

L'éthique indirecte de Maurice Merleau-Ponty

Rafael Basso Barbosa

▶ **To cite this version:**

Rafael Basso Barbosa. L'éthique indirecte de Maurice Merleau-Ponty. Philosophie. Université Paris sciences et lettres, 2021. Français. NNT : 2021UPSLE031 . tel-03868224

HAL Id: tel-03868224
https://theses.hal.science/tel-03868224

Submitted on 23 Nov 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

PSL
UNIVERSITÉ PARIS

THÈSE DE DOCTORAT
DE L'UNIVERSITÉ PSL

Préparée à l'École Normale Supérieure

L'éthique indirecte de Maurice Merleau-Ponty

Soutenue par
Rafael BASSO BARBOSA

Le 28 mai 2021

École doctorale n° 540
Lettres, arts, sciences humaines et sociales

Spécialité
Philosophie

ENS | PSL

Composition du jury :

Jean-Philippe PIERRON
Professeur, Université de Bourgogne
Rapporteur et président du jury

Agata ZIELINSKI
Maître de Conférences, Université de Rennes 1
Rapporteur

Mônica BOTELHO ALVIM
Professeur, Université fédérale de Rio de Janeiro
Examinatrice

Dorothée LEGRAND
Chargée de recherche CNRS, École Normale Supérieure
Examinatrice

Emmanuel de SAINT AUBERT
Directeur de recherche CNRS, École Normale Supérieure
Directeur de thèse

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier Monsieur Emmanuel DE SAINT AUBERT d'avoir dirigé cette recherche. Il m'a partagé sa profonde compréhension de Merleau-Ponty tout étant un interlocuteur présent, attentif et disponible pour contribuer à l'aboutissement de cette étude.

Je tiens également à remercier Madame Isabelle KALINOWSKI, directrice du laboratoire Pays Germaniques, pour la sensibilité attentive qu'elle porte aux doctorants.

Je remercie les professeurs qui ont contribué à mes réflexions, notamment Bernard ANDRIEU, Claude IMBERT, Dorothée LEGRAND, Claudinei AP. DE FREITAS DA SILVA, Frédéric WORMS, Iraquitan CAMINHA, Mônica BOTELHO ALVIM, Nilo RIBEIRO, Petrucia DA NÓBREGA.

Je remercie les membres des Archives Husserl de Paris pour les échanges et partages philosophiques.

Je remercie Pablo VALENTE D'ARAÚJO d'être mon compagnon dans l'adversité à vivre ce travail au quotidien.

Au nom de Mauro DE CASTRO, je remercie mes amis.

Je remercie également Madame Mary-Gaëlle TACNET pour la révision et correction du français.

J'exprime ma gratitude à Lula DA SILVA et Dilma ROUSSEFF, ex-présidents du Brésil qui ensemble ont soutenu et amplifié le financement public de la recherche au Brésil en permettant mon accès à un doctorat à l'étranger.

Ce travail a été financé par la Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) et par le Programme gradué Translitteræ, France (ENS).

LISTE DES ABRÉVIATIONS

utilisées pour désigner les œuvres de Merleau-Ponty

AD : *Aventures de la dialectique*

EP : *Éloge de la philosophie*

HT : *Humanisme et terreur*

Mexico I et II : conférences de Mexico (1949), inédites

MSME : *Le monde sensible et le monde de l'expression*

Natu : *La Nature. Notes, cours du Collège de France*

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

NC(59-61) : *Notes de cours 1959-1961*

NMS : *La Nature ou le monde du silence*

OE : *L'Œil et l'Esprit*

PhP : *Phénoménologie de la perception*

PM : *La prose du monde*

PPCP : *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*

S : *Signes*

SC : *La structure du comportement*

SNS : *Sens et non-sens*

VI : *Le visible et l'invisible*

INTRODUCTION

I. VUE D'ENSEMBLE

Étant donné notre intuition primaire consistant à affirmer que la pensée de Merleau-Ponty est indirectement une philosophie éthique, il a fallu repérer un concept sur lequel nous pouvons articuler cette proposition et ainsi guider notre lecture du philosophe. C'est dans les enjeux de la *perception* que nous avons trouvé les bases pour soutenir notre entreprise. Nous ne voulions pas procéder à une théorisation éthique de la perception, mais indiquer dans quel sens la tâche merleau-pontienne nous offre des perspectives intéressantes en dehors de la suprématie de la conscience, pour repenser les enjeux du rapport moi-autrui. Car nous soutenons que l'éthique n'a pas simplement pour tâche une proposition normative comme une morale, mais porte son attention aux discussions sur nos rapports en tant qu'êtres humains.

C'est dans ce cadre que la philosophie de Merleau-Ponty a une proposition assez concrète, permettant de saisir nos rapports en tant qu'êtres vivants, puisque la philosophie de la perception s'accomplit comme une philosophie de l'existence. Nous supposons qu'elle a un double rôle, qu'elle opère tout d'abord une refonte de l'entendement en limitant la représentation du monde et d'autrui, puis en nous signalant toute la violence d'une logique du rapport sujet-objet. La double affaire de la perception nous apporte une réflexion depuis le corps et la dénonciation radicale d'une politique violente, sur laquelle des systèmes de pouvoirs peuvent s'organiser en reproduisant la logique stérile de la conscience.

Si la perception fait office de fil conducteur de nos réflexions, c'est en premier lieu parce qu'elle demeure, d'un bout à l'autre du parcours intellectuel de Merleau-Ponty, son point d'appui pour dépasser les limites tant de la philosophie de l'esprit que du matérialisme. Comme il l'a signalé lors d'un entretien accordé à Georges Charbonnier en 1959, elle est le point de convergence et de mélange entre le corps et l'esprit. Nous suivons cette confession servant ainsi de fil conducteur de la philosophie de Merleau-Ponty. Or, chez ce dernier, la perception nous dévoile l'être mêlé dans le monde.

La vie perceptive renouvelle l'engagement du corps dans l'aventure de la connaissance. Envisageant d'un bout à l'autre, l'épreuve humaine comme un lien, la radicalisation de la philosophie de la perception, au fil du temps, amène le philosophe à repenser l'entendement comme structure fondamentale de la vie au-delà d'une division

binaire entre corps et esprit. En ce sens, la perception questionne les limites d'une philosophie du cogito et donc toutes les institutions fondées sur ce système de pensée. Néanmoins elle ne le remplace pas, car elle instaure une autre façon de comprendre ce corps animé qui est entre l'être et le monde. La perception est alors une structure qui ne réduit pas autrui à un être objectif, du fait qu'elle nous ouvre à un rapport existentiel depuis notre expérience de l'être. En ce sens, elle n'est pas une loi extérieure aux vivants, mais une fréquentation corporelle d'autrui traversée par l'être.

Dans ce cadre, la philosophie de la perception peut contester nos institutions (politique, juridique, éducative, etc.) étant donné que la plupart d'entre elles sont organisées par le biais classique d'une anthropologie accordant un primat à la conscience, à l'autonomie, à la liberté, s'avérant peu compréhensive du mystère qui configure notre manière d'être. Cette philosophie peut aussi nous suggérer d'autres compositions sociales plus capables d'assumer les fragilités et les risques associés à notre vie commune. La perception questionne le cœur de notre manière d'habiter le monde, car elle nous ouvre à un rapport existentiel aux êtres de façon à ce qu'un être entre nous s'y installe et qu'il soit irréductible à tout type de pensée. La manière dont la perception nous met en contact avec l'être entre nous, nous a fait chercher sa visée éthique.

II. Le thème

Nous avons choisi d'enquêter sur un sujet qui n'est véritablement traité nulle part chez Merleau-Ponty, celui de l'éthique. Nous voulions trouver des enjeux éthiques au fil de sa philosophie : malgré l'étrange silence à ce sujet de l'auteur d'*Humanisme et Terreur*, nous repérons bien des rumeurs éthiques au sein de son effort philosophique. Celui qui dénonce que « la faiblesse de la pensée démocratique tient à ce qu'elle est moins une politique qu'une morale »[1], nous invite à reprendre la constitution du tissu social où les corps sont mêlés et les libertés empiètent les unes sur les autres ; car « il nous faut alors entrer dans la folie du monde, et nous avons besoin d'une règle pour ce moment-là »[2]. Pour trouver cette éthique, il nous faut descendre vers un terrain antérieur à la constitution morale établie par une logique de la pensée pure, car « si nous devions retrouver une morale, il faut que ce soit au contact des conflits dont l'immoralisme a fait l'expérience »[3].

En tentant de dégager cette éthique que nous pensons indirecte, notre écriture suit une sorte de mouvement hémodynamique. À l'image du sang comme figure originelle de l'empiètement dans les premières esquisses de l'ontologie de Merleau-Ponty, la

1. SNS, p. 180.
2. S, p. 259.
3. SNS, p. 8.

construction conceptuelle de notre thèse garde cette figure à mesure que les concepts empiètent, se croisent, se répètent, sont dits et redits en faisant la liaison et la circularité d'un sujet qui est dissipé un peu partout. Le sang nous suggère le mouvement le la lecture de ce travail qui porte sur l'éthique. Comme l' « *anima* invisible du corps visible, le sang est ce flux pulsé qui donne à la chair palpitation et éclat, dans l'imminence de qui s'apprête à être vu… au moindre empiètement »[4]. L'éthique comme ce liquide qui parcourt notre travail, nous anime, et circule à l'intérieur de nos chapitres tel un courant systémique, est ce qui nous relie de façon interne. Le sang qui nous vivifie de l'intérieur véhicule l'oxygène qui vient de l'extérieur, dehors néanmoins vécu du dedans comme un courant sanguin qui peut surgir au dehors tel l'air qui l'a nourri. Cette hémodynamique illustre la structure de notre travail, car nous faisons un parcours similaire à travers notre écriture ; « nous avons encore à apprendre le bon usage de cet empiètement – et notamment une philosophie (…) [qui] dévoile précisément l'Être que nous habitons »[5].

L'éthique guide notre lecture de Merleau-Ponty car car, dès le début de l'écriture de cette thèse, nous cherchons à la discerner dans les textes publiés ou inédits. Dans un premier temps, nous voulions trouver un concept clef sur lequel nous pourrions situer avec certitude ce qui pourrait nous donner une éthique. Cependant, une définition éthique nous échappait comme si sa conceptualisation résistait à toute compréhension. Face à cette résistance, voire même à la difficulté à situer l'éthique sur un point précis de la philosophie de Merleau-Ponty, nous nous laissons guider par l'organisation propre de sa pensée, de manière à ce qu'un sens éthique puisse déborder de ses écrits. Ce travail reflette donc l'attente d'un sens qui s'apprête à se faire voir.

Notre effort consiste à mettre en mots un travail de l'expression qui, comme Merleau-Ponty le dit,

> fait exister la signification comme une chose au cœur même du texte, elle la fait vivre dans un organisme de mots, elle l'installe dans l'écrivain ou dans le lecteur comme un nouvel organe des sens, elle ouvre un nouveau champ ou une nouvelle dimension à notre expérience.[6]

L'éthique ici sera compris-e comme l'ouverture d'un nouveau champ. En suivant cette logique perceptive selon laquelle « le corps propre est dans le monde comme le cœur dans l'organisme ».[7] Notre effort consiste donc à comprendre l'éthique par le corps qui s'entremêle au monde, tous deux ouverts à une indétermination commune qui les traverse – une indétermination, en suivant Merleau-Ponty, que nous appellerons l'être. C'est l'éthique comprise depuis la chair dans son ouverture à l'être que nous examinons dans cette thèse.

---

4. Emmanuel de Saint Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, Paris, Vrin, 2004, p. 221.
5. S, p. 20.
6. PhP, pp. 212-213.
7. PhP, p. 235.

Face à une absence directe de ce sujet chez Merleau-Ponty, nous prenons le risque d'écouter son silence et de trouver entre ses mots ce qui pourrait vibrer en tant que signes d'une éthique au sein de cette philosophie. Nous avons choisi cette voie, qui consiste à chercher les traces d'une éthique, puisque « la trace est révélatrice du mouvement comme le son du souffle, dans son grain même »[8].

Afin de bien entendre ce qui pourrait nous ressortir comme une éthique à travers les signes de son écriture, nous avons eu besoin d'accomplir deux actes complémentaires. Tout d'abord, prendre du recul par rapport aux nombreuses discussions qui ont alimenté la littérature sur Merleau-Ponty au fil des années. Ensuite, nous plonger dans son propre univers philosophique. Prendre du recul ne signifie pas pour autant qu'on les ignore, ni qu'on les sous-estime. Au contraire, ces discussions m'ont imprégné lors de mes études précédentes, de sorte qu'elles m'ont servi de précieuses lunettes pour lire Merleau-Ponty. Ici, étant donné que presque aucune étude n'a traité de la question de l'éthique chez Merleau-Ponty, il nous fallait nous battre avec ses propres textes, à l'image du peintre qui, pour dessiner une figure humaine, doit la renverser pour la voir autrement, afin de trouver d'autres formes et d'essayer de se débarrasser d'une vision altérée.

Nous avons pris ce risque de comprendre la figure de la philosophie qui ressort d'un fond textuel complexe et fragmentaire. La première étape consistait donc à privilégier les sources, ce que nous avons fait en cherchant l'interrogation philosophique qui pourrait animer ce que nous qualifions aujourd'hui de *corpus* merleau-pontien. Se plonger dans les sources de Merleau-Ponty soixante ans après sa disparition exige de prendre en compte un champ textuel plus vaste que celui qui a alimenté les discussions des années soixante puis celles des années quatre-vingt-dix, puisque divers manuscrits inédits ont été publiés depuis. Ce nouveau champ textuel nous permet de faire un examen plus large qu'en 1960 ou en 1990. Ainsi, l'arrière-plan de notre travail consiste en une relecture de Merleau-Ponty par le biais de ces inédits. Dans ce cadre, les travaux publiés et organisés, depuis 2004, par Emmanuel de Saint Aubert, présentent un intérêt crucial, car cet interprète, en faisant un travail que nous qualifions d'arché-philosophie, où s'entremêlent archéologie et philosophie, nous a livré un champ d'exploitation vaste, permettant de mieux restituer les passages, et la continuité, entre la *Phénoménologie de la perception* et *Le visible et l'invisible*.

Une seconde caractéristique de notre lecture consiste non en une analyse du *corpus* merleau-pontien, mais en une méditation portée par l'intention d'apprendre à voir et revoir le sens qu'il nous livre. Les textes choisis guident chaque partie de cette thèse, dans l'objectif de les comprendre pour faire ressortir les traces d'une éthique. Dans ce cadre, notre écriture suit une méditation pas à pas, parfois paragraphe après paragraphe, de chaque texte choisi. Par « méditation », nous comprenons que chaque

8. MSME, p. 119.

mot de Merleau-Ponty prend sens dans sa propre grammaire comme un effort d'utiliser philosophiquement un langage qui, peu à peu, devient le sien dans une tension consistant à dire ce qui nous échappe, l'épreuve de l'être et du monde. Nous nous plaçons, dans une compréhension du sens à travers un système de différenciation, c'est-à-dire que nous comprenons le sens entre les mots plutôt que dans une dialectique entre thèse et antithèse.

III. Les questions

Le problème éthique de la philosophie de Merleau-Ponty est lié au fait que la perception désengage le fondement de la vie rationnelle et lui ôte tout point où se fixer du fait qu'elle n'est plus une vie téléologique et risque de la sorte d'être nihiliste. Nous n'aurions rien à sauver dans un mouvement chaotique instauré par la voie perceptive et toute éthique serait alors faussée comme une négation de la voie perceptive elle-même. D'un autre côté, si nous comprenons que la perception fixe des figures et n'accepte jamais l'ambiguïté, nous disposons alors seulement d'un autre concept pour désigner la conscience.

Or, pour que la perception ne soit pas un paradis nihiliste, il faut qu'elle soit capable de capter un sens du visible où la vie se forme à travers une multitude d'éléments et que cet agencement ne soit pas une constitution, une conceptualisation de la vie, une pensée du dehors, bref qu'elle porte l'absence et soit capable de garder ce mouvement d'espoir face à tout ce qui peut être refait.

Comment alors garder un sens sans qu'il soit figé comme la définition de la chose et de l'autre côté, afin qu'il ne soit pas n'importe quoi, un sens anonyme qui sert à tout ? Peut-être qu'ici nous sommes proches de la problématique centrale de la philosophie de Merleau-Ponty, qui cherche à croiser la différence et faire passer l'universel de l'esprit dans le singulier corporel et l'idée que le singulier est universel en faisant une vraie philosophie du mélange entre le corps et l'esprit. Cependant, ce rapport n'est ni aisé ni dénué de risques, car au moindre contact l'universel risque d'écraser le singulier. C'est alors ici qu'il faut redéfinir la logique conceptuelle selon laquelle la raison est l'apport universel de la vie, car, selon Merleau-Ponty, cette logique risque de ne pas établir de véritable rapport entre les choses et elle est d'ailleurs incapable d'être suffisamment souple pour assurer l'intersection de deux puissances, à savoir celle du singulier et celle de l'universel.

Le problème autour duquel le fil de l'éthique est tissé tout au long de cette thèse est celui de savoir comment nous pouvons tenir ensemble, ainsi que d'identifier ce qui nous tient ensemble en gardant la différence. Chercher « ce qui nous tient ensemble » suppose d'enquêter à la fois sur ce qui constitue chacun des membres qui composent un

être ensemble et sur la façon dont ils se mettent en rapport les uns avec les autres, sans gommer la tension entre le fait d'être unique et d'être avec les autres, la manière dont un être peut faire partie de l'autre, c'est-à-dire supporter ce qui est distinct de lui. L'idée du *tenir* devient alors cette figure réciproque de l'un qui supporte l'autre, celle du lien entre les êtres, ce nœud qui forme le tissu social où le vulnérable se mêle au violent et où nous sommes convoqués à une gestion du social pour que cette vie ne soit pas une guerre de tous contre tous.

L'éthique est précisément ce passage, entre une vie qui est censée être gérée auprès des autres, et une vie qui est faite avec les autres ou portée par les autres ; elle cherche à comprendre ce qui nous permet de dépasser le champ de la dichotomie 'moi-autrui' et de nous faire comprendre comme partie de quelque chose qui nous dépasse. L'éthique émerge depuis ce risque toujours imminent d'une déformation du tissu qui mêle vulnérabilité et violence. Les risques de l'éclosion de la violence sont toujours éminents dans ce tissu social, que ce soit en raison d'une fusion de l'un avec l'autre, ou de la réduction d'autrui à une adéquation de principe.

Or cela n'est pas possible sans un entendement qui tient dans sa propre constitution cette tension entre êtres uniques et pourtant différents. L'éthique tient donc à « ce nœud de la vie collective où la morale pure peut être cruelle et où la politique pure exige quelque chose comme une morale »[9].

IV. La structure

Notre travail s'organise selon quatre axes qui se croisent au long de la thèse. Explicitons brièvement ce qui les structure.

1) Introduction au sujet et à la méthodologie de la thèse

Cette première partie porte un double objectif : introduire le lecteur dans le sujet et dans la méthode de notre recherche. Nous commençons par une question élémentaire, à savoir « comment saisir autrui ? », « comment parler d'autrui ? », ou plus précisément « comment écrire sur autrui ? ». Ce qui se double de la question « comment comprendre Merleau-Ponty ? ». En analysant la façon dont nous lisons Merleau-Ponty aujourd'hui, et en introduisant la tension éthique instituée lorsque l'on se rapproche de quelqu'un pour lui adresser quelques mots, nous trouvons dans la philosophie de la perception une approche méthodologique capable de répondre à ces questions.

Or, la perception chez Merleau-Ponty répond au problème de la relation entre le corps et le l'esprit, puisqu'elle sollicite le corps mais ne se réduit pas à ce qui est corporel. La perception articule ce double axe par lequel le vivant prend sa forme, de

9. SNS, p. 267.

sorte qu'une nouvelle intelligibilité est mise en place. Désormais, comprendre n'est plus un acte exclusivement spirituel, telle une action réflexive établie par un *cogito*, mais aussi un acte perceptif. Ce glissement du *cogito* à la perception nous questionne sur la façon dont nous philosophons, car l'exercice de la philosophie passe aussi bien par l'écriture que par la lecture. Cela nous pousse à comprendre ce qui demeure perceptif dans l'action de lire et d'écrire.

Nous remarquons dans l'acte perceptif un double enjeu qui comprend figure et fond. Nous supposons alors que la perception pourrait nous faire comprendre le sens profond d'autrui dans cette même tension, par ce que « je vois » sans pourtant le réduire à « ma vision ». À l'aide de la philosophie de la perception, nous répondons à la question de savoir comment parler d'autrui sans le réduire à un pur objet. Car au-delà d'un simple rapport au sensible, la perception nous ouvre à l'être entre nous tout en conservant notre épreuve corporelle, ce que nous comprenons comme chair. C'est depuis cette chair ouverte à l'être que j'entame avec autrui une communication en dehors d'un rapport sujet-objet. La chair comme organisme vivant, porté par l'être, structure aussi notre écriture, car le système linguistique dont nous faisons usage pour communiquer est entremêlé à notre implication dans le monde par la voie perceptive. La philosophie de la perception s'esquisse comme une intelligibilité éthique dans la mesure où elle saisit l'être et résiste à la réduction d'autrui à l'objet d'une pure intelligibilité.

Ainsi, dans ce premier temps, le sens éthique tient à un double mouvement, d'abord celui qui nous ouvre à l'être, puis celui qui dénonce l'être mythique censé être le fondement de la pensée alors qu'il efface la différence entre les êtres en constituant la vérité comme identitaire. Or, la perception comme méthodologie de la chair, dans la mesure où elle rencontre l'être et le monde, organise notre vie dans un système de partage et de différentiation. En d'autres termes, la perception s'ouvre comme une voie éthique de l'existence car elle porte attention à l'être, celui qui fait la jointure entre les êtres. L'éthique s'accomplit comme une façon de connaître ce lien, ce qui nous lie, ce qui nous tient ensemble, car elle est une intelligibilité ouverte à la profondeur du monde et d'autrui.

2) L'éthique à l'épreuve de l'être du monde

Le deuxième vecteur de cette recherche porte sur l'ontologie au travers du pictural. Nous cherchons à comprendre la logique de l'existence entamée par la perception . Nous avons choisi les textes qui traversent les différentes périodes de la vie du philosophe, *Le doute de Cézanne* de 1945, *Le langage indirect et les voix du silence* de 1952 et *L'Œil et l'Esprit* de 1960, triptyque qui expose les fils du projet merleau-pontien d'une refonte de l'entendement.

En analysant ces textes, nous avons constaté que la perception opère un renouvellement de l'intelligibilité qui nous rend compréhensible l'origine d'un être mêlé au monde et éprouvé par le corps. L'activité du peintre attire particulièrement notre attention parce qu'elle se fait à travers ou depuis l'épreuve perceptive. Nous analysons comment le peintre moderne s'exprime en étant capable de donner de la profondeur à la platitude du tableau. Expression et profondeur sont deux vecteurs à la fois de la peinture et de l'ontologie de Merleau-Ponty. Ce qui fait de l'artiste un sculpteur de la profondeur, un penseur du visible. En termes merleau-pontiens, l'artiste nous rend visible l'être du monde.

L'être chez Merleau-Ponty tient dans la profondeur sa figure privilégiée. En voyant la façon dont le peintre est capable de comprendre la profondeur comme lien entre les êtres, nous croyons trouver une clef de lecture éthique mêlée aussi bien à l'ontologie qu'à l'entendement perceptif du monde. Or, l'éthique comme attention à la profondeur du monde tiendra en l'être son animation. À la façon dont le peintre organise le sens de son tableau, nous sommes appelés à gérer l'ensemble d'une vie auprès des autres. En d'autres termes, l'intelligibilité picturale nous dévoile l'intelligibilité politique, celle qui porte sur le sens de faire partie d'un être qui nous lie et nous échappe. Ce rapprochement entre le pictural et le terrain éthique de la gestion du politique est possible car la perception, comme épreuve de la réalité, est le fondement intelligible du monde dans lequel nous éprouvons un même être.

En tant qu'intelligibilité, la perception organise la subjectivité de telle manière que l'accès au monde du peintre, ou même à soi-même, s'accomplisse autrement que par la représentation établie par un « je pense ». La vision du peintre prend distance de celle comprise comme une fenêtre de la pensée, pour s'avérer comme vision en profondeur. Voir est une façon de comprendre.

En suivant le mouvement de renouvellement de l'entendement suscité par la philosophie de la perception, qui d'ailleurs suit l'épreuve du corps, nous constatons deux renouvellements concomitants qui sont nodaux pour comprendre l'éthique : celui de la subjectivité,, et celui de l'ouverture de ce sujet à une véritable extériorité. La perception réorganise notre manière d'être unique, en nous ouvrant à une extériorité qui n'est pas celle de la pensée objective dans laquelle les êtres sont des êtres pour moi, mais celle d'être chair. Par l'être profond qui traverse la chair, autrui s'ouvre comme chair de ma chair. Il n'est plus un pur pour-moi, car notre rapport n'est pas davantage épistémologique, ni établi dans une dialectique binaire moi-autrui. Nous nous comprenons depuis notre épreuve corporelle du monde, où la perception perpétue une sagesse éthique capable de saisir la profondeur d'autrui.

Par la profondeur, le peintre manie la différence entre les choses et compose un sens unique du tableau, où les unités figuratives se dessinent en soutenant la composition générale du sens d'une toile. Il articule la tension entre la singularité de chaque élément

de la peinture et l'arrangement du tableau pour qu'un sujet puisse être exprimé. Par l'entendement perceptif nous aussi comprenons la proximité et la distance entre moi et autrui, de sorte qu'une vraie communication a lieu et un vrai partage est esquissé au travers d'un être qui s'entremêle à nous.

La perception est donc comprise comme épreuve fondatrice de la vérité, car, comme intelligibilité, elle comprend l'être sans l'enfermer dans un *a priori* de la pensée (ou du langage, de l'histoire, de la culture) qui se voit coupé du monde. Ainsi, la perception réhabilite la vraie vision en nous initiant à l'être qui nous rend uniques et nous tient ensemble, et cela n'est possible que si nous sommes ouvertsre à une véritable extériorité. Or, si l'ontologie écarte la chair pour composer sa vérité au-delà d'une ouverture à soi-même entendue comme représentation du monde, nous sommes proches de comprendre que l'ontologie chez Merleau-Ponty s'accomplit indirectement comme éthique.

Silence, profondeur et adversité traversent nos vies et nous inscrivent dans une situation commune. Percevoir ces écarts entre nous nous aide paradoxalement à comprendre ce qui nous lie. L'éthique est ainsi une science de la profondeur du monde, qui exige de nous une attention aux autres pour les comprendre eux-mêmes en profondeur. La profondeur est bien ce double mouvement, d'un côté celui qui écarte les êtres pour qu'ils puissent être uniques, de d'autre celui qui les rassemble dans un paysage commun, car l'essence de l'être est aussi d'entremêler les êtres.

3) L'éthique à l'épreuve de l'être humain

Si dans la partie précédente nous avons étudié comment la peinture exprime l'être du monde en ayant la profondeur comme figure ontologique, la troisième partie se développe à travers une enquête sur l'être humain. L'ontologie prend forme dans l'expérience humaine, ce qui nous permet de discuter les rapports entre éthique et humanisme, ou encore d'examiner les limites d'une éthique articulée à une anthropologie. Nous analysons ici trois textes importants esquissant un l'être homme : *L'homme et l'adversité* publié dans *Signes*, le chapitre de la *Phénoménologie de la perception* intitulé *Le corps comme être sexué*, et le texte de *Sens et non-sens* nommé *Le métaphysique dans l'homme*. Un humanisme compris au cœur de la philosophie de la perception passe par trois axes, l'adversité, le corps sexué et une épreuve métaphysique du monde. Dans cette partie, l'éthique s'entrecroise avec l'effort de trouver de nouvelles voies vers un humanisme rompant avec celui où l'homme est la seule mesure de toute chose.

C'est dans ce sens que nous interrogeons Merleau-Ponty pour savoir ce qui demeure de l'être humain sans les fondements classiques de la rationalité ou de l'empirisme. Nous voulions en effet comprendre la vie qui peut s'organiser au-delà du prisme de la conscience en assumant la condition humaine comme une manière particulière d'être

corps. L'humanité est une autre façon d'être corps. Cela signifie qu'elle fait une épreuve de l'être pour se constituer en tant que communauté humaine. En s'écartant de l'anthropologie classique dans laquelle l'être humain est le point central de tous les rapports dans le monde, le philosophe cherche son propre chemin dans d'humanisme, car l'être humain s'est organisé comme un être parmi les êtres et n'est guère le centre de ce rapport. Il est alors conçu d'un bout à l'autre comme lien, si bien que la vie est comprise comme une dynamique décentrée. C'est ainsi qu'au fur et à mesure que le philosophe souligne le nœud entre les êtres, il nous propose de comprendre l'humanité comme un sens qui émerge depuis la chair.

Ainsi, de même que la profondeur organise le sens du monde, l'adversité est le point névralgique pour repenser la situation humaine traversée par autrui au-delà d'un rapport entre adversaires. Car cette notion est « corrélative de celle d'une activité qui n'a pas de garant et de modèle supérieur auquel elle puisse se référer »[10]. Merleau-Ponty cherche à comprendre une situation commune antérieure à celle engagée par la liberté.

L'épreuve du corps comme être sexué ouvre de nouveaux rapports dans la logique existentielle de la perception. En effet, si d'un côté la perception appelle l'expression du corps comme une intelligibilité qui saisit aussi bien l'être que le monde, de l'autre côté, le corps sexué nous ouvre à un rapport intéressé à autrui ; dans ce vecteur affectif, nous vivons la chair comme un corps animé par le désir de sorte qu'un rapprochement entre perception et désir est possible. La chair humaine est bien celle où la perception s'accomplit comme intelligibilité, mais aussi où le désir anime les rapports entre les corps. Cette articulation entre perception et désir nous ouvre une double voie éthique, celle de l'entendement comme appartenance à un être qui nous lie, mais aussi une voie érotique dans laquelle la vie est comprise à travers l'épreuve de « la réalité transphénoménale de l'amour »[11].

La piste amoureuse de la perception confirme notre hypothèse d'une voie indirectement éthique de l'ontologie de Merleau-Ponty, car la perception comme intelligibilité propre à la chair nous ouvre à un rapport amoureux à autrui et au monde. Nous voulons signifier par là que la vision en profondeur d'autrui est aussi une vision sympathique, percevoir est en quelque sorte avoir compassion d'autrui.

4) Négativité, confiance, co-naissance et amour

La quatrième partie entend dégager les conséquences éthiques d'un primat de la perception. Si jusque là nous avons compris les structures de la réforme de l'entendement suscitée par la philosophie de la perception, nous essayons ici de passer d'un rapport intelligible entre les êtres à une adhésion aux êtres, ou bien à la profondeur

10. Merleau-Ponty, « L'homme peut-il trouver son accomplissement dans l'adversité ? », in Emmanuel de Saint Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, *op. cit.*, p. 118.
11. IP, p. 92.

de l'être. Nous analysons pour cela les textes du *Visible et l'invisible* qui portent sur la *foi perceptive*.

Dans *Le visible et l'invisible* on voit émerger une autre composante de la perception, concomitante de sa double ouverture au monde et à l'être. Le philosophe parle de la foi comme structure de la perception. Or, si la perception est un entendement de telle manière que voir est aussi comprendre, cette compréhension s'accomplit comme foi au monde et aux autres.

Au lieu de poser des questions suscitées par un « Je pense », ou bien un « Je ne suis pas » pour qu'un entendement du monde soit déclenché, la foi part du milieu des êtres en ayant avec eux une adhésion préalable à un questionnement théorique. Elle perpétue un commerce avec le visible et l'invisible. Il lui faut reposer le négatif non plus comme négativité de l'entendement, ou bien comme ce qui a instauré la dialectique de l'être et du néant.

Au fond, Merleau-Ponty nous démontre que l'épreuve du corps comme chair signifie qu'il est hanté par le mystère et l'inépuisable, enveloppé par la profondeur, pris dans l'adversité avec d'autres êtres. Comme la chair fissure l'être par sa matérialité, l'être ouvre une fente dans la chair pour qu'elle se différencie. Cela prend sens dans un mystère qui anime mutuellement les deux volets de ce rapport. Ce mystère apporte une instabilité pérenne à la réflexion, de sorte qu'elle sera confrontée à ce qui la déborde voire même lui échappe.

Cela fait que nous sommes toujours dans une imminence d'être autrement, l'attente d'une éclosion qui peut à tout instant faire basculer nos rapports et donner de nouveaux aspects à ce qui est. Le mystère anime le rapport entre être et chair. Or, si cet entrelacs est animé par ce qui le déborde, la foi perceptive est la clef pour se comprendre comme chair. Le mystère sollicite la foi, inaugurant ainsi un rapport fondamental pour comprendre la chair en sa profondeur. Ainsi, foi perceptive et mystère opèrent comme le double vecteur d'une dialectique initiée par l'émergence du corps dans le visible et l'invisible.

Le mystère qui traverse nos vies et enveloppe le rapport à autrui exige la foi ou la confiance pour qu'une communication soit possible. Sans foi, il n'y a pas d'adhésion au mystère d'autrui, une adhésion sans justification préalable ne signifie pas qu'elle soit naïve ou qu'elle n'interroge pas le monde. Le point de départ d'une vraie rencontre est l'adhésion à une indétermination commune à travers laquelle moi et autrui sont censés exister. Cette adhésion au monde à travers le mystère de l'être est au fondement de toute intelligibilité, ce qui fait que toute activité humaine est insérée dans ce rapport muet et pourtant structurant de nos vies.

Assumer la confiance comme fondatrice de toute véritable communication entre les êtres, comme cette base qui nous ouvre à un rapport d'existant à existant à travers le

mystère d'autrui, a des conséquences éthiques. L'éthique passe d'une visée négative, de ce qui ne peut pas être, ou d'une pure interdiction, pour être reprise dans ce mouvement négatif par lequel les êtres sont puissance d'être. L'éthique devient une sagesse du regard qui voit la naissance de l'être à travers l'indétermination qui l'enveloppe. Autrement, l'éthique sort d'un cadre moral, d'un terrain de prescription, pour s'accomplir comme une capacité à discerner ce qui est en train de naître. En partant d'un « je ne suis pas ceci ou cela », on arrive toujours à un rapport qui exige des preuves d'être ceci ou cela. Ce rapport retombe dans le piège d'une justification sans fin, et la suspicion d'être un être que je ne suis pas devient la règle. La morale devient la norme, une façon de responsabiliser l'être que je suis ou que je ne suis pas. En dehors de cette dialectique de la négation, une endo-ontologie est envisageable où tous les êtres sont en puissance d'être autrement, cela veut dire que dans mon ouverture à l'indétermination du monde je peux être autrement. Cette ontologie exige aussi une endo-éthique comme attention permanente à ce que nous pouvons être. L'éthique comme regard du négatif, comme vision en profondeur d'autrui, devient attention aux êtres. Que ce soit pour accompagner les êtres dans le développement de nouvelles capacités à être – « ce que j'appelle le bien en ce moment-ci c'est la vie, c'est le développement »[12] –, ou pour dénoncer les structures qui réduisent les êtres dans leur puissance, pour prévenir que l'existence se dégrade en coupant les liens dont elle est faite.

12. *Entretiens avec Georges Charbonnier et autres dialogues, 1946-1959*, éd. Jérôme Melançon, Lagrasse, Verdier, 2016, p. 125.

Première partie

Méthodologie d'une philosophie de la perception

I. Préambule

Lors d'un entretien avec Jean Mogin en 1955, Camus disait qu'il était incapable de parler de ce qu'il n'avait pas vécu et que ses concepts clés étaient le tissu de sa vie, raison pour laquelle ils étaient connus de tous[13]. Il affirmait cela à propos de deux concepts fondamentaux chez lui, à savoir l'absurde et la révolte. Cette articulation entre vie personnelle et vie anonyme de l'écrivain semble être plus évidente chez les lettrés, ceux qui écrivent des romans ou des poèmes, que chez les philosophes. On a l'impression que pour être un bon philosophe, il faut prendre ses distances par rapport au fait trivial et divers de la vie, pour penser au-delà du quotidien, comme si le quotidien recélait un malheur qu'il faudrait à tout prix éviter. Néanmoins, le cours de la vie ne s'arrête jamais pour nous laisser l'opportunité de penser en toute tranquillité. C'est le contraire, c'est l'inattendu de la vie banale qui s'insurge en nous poussant à y répondre. En cherchant la bonne réponse, nous sommes un corps qui continue à respirer, à avoir faim et soif, nous sommes un cœur qui bat dans le monde.

Ce corps qui répond aux provocations du monde est avec tout ce qu'il ne pense pas, et qui croise son chemin dans sa précarité et son anonymat d'un être en chair et en os. Tout comme Camus, Marguerite Duras écrivait elle aussi depuis la banalité de son quotidien, par exemple à propos de l'histoire d'une mouche[14]. Nous vivons entourés des

---

13. Albert Camus, Entretien d'Albert Camus avec Jean Mogin : L'homme révolté. Paris, Radiodiffusion Télévision Française, 1955. Archives Radio Pro. INA.
Jean Mogin : « On peut dire que chez vous les maîtres mots, les mots clés, qui sont dans votre œuvre et que surtout on a extraits de votre œuvre pour les mettre en exergue, les mots « absurde » et les mots « révolte » ne sont pas du tout le résultat d'une détermination intellectuelle et surtout pas cérébrale, mais le résultat d'une expérience sentimentale, presque affective.
Camus : « On peut le dire. Évidemment c'est le destin de tout artiste que d'être enterré sous les formules qu'il a trouvées et je ne vois pas pourquoi j'échapperais personnellement à ce destin ; il n'empêche que dans la mesure toujours où je puis avoir une opinion sur moi-même, les notions d'absurde et de révolte dont j'ai parlé dans mon œuvre et dont on a parlé à mon propos sont des notions vécues pour moi, je veux dire que, au fond, je parle de ce que tout le monde connaît et je ne peux pas parler d'autre chose pour la raison excellente que je ne me sens pas une sensibilité originale, à part, je me sens une sensibilité semblable à celle des gens qui m'entourent, je ne me suis jamais senti séparé. En ce qui concerne l'absurde, c'est une expérience que tout le monde peut faire dans le tramway, dans un taxi, enfin c'est un sentiment de séparation et d'étrangeté que j'ai essayé d'analyser, naturellement un sentiment ne peut pas tout recouvrir, on ne peut pas tout expliquer par ce sentiment et j'ai toujours fait la critique de ces impressions qui étaient les miennes si bien que j'ai été amené à faire la critique de la notion d'absurde bien que ce fût une notion profonde en moi, de même que j'ai été amené à faire la critique de la notion de révolte bien que ce fût aussi une notion profonde en moi. En somme, je pourrais dire que je marche du même pas comme artiste et comme homme et que cela peut expliquer ce qu'on a appelé mes évolutions. En fait ce n'est pas mon œuvre qui évolue, c'est ma vie. »

14. Marguerite Duras, *Écrire*, Paris, Gallimard, 1995.

faits banals qu' « on peut aussi ne pas écrire, oublier une mouche. Seulement la regarder. Voir comme à son tour, elle se débattait, d'une façon terrible et comptabilisée dans un ciel inconnu. »[15]. Nous pouvons ne pas écrire, ou encore, écrire sur ce qui est universel et générique, à propos d'idées dénuées de forme précise dans la réalité banale qui nous entoure, mais, dans ce cas, il nous semble que nous répétons les erreurs d'une philosophie qui ne touche plus la vie malgré ses efforts pour parler d'elle. Il nous apparaît que chez Merleau-Ponty, cette platitude philosophique de la conscience ne produisait plus de résultat au-delà des nouveaux sophismes en faisant tourner la roue dialectique.

Il fallait retrouver la vie dans l'Europe ravagée de l'après-guerre. Il fallait réécrire cette naïveté qui nous engendre et nous précède en nous rendant aveugles à la terreur d'une occupation nazie, en plein soleil parisien. C'est par l'aveuglement de la justification incessante qui nous rend incapable de voir ce corps banal, dans sa simplicité, et précaire, de par sa vulnérabilité, que s'organisait entre nous, une nouvelle structure de violence et terreur. Il fallait donc pousser la philosophie « au contact des conflits dont l'immoralisme a fait l'expérience »[16] pour dénoncer le confort intellectuel d'une pensée qui ne trouve plus le monde.

Nous savons que le projet philosophique de Merleau-Ponty consiste à articuler l'expression et la vérité. Voici comment il a expliqué à Martial Gueroult son propos : « Nous ne cessons pas de vivre dans le monde de la perception, mais nous le dépassons par la pensée critique, au point d'oublier la constitution qu'il apporte à l'idée du vrai »[17]. Le philosophe met en évidence un premier conflit de la pensée, celui consistant à être capable de faire tenir ensemble réflexion et perception. Il s'agit de trouver un sens du monde qui soit au contact de celui-ci. Il nous semble qu'ici apparaît un premier jalon irréductible de sa philosophie en construction, nous ne quittons jamais ce monde et en outre, c'est ce contact, apparemment naïf de la perception avec le monde, qui s'interpose partout dans ce que nous faisons soit pour le meilleur, soit pour le pire. Une reconquête du vrai est dès lors envisagée, mais distincte de celle de la pensée analytique. C'est alors par cette reprise de ce qui nous tient en contact que chez Merleau-Ponty l'intelligibilité émerge tout au long de son travail. Il cherche à retrouver, au contact du monde et d'autrui, l'expression du vrai sans quitter la vie perceptive.

Merleau-Ponty introduit aussi, à la fin de *Signes* (1959), des « faits divers »[18] dans la section intitulée *Propos*, comme un effort pour faire passer dans la philosophie ces scènes imperceptibles pour nombre d'entre nous, car « l'idée d'une histoire unique ou d'une logique de l'histoire est, en un sens, impliquée dans le moindre échange humain,

15. *Ibid*., p. 45.
16. SNS, p. 8.
17. *Parcours II*, p. 37.
18. S, p. 388.

dans la moindre perception sociale »[19]. Le philosophe nous incite alors à nous installer « dans la moindre perception » pour à partir d'elle comprendre les ficelles de l'histoire. Il opère ainsi un renversement de la conception selon laquelle l'histoire expliquerait les actes perceptifs.

Incités par cette intelligibilité, nous voudrions nous aussi trouver une réflexion capable de s'entremêler à la vie de sorte que « la vraie philosophie est réapprendre à voir le monde, et en ce sens une histoire racontée (ici) puisse signifier le monde avec autant de profondeur qu'un traité de philosophie »[20]. D'ailleurs, « le philosophe est celui qui essaye de penser le monde, autrui et soi-même et de concevoir leurs rapports »[21]. Ce sont « leurs » rapport qui sont en question et en cours de développement philosophique.

Nous nous demandons ce que signifie vraiment, encore aujourd'hui, « penser le monde, autrui et soi-même » face à l'urgence d'un changement climatique qui met la vie en péril. Comment garder la philosophie comme intelligible sans négliger notre attachement à l'ouverture au monde, à autrui et à moi-même ? Nous voulions comprendre notre insertion depuis cette triade être-monde-autrui et puis nous souhaitions savoir ce que signifie rédiger une thèse sur Merleau-Ponty aujourd'hui, 60 ans après sa disparition et au milieu d'une crise sanitaire dans laquelle tout contact est devenu dangereux. Alors que la distanciation est actuellement le mot d'ordre, nous voudrions poursuivre en insistant sur le fait qu'aucune intelligibilité n'est possible sans proximité, sans toucher, sans contact.

La compréhension passe en effet ici par l'écriture. Nous voudrions également expliquer la raison pour laquelle il convient d'en revenir encore à cet auteur et aussi de rendre justice à cette philosophie qui dénonce la terreur d'une pensée plate et signale les limites des analyses purement intellectuelles dans lesquelles le corps ne revêt aucune importance. À nos yeux, il ne s'agit plus de penser la cohérence de sa pensée, car cela a été bien fait par plusieurs penseurs, mais de lui rendre justice. Nous voudrions que notre recherche puisse être juste à l'égard de sa réflexion innovatrice à travers laquelle nous confrontons notre vie individuelle et communautaire. Notre écriture est celle issue du vertige puisque,

> Tous les vertiges sont parents. À voir mourir un inconnu, ces hommes auraient pu apprendre à juger leur vie. On les défendait contre quelqu'un qui venait de disposer de la sienne. Le goût du fait divers, c'est le désir de voir, et voir c'est deviner dans un pli du visage tout un monde semblable au nôtre.[22]

Dans ce passage figure un premier vecteur qui guide nos réflexions et nous amène à considérer que « Voir est deviner dans un pli du visage tout un monde semblable au nôtre ». Ce constat nous conduit à penser l'éthique comme l'intelligibilité d'être avec.

---

19. *Parcours II*, p. 46.
20. PhP, p. XVI.
21. PhP, p. VX.
22. S, p. 388.

Le défi imminent, lorsque nous redescendons dans le monde horizontal de la philosophie de la perception, consiste à apporter le caractère concret de la vie aux textes philosophiques sans pour autant transformer la philosophe en épistémologie de la vie. Ainsi, nous essayons de lire Merleau-Ponty par le biais du pli qui nous rend visible un monde semblable, un monde situé entre nous. C'est par son invisible, par la voie indirecte de sa pensée que nous voudrions comprendre les effets éthiques de sa production intellectuelle.

Ainsi, nous le lisons à rebours en partant du monde, de la vie, de l'existence, afin de comprendre le sens et le non-sens que sa philosophie apporte au sens du monde. Notre but est d'articuler chez lui l'ontologie et l'éthique, termes qui sont tous les deux partout et nulle part, cependant, pour que cela soit possible, il faudrait les penser à nouveau, comme nous le verrons, au fil de notre recherche, et non imposer à ce philosophe des catégories préalables. Il faut avant tout se laisser conduire, faire de l'écriture l'expression de l'inconnu, car comme le disait Duras, « l'écriture est l'inconnu. Avant d'écrire on ne sait rien de ce qu'on va écrire. Et en toute lucidité »[23].

Cette partie propédeutique a pour but d'introduire le lecteur dans notre sujet de recherche qui, comme nous le savons, porte sur *les traces de l'éthique chez Merleau-Ponty*, et ensuite de présenter notre méthodologie de lecture et d'écriture de l'œuvre de Merleau-Ponty. Nous souhaitons faire naître, au fil de ce travail, un nouveau regard sur la puissance éthique de l'ontologie merleau-pontienne, mais cette tâche prend sa source dans la vie même, sans laquelle nous ne pouvons même pas écrire.

J'aimerais faire partager trois expériences vécues qui m'ont profondément interpelé et auxquelles cette thèse voudrait, indirectement, répondre. Il s'agit simplement ici de montrer la toile de fond sur laquelle ce travail se développe et non d'effectuer une analyse exhaustive de ces faits. Il s'agit des faits divers de la vie qui nous amènent à nous interroger, des situations qui émergent devant nous en nous interpelant sans pour autant attendre de nous une réponse purement discursive. Mais il se peut qu'un geste vital soit déclenché par cette rencontre. On en revient alors à cette infime perception qui engage toute l'histoire sociale et subjective, pour retrouver à nouveau les repères d'un rapport humain dans une économie d'êtres semblables.

1) Dans la rue

Alors que je terminais mes études de licence de philosophie au Brésil, j'ai commencé à travailler auprès de sans-abri. J'ai passé un an parmi eux à leur servir le petit déjeuner. Je les écoutais simplement me raconter leurs expériences vécues dans la rue, leurs histoires du passé, celles d'une vie d'ailleurs, parfois prospère, j'ai entendu les récits de leurs crimes, leurs délits, leurs conflits amoureux, existentiels, leurs difficultés, leurs rêves, leurs stratégies de survie. Mon cursus de philosophie avait pris fin quelques

23. Marguerite Duras, *op. cit.*, p. 52.

mois avant cette rencontre et pourtant, je n'avais aucun mot à leur donner, à leur offrir, je ne savais plus parler, je ne savais plus me faire comprendre de ces gens dont la langue était certes la même que la mienne, mais qui parlaient autrement que moi. Sans mots, sans la puissance du langage, il ne me restait que le corps à corps. J'étais là, livré à eux et on se croisait. On se soutenait depuis nos regards et eux, de leur côté, comprenaient bien mon impuissance dans ce Nouveau Monde qui m'entourait. Tous mes outils culturels ne servaient à rien, car j'étais confronté à d'autres stratégies de vie donc à d'autres façons d'être, face à un langage inconnu.

J'avais l'impression qu'ils me demandaient simplement deux choses, une capacité d'écoute et de regard. Il fallait, tout d'abord, que je les écoute, car ils parlaient beaucoup (des mensonges, des délires, des désirs, des peurs, des crimes), comme si la parole était le seul recours qui résistait à disparaître lorsque le corps n'est plus visible, mais ils émettaient également une autre demande, qu'il m'a fallu du recul pour comprendre, à savoir que je les rencontre en dehors de l'abri où je travaillais. Ils voulaient s'exprimer dans leur habitat, la rue. C'est dans ce lieu de passage qu'ils venaient discuter avec moi, dire aux gens que j'étais une connaissance, un ami.

Aujourd'hui, je comprends que la rue rend invisibles ceux qui font de ce lieu transitoire une habitation et dans cette invisibilité, la rencontre de nos regards était la seule chose qui soutenait notre dignité en tant que le fait d'être perçu, car ils existaient à nouveau dans la trame sociale du monde visible. Étant donné que je n'étais pas quelque chose d'invisible comme eux, j'avais l'impression de m'affranchir des frontières du visible en déracinant leur condition sociale si définie. L'attitude la plus profonde que je pouvais adopter à leur égard consistait à les voir malgré leur invisibilité et ils m'apprenaient que moi aussi, je portais bien un être sans-abri, un corps hors de l'abri, une vie exposée à la même adversité que la leur. Comme l'écrit Merleau-Ponty, « la vie humaine ne se joue pas sur un seul registre : de l'un à l'autre, il y a des échos, des échanges, mais tel affronte l'histoire qui n'a jamais affronté les passions, tel est libre avec les mœurs qui pensent de manière ordinaire, et tel vit apparemment comme tout le monde dont les pensées déracinent toutes choses »[24]. La fréquentation de l'invisible m'a permis de me confronter à un être solidaire pourtant muet qui s'exprime par ce « sentiment d'inexistence »[25] dont parle Fanon.

Or, être « sans abri » c'est vivre hors de l'abri de l'être, sans identité, sans papier, sans avoir aucun droit, et donc être dépourvu de toute ontologie susceptible d'assurer l'intégralité de l'existence, pourtant ce sont des corps dénudés dans toute leur fragilité

24. S, p. 387.
25. Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*. Paris, Éditions Points, 2015, p. 134.

qui configurent la vie humaine, car la vie résiste à cette onto-politique[26]. Cependant, c'est l'expérience de la vie qui est constituée au milieu d'une invisibilité latente, d'une précarité commune et partagée entre ceux qui sont opaques au cœur d'un monde d'êtres apparents. C'est bien ce qui émerge de l'invisibilité, de la vie privée de son existence car, c'est l'existence qui devient opaque en pleine rue. Ce sont des inaperçus. Cette expérience se rapproche de ce dont témoigne Frantz Fanon dans *Peau Noire, masques blancs*, « exprimer le réel est chose ardue. Mais quand on se met en tête de vouloir exprimer l'existence, on risque de ne rencontrer que l'inexistant »[27]. Comment est-il possible d'exister lorsque tout le monde te nomme préalablement comme non-existant ? Au fond, de quel vécu parlons-nous ?

Voir la latence des choses et des êtres n'était possible qu'en cessant d'utiliser le langage trop explicatif d'un jeune étudiant de philosophie. Ce silence a ouvert un écart entre nous et a permis que s'érige un autre monde dans lequel nous étions profondément complices et solidaires. Ce sont des êtres humains, des existences invisibles dans un monde qui traverse notre quotidien en silence, car malgré leur présence, nous ne les voyons plus à cause d'une vision trop habituée à nommer les autres. Ce constat nous amène à nous poser les premières questions de fond de ce travail, c'est-à-dire : Comment pouvons-nous voir ces êtres anonymes et invisibles à la pleine lumière du jour ? Comment saisir ce qui se cache au-delà de l'abri ? Comment pouvons-nous percevoir l'imperceptible ? Que se passe-t-il entre ces deux mondes du visible et de l'invisible que nous partageons ?

2) Dans la prison

Cette recherche s'articule sur une autre expérience. Dans le cadre de l'éthique, discipline d'un cours de philosophie que j'étais censé donner, en pensant au programme, j'ai éprouvé le besoin de commencer ce cours par une rencontre entre les étudiants et des personnes en situation de conflit avec la loi. J'ai donc organisé une visite à la prison de la Ville de Mariana dans l'État de Minas Gerais au Brésil, rencontre qui m'a profondément marqué. Après avoir fait l'objet d'une série de mesures de sécurité, et avoir écouté de la bouche du directeur de l'organisme pénitentiaire une série d'explications sur le fonctionnement de la prison, sur les types de détenus, le genre de crimes, d'infractions, etc., après avoir entendu les raisons analytiques et statistiques de ce qui composait le lieu, nous avons été mis en contact avec les prisonniers en vue d'établir un dialogue. Deux hommes avaient été choisis pour nous parler, un monsieur de 52 ans que nous appellerons ici Souza et un jeune homme de 25 ans que nous dénommerons João. Ils n'avaient plus de nom, n'étaient identifiables que par leur

26. Je voudrais parler d'une politique constituée sur la base de l'ontologie qui définit l'existence par l'ensemble de ce qui est attesté par la définition de ce qui est. Dans cette politique, du fait qu'il s'agit d'une manière de gérer et d'organiser le social, il n'existe que des êtres qui peuvent être représentés par quelque chose, ou quelqu'un d'autre. Il y a une politique de la substitution de l'existence concrète comme celle du corps par celle du papier, de la signature, de la parole.

27. *Ibid*., p. 134.

numéro d'écrou. Le Monsieur avait tué un homme qui voulait violer sa toute jeune fille, alors que le jeune homme était le chef d'une bande de trafiquants assez dangereuse de la région et, comme l'indiquait son casier judiciaire, il était accusé de plus de onze homicides. Monsieur Souza était un cas à part dans la prison, car il se sentait victime du hasard qui avait croisé sa vie et justifiait son acte en disant qu'il n'avait pas pu faire autrement, tandis que le jeune homme nous semblait appartenir de son plein gré au monde du crime. Cependant, ils étaient tous les deux égaux devant la loi.

Nous avons été frappé par le fait que João présentait ses assassinats, comme des actes banals. Il voyait la vie comme une lutte dont le but était, selon lui, de « faire pleurer la mère de quelqu'un ». Les mères pleurent lorsqu'un fils s'en va. S'il ne tue pas le fils de quelqu'un, c'est sa propre mère qui risquerait d'être en proie au chagrin. Telle était la façon inhumaine dont il décrivait sa vie selon une simplicité absurde. Il n'avait absolument pas peur, ni des gens, ni de la police, ni de la loi, et aucune situation n'était susceptible de l'affecter. Il savait tout, maîtrisait tout. Les horreurs qui sortaient de sa bouche contrastaient avec la douceur de son regard, la fragilité de son corps, son beau visage, sa jeunesse. L'horreur était dissimulée en son for intérieur.

En l'écoutant, nous nous sommes posé, tout simplement, la question de savoir ce qui subsistait d'humanité devant l'horreur et par où s'échappait le sens d'être humain. Au fond, nous voulions à tout prix comprendre ce qui nous humanise et se trouve en filigrane dans l'être humain, ce fil qui nous distingue les uns des autres, ce qui nous rend uniques et incapables de tuer autrui. Qu'est-ce qui interdit l'horreur consistant à être incapable de se reconnaître en tant qu'être humain ? On cherche à comprendre l'affirmation de Merleau-Ponty qui rappelle que « la chute n'est donc pas un accident, les causes ont des complices en nous »[28].

Cette expérience interroge sur ce qu'il y a d'inhumain chez nous. Étrangement, en écoutant les témoignages de ces deux personnes, on ne se sentait pas si loin, comme si quelque chose qui les portait aurait aussi pu nous porter. Ils ne sont pas ce que nous ne sommes pas, ils ne sont pas la négativité du monde. C'était comme si je rencontrais effectivement tous les êtres rejetés par la société et néanmoins cela exprimait quelque chose de plus vrai que ce qui nous compose en tant qu'êtres auxquels l'Etat de droit accorde toute la suprématie . Cela me rappelait, en effet, le texte où Jacques-Alain Miller nous explique qu'il a fallu la naissance de la psychanalyse pour annoncer le salut par les déchets[29]. Auparavant c'était le règne d'Hercule dans lequel il nous est donné de choisir le vice ou la vertu. Le choix de la société était celui de la vertu, de la forme idéale. Cette rencontre à la prison, nous montrait qu'il existe quelque chose dans l'expérience humaine qui échappe aux formes de la beauté et de l'idéalisation imposées par la voie commune pour laquelle la vertu est toujours l'expression de l'éthique. En

28. S, p. 47.
29. Jacques-Alain Miller, « Le salut par les déchets » *Mental*, n° 24, 2010, pp. 9-15.

réalité, nous avons rencontré lors de cette expérience les déchets de notre société, ce qui est tellement laid qu'il faut nous le cacher, comme s'ils représentaient la négation de ce qui nous constitue comme des sociétés civiles, alors que le texte de Miller m'indiquait le contraire. Il y avait à ce moment-là quelque chose qui pourrait nous sauver dans le sens décrit par Miller, selon lequel le salut est au-delà du symptôme une question de vérité. Sauver c'est donc revenir à cette vérité qui nous entremêle les uns aux autres.

Contrairement à ce que nous pouvons penser, au fur et à mesure que la rencontre se déroulait dans une communication informelle entre nous, ces hommes en conflit avec la loi, se montraient aussi comme des êtres communs qui partageaient avec nous une même expérience et l'on comprenait qu'il existait une sorte de latence entre nous. On se disait que de la même façon qu'ils pouvaient s'en sortir en retrouvant la vie en société, nous pouvions dégrader la nôtre. Entre nous il se passait quelque chose qui nous reliait et malgré l'énorme écart qui nous séparait nous demeurions des êtres semblables. On ne parle pas ici d'une empathie au sens d'un ressenti avec l'autre, mais d'une compréhension plus profonde qui interrogeait autrui et nous faisait nous rendre compte que nos vies s'appartenaient mutuellement. C'était comme si, de toute évidence, ces êtres déchus qui vivaient en prison faisaient vibrer en nous une humanité au-delà de celle constituée par la semi-divinité d' Hercule. Ainsi, comme le disait Merleau-Ponty, « il est l'être qui m'atteint au plus secret, mais aussi que j'atteins à l'état brut ou sauvage, dans un absolu de présence qui détient le secret du monde, des autres et du vrai. »[30]. Il nous semble qu'un retour à la question de la négativité à l'épreuve de la vie s'avère nécessaire pour comprendre les chemins qui forment notre sens de l'humanité.

3) D'ailleurs

Le troisième fait dont je voudrais parler ici et qui réside au fond de ce travail est l'expérience d'être étranger en France. Ce non-lieu émane du fait qu'étant moi-même brésilien, et vivant en France depuis quelques années, je suis à tout moment confronté à cette onto-politique qui parfois annule mon existence et me réduit à une essence préalablement définie par mes « origines ». Ce sont des apparences banales mais qui touchent et indiquent la façon dont nous constituons notre organisation socio-politique impliquée dans la question éthique dont nous voulions dégager la philosophie merleau-pontienne car toutes ces démarches publiques sont vécues par un corps et ce corps est là où nous trouvons le drame de l'onto-politique, c'est elle qui rend invisible le corps et le remplace par un terme quelconque. Elle remplace l'irremplaçable car ce corps sans papier, sans-abri, devient une sorte de revenant social. Dans cette expérience consistant à être étranger, c'est l'épreuve du *quasi* qui ressort dans la mesure où l'on est presque un être de droits, un quasi compatriote, un quasi sujet, alors qu'en réalité un corps n'a jamais presque faim, ou presque besoin d'un logement. Alors qu'il est parmi les gens,

30. S, p. 215.

un corps a besoin de choses assez concrètes sans lesquelles la vie devient insoutenable. L'effacement du corps dans une politique de la représentation est la clé pour faire de la morale un dispositif d'organisation sociale. Cela nous semble être tout l'inverse de ce chemin éthique que nous proposons.

Si j'introduis cette expérience comme ce lieu du non-lieu, ou bien un quasi-lieu, c'est pour affirmer que cette réflexion est l'expression de ce qui vient d'ailleurs. Ou alors, pour ne pas dire négativement ce que je ne suis pas, ou bien pour reprendre l'expression employée par Derrida[31], développée dans le documentaire réalisé par madame Fathy, je suis venu d'ailleurs, c'est donc la pensée d'ailleurs qui s'exprime au fil de ces pages.

En tant qu'étranger, je suis presque quotidiennement confronté à la question de l'origine et à celle de l'appartenance. Ces questions sont partout, dans toutes les démarches institutionnelles imposées par l'État, mais aussi lorsque je croise des inconnus à la boulangerie, ou des camarades au laboratoire, dès la perception du moindre accent lorsque je parle, la question est là, d'où est-ce que je viens ? Si dans mon cas, cette question est inoffensive, dans d'autres, elle révèle également que notre vie est coordonnée par le mythe de l'origine et cela nous parle d'une rationalité qui traverse nos vies et s'y entremêle. La réponse à cette petite question situe mon être dans le plan constitué par mon interlocuteur, de sorte que mon existence en vient à être celle qu'il représente, c'est-à-dire que je suis tombé dans l'inexistence. J'ai la chance que le Brésil soit dans l'imaginaire collectif un peuple aimable, ce qui, en général, ne me pose pas de problèmes particuliers, mais je me doute que ce serait différent si j'avais une autre origine. Or, la question de l'origine nous amène à poser la question de l'éthique, dans le sens où l'on réclame une société éthique, mais pour quelle origine ? Au fond, nous nous demandons ici comment il est possible de parler d'éthique dans un système où l'existence est effacée préalablement à son corps. Que reste-t-il de l'éthique lorsque le corps n'existe plus ? Quelle politique pour quel corps ?

Lorsque l'on est étranger, cette vulnérabilité est encore plus évidente car on ouvre une nouvelle temporalité dans laquelle l'absence de liens établis tout au long de la vie nous laisse tout seul avec le poids de la preuve de ce que nous sommes. C'est l'impératif de la preuve qui s'impose. Ces conflits qui ne constituent pas des questions abstraites, mais prennent un sens dans ma vie, c'est-à-dire dans l'organisation de mon être humain en engendrant des effets depuis la base d'une parole adressée à quelqu'un d'autre, ou même par rapport à tous les soucis concernant mes moyens de subsistance. Je dois être dans la logique de ce que je ne suis pas, ce qui est le signe concret de l'ontologie qui concerne l'ensemble de notre organisation socio-politique. En tant que corps je fais face à une société à laquelle mon existence est confrontée à la question ontologique depuis ma naissance. Il faut enregistrer ce que je suis et par conséquent, ce

31. Cf. Saafa Fathy, *D'ailleurs*. Documentaire, franco-égyptien, 2000.

que je ne suis pas. Cela signifie que dans un champ socio-politique, la question de l'ontologie s'articule à celle de l'éthique et c'est que peut-être dans cette articulation que le point de vue de Merleau-Ponty pourrait contribuer au débat sur notre vie commune.

Enfin, Jonas Mekas décrit bien cette expérience dont j'essaie de parler, lorsqu'il affirme dans son film intitulé *Lost, Lost, Lost*, "*Everything is normal, everything is very normal. The only thing is that you will never know what they think. You will never know, never, what an immigrant thinks, one afternoon in New York"*[32]. Si l'on parle d'éthique, c'est parce que ce corps étranger a faim, il a également besoin de dormir, respirer, jouir. Le corps rejoint le politique, de sorte que, si nous voulons retrouver les traces éthiques d'une politique du corps au profit d'une onto-politique, il va falloir réhabiliter l'ontologie par le biais de la condition d'être corps, celui qui a faim et qui meurt.

Ces trois cas dans lesquels on passe inaperçu (dans la rue, dans le droit et ailleurs) ne sont pas simplement des exemples anodins, mais ils résident au cœur de ce travail dans lequel l'écriture constitue une façon de recréer l'existence et la philosophie « n'est pas l'explicitation d'un être préalable, mais la fondation de l'être, (…) n'est pas le reflet d'une vérité préalable, mais comme l'art, une réalisation de la vérité »[33].

Dans une certaine mesure le but de ce travail est aussi de trouver ma propre voix dans la seule langue que je peux parler et qui pourtant n'est pas la mienne, alors que j'habite un corps étranger dans un pays qui ne sera guère le mien. Ces thèmes étaient là avant d'être des questions philosophiques, ils se situent entre nos liens existentiels, car « nous sommes ce nœud de relations »[34] qui se tisse entre nos mots, s'exprime dans notre politique, en s'accomplissant entre nous. On en revient alors à l'état d'être entre nous afin de comprendre ce qui fait le milieu dont nous surgissons.

Il convient également de ne pas oublier que la préface de la *Phénoménologie de la perception* nous signale que la tâche philosophique consiste à revenir à la « facticité », mais ce tout en ayant pour ambition de faire de la philosophie aussi bien « une science exacte » qu'un « compte rendu de l'espace, du temps, du monde « vécus » »[35]. Toute sa vie durant, Merleau-Ponty s'est évertué à articuler l'essence à l'existence en cherchant à opérer la jonction entre « l'extrême subjectivisme et l'extrême objectivisme »[36]. Le « vécu » n'est pas un privilège de l'homme privé, de l'individu, car, comme nous le savons, « la vérité n'habite pas 'l'homme intérieur' (*in te redi ; in interiore homine*

32. Jonas Mekas, *Lost, lost, lost*. Américain. date de sortie inconnue : «Tout est normal, tout est très normal. La seule chose est que vous ne saurez jamais ce qu'ils pensent. Vous ne saurez jamais, jamais ce qu'en pense un immigrant, un après-midi à New York ».

33. PhP, p. XV.

34. PhP, p. XVI.

35. *Ibid*.

36. *Ibid*.

habitat veritas Saint Augustin), ou plutôt il n'y a pas d'homme intérieur, l'homme est au monde, c'est dans le monde qu'il se connaît »[37].

II. Sur les traces de la perception

1) L'ancrage de la perception dans le projet philosophique de Merleau-Ponty

Nous ouvrons ce travail par la perception parce qu'elle demeure chez Merleau-Ponty l'ouverture irréductible de l'existence et le fil directeur philosophique qui envisage de « redéfinir les notions les mieux fondées, d'en créer de nouvelles, avec des mots nouveaux pour les désigner, d'entreprendre une vraie réforme de l'entendement »[38]. Ce philosophe entremêle philosophie de l'existence, phénoménologie et ontologie au travail de la voie perceptive. Nous suivons l'hypothèse selon laquelle la perception opère un renouvellement de l'entendement qui comprend indirectement un renouvellement ontologique, celui de l'être brut ou sauvage, ce qui nous amène à reposer la question de l'éthique face à ces nouvelles approches de l'entendement.

Cette nouvelle manière de concevoir l'être horizontal apporte à sa philosophie une fonction indirectement éthique, car tout être s'éprouve dans cette expérience sauvage qui nous lie les uns aux autres et entremêle nos corps.

Nous sommes en quête de la sagesse pratique de la vie qui, d'un côté, nous engage dans un rapport charnel avec les autres et le monde, et, de l'autre, s'établit à travers une sorte de grammaire du corps dont l'expérience est celle d'un être ouvert à l'indétermination du monde. C'est alors à travers la grammaire du corps que nous voudrions retrouver les enjeux nécessaires pour rendre un corpus social effectivement éthique. Dans ce cadre, la perception permet de concevoir l'existence depuis son ouverture au monde en nous apprenant cette poétique du monde qui engage moi et autrui dans une complicité charnelle avant d'être un en-soi et un autre pour-soi. Le programme merleau-pontien constitue, selon notre entendement, une refonte de l'entendement, ce qui est annoncé dans les esquisses du texte aujourd'hui connu sous le titre *Le visible et l'invisible*.

Ce qui ouvre ce chapitre porte précisément sur la foi perceptive qui sera, selon notre hypothèse, une notion clé afin de saisir l'articulation entre l'ontologie et l'éthique ; néanmoins, pour l'instant, nous nous concentrons sur la compréhension des enjeux de la perception chez Merleau-Ponty.

2) Le parricide d'une pensée sans racine

Afin de bien comprendre la puissance d'un tel projet de refonte de l'entendement, il faut pénétrer dans le contexte d'où émerge le premier sens de la perception chez

37. *Ibid*.
38. VI, p. 17.

Merleau-Ponty. Il est lié à un questionnement ancien du philosophe qui cherche à comprendre le rapport entre l'âme et le corps. Ce sujet traverse sa pensée et bien qu'il revête différentes formes au fil de ses écrits, il demeure toujours au centre de la question philosophique merleau-pontienne, car non satisfait des réponses jusqu'alors établies par la philosophie, il va constater que la perception peut faire la jonction entre l'âme et le corps sans réduire un terme à l'autre et ainsi, penser à nouveaux frais la constitution humaine.

Ainsi, une première réponse se dessine à partir d'un refus de la distinction catégorique entre l'âme et corps établie par la tradition cartésienne. On remarque que ce *scénario cartésien*[39] a émergé d'un désaccord face à la position philosophique de Léon Brunschvicg[40], dont il dit,

> Un homme comme Léon Brunschvicg était cartésien ; il admettait donc entre l'esprit et le corps une distinction catégorique, qui était la distinction de ce qui est la conscience et de ce qui est la chose, l'existence comme chose et l'existence comme conscience étaient opposées l'une à l'autre comme l'enseigne Descartes, tout le monde le sait.[41]

La philosophie de la perception se déroule, dans un premier temps, sur ce fond critique dont le but est de dépasser une philosophie qui a rompu le lien entre l'âme et le corps. Elle apparaît alors comme un lien, une façon de comprendre la disjonction humaine par la disjonction elle-même. À cela s'ajoute le fait qu'elle vient dénoncer les limites de la pensée de Brunschvicg qui conçoit la philosophie comme « l'activité intellectuelle prenant conscience d'elle-même, voilà ce que c'est que l'étude intégrale de la connaissance intégrale, voilà ce que c'est que la philosophie »[42]. Ainsi, la philosophie de la perception ne sera plus, comme le prévoyait Brunschvicg, une activité purement intellectuelle.

Au fond, la critique merleau-pontienne s'érige contre le mythe de la représentation qui écarte l'homme du monde, l'esprit du corps en imposant à la structure humaine une séparation non conciliable, car « lorsque l'esprit réfléchit sur sa vraie nature, il s'aperçoit seulement comme pure conscience », c'est-à-dire qu'un esprit ne voit que des esprits et que dans ce cadre il n'a plus d'existence puisque tout est réduit à cette vérité

---

39. Cf. Emmanuel de Saint Aubert, *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2005.

40. « La philosophie de l'existence », in *Dialogue*, vol. V, n° 3, 1966, pp. 307-322. Transcription d'une conférence de Merleau-Ponty à la Maison canadienne de la cité universitaire de Paris, le 14 avril 1959, télédiffusée le 17 novembre 1959 dans l'émission Conférence de Radio-Canada. Repris dans *Parcours deux 1951-1961*, Lagrasse, Verdier, 2000, pp. 247-266 : « Vers 1930 quand je finissais mes études de philosophie (…) la plus importante des pensées philosophiques de l'époque en France était celle de Léon Brunschvicg. (…) Il était, parmi nous étudiants, absolument célèbre et à bon droit, non pas tellement peut-être à cause de la philosophie qu'il défendait et qu'il nous enseignait, mais à cause de sa valeur personnelle qui était extraordinaire. (…) C'était un homme de premier ordre, non pas tellement, encore une fois, par les conclusions de sa doctrine que par son acquis personnel et son talent personnel qui étaient considérables. (…) Brunschvicg nous transmettait l'héritage de l'idéalisme tel que Kant l'avait compris. (…) C'était, à travers Brunschvicg, avec Kant et avec Descartes que nous faisions connaissance (…) il faut bien le dire, le contenu de cette philosophie était assez maigre. » (pp. 249-250/308-309).

41. Maurice Merleau-Ponty, *Entretiens avec Georges Charbonnier et autres dialogues, 1946-1959*, Lagrasse, Verdier, 2016, p. 421.

42. Léon Brunschvicg, *La modalité du jugement*, Paris, F. Alcan, 1897, p. 5.

attestée par la présence de l'esprit à l'esprit. Il n'existe plus de lien entre les êtres, car le « lien de la pensée (est) avec elle-même »[43].

Cette coupure entre l'âme et le corps engendre des effets secondaires au-delà de la philosophie, ils structurent notre rapport à la nature, au corps, aux autres, car au fond, il s'agit bel et bien du « lien de la pensée avec elle-même ». Ici, l'altérité, y compris la nature, devient un pli du moi qui pense, elle n'existe plus par elle-même et tout ce qui est hors de la pensée devient non-existence. Il n'est pas possible d'être autrui sans qu'il soit la pensée d'autrui, un pour moi qui pense aussi pour-soi, c'est-à-dire que le philosophe nous incite à trouver ce qui résiste à l'inspection de l'esprit et ne se dissout jamais face à ce que nous pensons, il cherche ce reste, ce qui résiste, ce qui ne se réduit jamais à notre regard et demeure un autre. Il faut trouver d'où vient cette résistance d'être au-delà d'un pur pour moi.

> Ce qui décidément porte le monde ce n'est pas un substrat d'existence, mais une norme de vérité (…) au lieu de concevoir l'univers de la science sur le modèle que fournit une représentation statique de l'univers perçu, il convient bien plutôt de projeter sur le processus inconscient de la perception la lumière que fournit l'analyse claire et distincte du développement de la science. [44]

Chez Merleau-Ponty, la perception agite ce trou épistémologique de la philosophie qui nie la vérité du monde pour le retrouver comme « une norme de vérité » placée hors du monde. À travers la perception, le philosophe cherche la vérité autrement, ce qui est associé à une autre conception de la subjectivité. Attaché au corps, le sujet ne s'y réduit pas. De plus, il faut que quelque chose existe hors du corps, en tant que corporéité vouée au monde, pour que cette chose soit perçue comme telle. La perception dépend du corps, mais aussi du monde perçu, elle se joue entre le monde et le moi-corps. Elle est un fond qui fait de notre existence une expérience vouée au monde d'où tous les actes se détachent.

> La perception n'est pas une science du monde, ce n'est pas même un acte, une prise de position délibérée, elle est le fond sur lequel tous les actes se détachent et elle est présupposée par eux. Le monde n'est pas un objet dont je possède par-devers moi la loi de constitution, il est le milieu naturel et le champ de toutes mes pensées et de toutes mes perceptions explicites, la vérité n' « habite » pas seulement l' « homme intérieur », ou plutôt il n'y a pas d'homme intérieur, l'homme est au monde, c'est dans le monde qu'il se connaît. Quand je reviens à moi à partir du dogmatisme de sens commun ou du dogmatisme de la science, je trouve non pas un foyer de vérité intrinsèque, mais un sujet voué au monde.[45]

Ce passage de l'avant-propos de la *Phénoménologie de la perception* nous semble constituer une réponse à l'idée de Léon Brunschvicg selon laquelle la conscience fournit la lumière claire et distincte de la science. Merleau-Ponty se propose alors de travailler sur « ce problème de l'esprit avec ce qui n'est pas lui ; comment les rendre

43. *Entretiens*, *op. cit.*, p. 422.
44. Léon Brunschvicg, *Les âges de l'intelligence*, Paris, F. Alcan, 1934, p. 138.
45. PhP, p. V.

compréhensibles, comment les rendre pensables »[46]. Il revient donc au concret, à la matière, sans pour autant être un matérialiste. Ce scénario critique envers la philosophie du sujet fait que la perception prend sa forme comme une réponse première à la psychologie dans *La structure du comportement*, notamment contre le béhaviorisme qui, selon Merleau-Ponty[47], va considérer le comportement humain depuis son extérieur ; puis, dans un second moment, dans la *Phénoménologie de la Perception,* de manière plus ample que dans le premier texte, le philosophe prolonge son hypothèse selon laquelle la perception accomplit « le lien invisible entre l'âme et le corps »[48].
Ainsi, pour penser ce fond sur lequel l'existence se déroule, Merleau-Ponty se sert de la *Gestalttheorie*, courant psychologique qui cherche à décrire la forme extérieure. La quête de ce qui assure l'ensemble, une sorte d'unité du monde, passe ici du rapport causal sujet-objet à un autre entre figure et fond, à un rapport de configuration. Son intérêt pour la *Gestalttheorie* porte en particulier sur « cette description qui est véritablement du niveau du vécu et qui n'est pas de l'ordre de l'esprit, au sens cartésien. »[49].

3) Un lien vital : l'âme et le corps

Nous savons qu'au cours de l'histoire de la philosophie, a prévalu le rapport entre le corps et l'esprit, qui constitue la formation de la vie, notamment de la vie humaine. Le lien entre l'âme et le corps s'avère vital pour l'expérience humaine, qui saisit et comprend ce lien sans le nier. En restituant à la perception son rôle de mécanisme d'entrelacement entre ces deux axes de l'existence, Merleau-Ponty introduit un double volet à l'intérieur de la vie, dont l'un est envisagé entre le corps et l'esprit et l'autre s'ouvre à l'extérieur comme un être sensible. L'expérience humaine devient éminemment perceptive, c'est-à-dire que la structure humaine se constitue non seulement intrinsèquement en tant que rapport entre le corps et l'esprit, mais doit aussi être comprise dans son ouverture à l'extérieur de soi. La vie comporte donc une double face, celle du passage entre corps et esprit et celle de l'insertion corporelle dans un extérieur. L'entendement s'opère dans ce double mouvement puisque la vie est doublement fissurée, depuis son intérieur et son extérieur, de sorte que l'existence ne s'accomplit que dans cette disjonction perceptive et qu'à ce titre, elle ne sera jamais l'inspection d'une conscience du monde car elle est hantée par une extériorité qu'elle ne possède jamais.

Il faut replacer dans ce cadre l'intention philosophique merleau-pontienne qui n'est pas la simple compréhension du rapport conscience-monde comme, par exemple, il le disait dans *La structure du comportement*, dont l'objectif consiste à « comprendre le

46. *Entretiens*, *op. cit.*, p. 422.
47. Cf. *Entretiens*, *op. cit.*, p. 422.
48. *Ibid.*, p. 424.
49. *Ibid.*, p. 425.

rapport entre la conscience et la nature »[50]. Il s'agit d'une fente qui concerne une nature elle aussi complexe. Selon Merleau-Ponty, en oubliant l'intentionnalité perceptive vouée à la nature qui, depuis son ouverture entrecroise âme et corps, l'on risque de concevoir une conscience dépourvue de corps, ou encore de comprendre le corps à la lumière de la conscience, ce qui nous semble incohérent par rapport à sa proposition.

Merleau-Ponty cherche à se sortir des pièges de la conscience, de sorte que la perception replace le corps au sein de ce rapport et établit en lui une fonction primordiale d'entrelacement entre la disjonction perceptive et celle de la nature. La conscience ne sera jamais un vecteur dans le corps, ni le corps une adaptation de la conscience de quiconque. Cette articulation nous engage à trouver une autre manière de comprendre la compréhension elle-même, c'est-à-dire qu'il faut saisir d'une nouvelle façon le rapport entre conscience et nature pour le comprendre au sens merleau-pontien. Il y a un corps et cela change tout.

C'est une réflexion qui touche le monde, les autres, car elle configure le tableau du vivant par le biais perceptif. Il s'agit bel et bien d'une philosophie de l'incarnation d'un être horizontal qui se réalise dans cette double ouverture, depuis l'immersion du corps dans le monde. Une vie est là depuis son animation corporelle et c'est à partir de cette dernière que Merleau-Ponty nous propose de comprendre le lien qui nous institue en tant qu'êtres humains[51].

La perception est donc inséparable de la question du corps, elle réhabilite le sensible, que la pensée moderne avait oublié et soumis à l'impératif de la conscience, de l'esprit, ou de la pure matérialité. Mais, elle réhabilite aussi l'être du sensible. Le corps est notre engagement vital dans et depuis le sensible est travaillé par l'être, il s'agit de le concevoir autrement que comme l'enveloppe de quiconque. L'expérience d'être corps touche l'intégralité de notre manière d'exister en exigeant un nouvel entendement de ce

---

50. SC, p. 1.

51. « Être et Avoir », compte rendu d'*Être et Avoir* de Gabriel Marcel, in *La Vie intellectuelle*, 8e année, nouvelle série, tome XLV, 10 octobre 1936, pp. 98-109 ; repris dans *Parcours 1935-1951*, Lagrasse, Verdier, 1997, pp. 35-44. « Tout se passe comme si le sens commun et les philosophes avaient longtemps pris pour type et idéal de la connaissance humaine notre contemplation des objets inanimés, des choses indifférentes, et qui ne nous touchent pas. Quand, de ma fenêtre, je regarde des hommes qui marchent dans la rue, "je ne manque pas de dire que je vois des hommes (...) ; et cependant que vois-je de cette fenêtre, sinon des chapeaux et des manteaux qui peuvent couvrir des spectres et des hommes feints qui ne se remuent que par ressorts. Mais je juge que ce sont des hommes et ainsi je comprends, par la seule puissance de juger qui réside en mon esprit, ce que je croyais voir de mes yeux" [Descartes, IIe *Méditation*, A.T., IX, p. 25]. Ma perception des autres hommes se laisse donc analyser en deux éléments : ce qui est proprement vu, des vêtements, les contours du corps, une carapace humaine, que Descartes ramènerait sans doute à un ensemble de taches colorées et de lignes et, d'autre part, un jugement par lequel je confère à ces données inertes une signification vivante. Tournons-nous maintenant vers la connaissance du corps propre et interrogeons les psychologues du XIXe siècle. Ils nous diront que notre corps est un ensemble de sensations visuelles, tactiles, qui se distingue des corps étrangers par plusieurs caractères : cette masse de sensations privilégiées m'est constamment donnée, elle s'accompagne d'impressions affectives particulièrement vives. Et ces caractères spéciaux donneront lieu à un jugement par lequel je circonscris mon corps. En un mot, dans les deux cas, on s'est habitué à partir d'un certain type de connaissance considéré comme normal : la contemplation d'un ensemble de qualités, de caractères épars, insignifiants ; en face de ces données, de ce spectacle, on pose un sujet qui les interprète, les comprend, qui n'est par suite qu'une pure "puissance de juger", un "Cogito". Et comme cette analyse s'applique très aisément à la connaissance scientifique, les philosophes s'assureront que toute connaissance est un dialogue entre un "sujet" et un "objet" au sens qui vient d'être défini. » (pp. 35-36/98-99)

que signifie être humain. Afin de restituer l'être sur lequel le sensible peut surgir sans être seulement un rien, une négativité, il fallait réhabiliter le sensible en tant que manifestation privilégiée de la vie, puisque le corps engendre le monde et est également fait de lui. En tant que sensible, il est constitué de sensibilité, comme vision, il est également vu de sorte que la réversibilité soit sa manière d'adhérer au sensible. Le corps ne s'adapte pas à une certaine philosophie, pas plus qu'il ne devient un être au fil de ses actions au cours de l'histoire, car le corps, tout à la fois adhère et se disjoint du sensible dont il est fait. Il est une interrogation continue au cœur de ce réseau sensible dont la philosophie fait l'expérience. Ainsi, d'une certaine manière, la perception renverse la philosophie en tant qu'activité purement intellectuelle parce qu'elle joue comme le corps au croisement du sensible et qu'en cette qualité elle est dans un état de commencement perpétuel étant donné qu'il y a toujours des choses qui se composent entre nous, des choses à toucher, à sentir, car il existe une vivacité du sensible qui s'enchevêtre avec la vivacité du corps qui le comprend. C'est donc à partir de cette structure que la question de l'ontologie commence à surgir dans la philosophie de Merleau-Ponty.

Il est probable que Bergson[52] ait sensibilisé Merleau-Ponty à une philosophie concrète, aux données immédiates de la conscience du fait qu'il n'était pas un idéaliste, et qu'il comprenait que nous nous saisissons par la durée et non par l'analyse de la pensée[53]. Mais, il se peut aussi que Gabriel Marcel ait joué un rôle important dans la branche existentielle de la perception chez Merleau-Ponty. Cette philosophie qui existait en France entre les années 30 et 40 « dépasse beaucoup la simple émergence d'un nouveau thème d'analyse, c'était vraiment une nouvelle façon de penser que celle qui nous était proposée quand on nous disait qu'il fallait considérer la philosophie comme mystère et non pas comme problème. »[54]. C'est dans le cadre d'une « nouvelle façon de penser » que Merleau-Ponty compose sa propre philosophie. Il nous explique cette double couche de sens donnée par la pensée et celle du non-sens à l'intérieur perceptif du corps qui est organisé par l'acte perceptif lui-même. La perception est une façon muette d'apprendre le sens du monde, cette « étrange connaissance » qui bouleverse les concepts, y compris la philosophie elle-même, qui est désormais confrontée au sens du mystère. Il affirme que

---

52. « Cette longue analyse était nécessaire pour montrer qu'une réalité qui se suffit à elle-même n'est pas nécessairement une réalité étrangère à la durée. Si l'on passe (consciemment ou inconsciemment) par l'idée du néant pour arriver à celle de l'Être, l'Être auquel on aboutit est une essence logique ou mathématique, partant intemporelle. Et dès lors, une conception statique du réel s'impose : tout paraît donné en une seule fois, dans l'éternité. Mais il faut s'habituer à penser à l'Être directement, sans faire un détour, sans s'adresser d'abord au fantôme de néant qui s'interroge entre lui et nous. Il faut tâcher d'ici de voir pour voir, et non plus de voir pour agir. Alors, l'absolu se révèle très près de nous et, dans une certaine mesure, en nous. Il est l'essence psychologique, et non pas mathématique ou logique. Il vit avec nous. Comme nous, mais, par certains côtés, infiniment plus concentré et plus ramassé sur lui-même, il dure. » (Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, P.U.F., 1907, p. 298).

53. Cf. *Parcours II*, p 252.

54. *Parcours II*, p. 256.

> Dans le monde sensible précisément nous avons affaire à une étrange connaissance. Je considère ma connaissance du monde en effet comme tout à fait paradoxale, en ce sens qu'elle m'apparaît toujours déjà faite au moment où j'y fais attention. Quand je réfléchis, quand je fais attention, mon regard intérieur se porte sur ma perception des choses. Cette perception elle est déjà là et ainsi, n'est-ce pas, l'on peut dire que, dans la perception effective et concrète du monde, je suis moi, moi qui parle, moi sujet, je suis déjà pris dans le jeu au moment où je commence à essayer de comprendre ce qui se passe. C'est donc le modèle du monde sensible qui avait servi ici. Mais enfin, cette philosophie, par sa manière de procéder, dépassait beaucoup la simple émergence d'un thème d'analyse, c'était vraiment une nouvelle façon de penser que celle qui nous était proposée quand on disait qu'il fallait considérer la philosophie comme mystère et non pas comme problème.[55]

Merleau-Ponty pousse plus loin le sens de la perception, c'est-à-dire que, selon lui, elle est capable de capter un sens dans le monde, de se comprendre dans cette double ouverture, il s'agit aussi d'une sorte d'intelligence. De plus, il y a aussi toute la question autour du rapport à autrui que cette philosophie passe à nouveaux frais « Car, mes relations avec autrui ne sont pas telles que je puisse affirmer, postuler immédiatement que ce qui est vrai de moi est vrai de lui »[56], mais elle nous situe dans une vérité du monde qui nous précède et nous traverse.

Il apparaît ici une rupture entre le passage de moi à l'autre qui semblait simple dans les philosophies de la conscience. Cette relation moi-monde-autrui devient problématique dans la mesure où autrui est l'inconnu que je vois, mais que comme moi, il semble avoir accès à un être depuis son intérieur. Nous partageons un être commun, celui qui nous permet de posséder une intelligibilité commune.

Alors, « comment est-ce que je sais qu'il y a d'autres êtres pensants tout à fait comparables à moi, puisque je ne les connais que du dehors, tandis que moi je me connais du dedans ? »[57]

Or, si d'un côté, la perception figure comme un tournant de la pensée rationaliste, de l'autre, elle affirme les enjeux de l'existence, en constituant la jointure vécue entre le sensible et l'intelligence. N'oublions pas que toute l'existence s'engage dans la moindre perception, par la perception c'est aussi toute une philosophie de l'existence qui se déroule, voire même une philosophie de la vie. Comme l'explique Emmanuel de Saint Aubert,

> Épreuve de la réalité, la perception est un mode fondamental d'ouverture et d'être à ce qui est. Être à ce qui existe, et l'être avec son corps – « avant d'être raison l'humanité est une autre corporéité » (Natu, 269) –, dans une épreuve de la consistance des choses qui commence dès l'intelligence sensori-motrice, en deçà de la représentation et du langage. Être à ce qui est à partir d'un corps qui pour cela sort de lui-même, dans l' « extase de l'expérience » (PhP, 85) : être à ce qui est par un corps qui existe, s'ouvrir à ce qui existe en existant, dans « le mouvement profond de transcendance qui est mon être même » (PhP, 432, cf. aussi 423, 491). L' « existence » est ainsi à la

55. *Entretiens*, *op. cit.*, p. 256.
56. *Parcours II*, p. 256.
57. *Ibid.*

> fois « objet » et « sujet » de la perception – « nous substituons, comme sujet de la perception, à la conscience l'existence, c'est-à-dire l'être au monde à travers un corps » (PhP, 357).[58]

En oubliant cette dimension existentielle intrinsèque à la perception, nous risquons de faire une lecture excessivement phénoménologique de Merleau-Ponty qui débouchera sur une notion aussi bien de corps que de conscience vidés de toute la vivacité que cette intelligibilité perceptive veut nous apporter. Par le biais de la perception, nous entamons une appréhension du sens qui rend les concepts classiques de conscience dépourvus de cette signification profonde qui est l'épreuve de la vie. Bref, en tant que philosophie existentielle, la philosophie de la perception limite la compréhension d'une conscience, notamment husserlienne, incarnée dans un corps. Nous sommes dans un autre registre, celui du contact, de l'articulation entre des termes différents.

4) Sur le fil de l'existence

Cette phénoménologie de la perception est également une « philosophie existentielle ». Merleau-Ponty explique assez clairement ce qu'il comprend par la philosophie dans un article publié en 1945, dans les mêmes années que la *Phénoménologie de la perception*. Selon lui,

> Une bonne part de la philosophie phénoménologique ou existentielle consiste à s'étonner de cette inhérence du moi au monde et du moi à autrui, à nous décrire ce paradoxe et cette confusion, à faire voir le lien du sujet et du monde, du sujet et des autres, au lieu de l'expliquer, comme le faisaient les classiques (…). La philosophie contemporaine ne consiste pas à enchaîner des concepts, mais à décrire le mélange de la conscience avec le monde, son engagement dans un corps, sa coexistence avec les autres.[59]

Comprendre l'inhérence du moi au monde et du moi à autrui est désormais la tâche philosophique. C'est précisément ce que la pensée de la clarté a effacé en nous livrant, par conséquent, un monde dénué de contact, sans mélange, sans empiétement, sans promiscuité. Or, lorsque l'on évoque l'inhérence, la subtilité nous oblige à penser que le lien entre les êtres ne constitue pas une réponse à la disjonction mentale de la philosophie moderne au sein de laquelle l'inhérence est réservée à l'unification conceptuelle, c'est-à-dire qu'elle voit un engagement premier entre les êtres auquel nous n'avons pas pensé radicalement. La philosophie cherche alors à comprendre « l'inhérence du moi au monde et du moi à autrui » par le biais de ce mélange primordial qu'est le sens perceptif, et nous savons qu'envisager cela ne constitue pas un exercice réflexif, mais une posture existentielle qui passe forcément par l'expérience du corps vécu, incursion sans laquelle le corps risquerait d'être un objet quelconque devant une perception qui demeurerait en réalité la conscience. Comme l'explicite Emmanuel de Saint Aubert,

---

58. Emmanuel de Saint Aubert, « L'épreuve de la réalité. Merleau-Ponty et la perception », in *Études phénoménologiques – Phenomenological Studies,* vol. 4, « Perception Reconsidered 75 Years after Merleau-Ponty's Breakthrough », Peeters, 2020, p. 27.

59. SNS, pp. 74-75.

> Merleau-Ponty développe « ce que nous appelons l'existence » par le pôle majeur de sa propre pensée, à savoir l'existence comme vie perceptive (qui est le « mode fondamental de notre relation avec l'être ») comme empiétement et précision épistémologique (« implication d'une pensée qui, en fait se précède toujours, est toujours au-delà d'elle-même »), et comme « présence charnelle de la chose ».[60]

Ainsi que nous le constatons, la perception engage l'existence comme « l'être au monde à travers un corps »[61], la critique envers les idéalismes français s'érige par le biais de l'existence corporelle dans un rapport au sensible, mais aussi à l'être que touche l'intégralité de l'expérience vécue. L'existence apporte à cette corporéité l'irréductibilité au-delà de la perception. La perception nous ouvre au monde et à cette négativité qui nous contourne. Elle se construit en étant entremêlée dans ce commerce de l'homme à l'être et de l'homme à l'homme, de sorte que cette expérience atteste la vivacité du monde, car le sens s'apprend par l'attestation entre ces vécus. Ainsi, pour comprendre ce rapport entre les êtres humains, il convient également de saisir le déroulement de l'existence dans son rapport à l'être.

Si nous commençons par explorer le sens de la perception chez Merleau-Ponty, c'est parce qu'elle nous semble être le fil conceptuel par lequel le philosophe tisse sa pensée tout au long de sa production philosophique et du fait que, par cette esthésiologie, nous pouvons saisir l'ontologie et finalement comprendre le rapport entre les êtres, ce tissu humain dont l'humanité est faite, de sorte que « dans notre manière de percevoir est impliqué tout ce que nous sommes »[62]. Comprendre passe donc par l'intelligibilité perceptive qui est chez Merleau-Ponty existentielle, ce qui implique de dire que se connaître n'est pas l'affaire de la conscience qui s'interroge, mais du corps qui, au contact du monde, dévoile le sens d'être monde.

Si, chez Merleau-Ponty, d'un côté, la perception relie tout un ensemble épistémologique, de l'autre, elle est la piste privilégiée pour établir une philosophie liée à l'expérience corporelle qui d'ailleurs se reflète dans la politique, le social, l'histoire. Dans ce cadre, la perception nous livre un relevé du primat de la vie, raison pour laquelle nous privilégions la piste consistant à suivre cet environnement que dessine l'écologie philosophique de Merleau-Ponty selon laquelle « autrui existe comme les choses perçues : l'amour joue comme la perception »[63].

Nous cherchons donc à comprendre notre façon d'être avec les autres à travers cet amour-perception qui nous ouvre et institue notre « être avec », c'est la complicité issue d'un partage du même être dont la perception est une intelligence érotique capable de comprendre notre insertion commune dans la vie.

---

60. Emmanuel de Saint Aubert, *Le scénario cartésien*, *op. cit.*, p. 80.
61. PhP, p. 357.
62. MSME, p. 46.
63. Mexico I [143](II5).

5) Percevoir, une première approche de la vérité

Chez Merleau-Ponty, la perception n'est pas une simple sensation, une réponse du corps au monde sensible, elle ne se réduit pas au contact du sensible par les cinq sens du corps. Elle n'est pas non plus un psychisme caché derrière la sensation, de sorte qu'un sujet soit dissimulé derrière le corps en faisant de la perception juste un passage entre un intérieur et un extérieur qui perçoit le monde, mais un moi-perceptif d'un bout à l'autre de la vie. Elle ouvre l'expérience humaine au monde étant donné que « l'homme perçoit comme aucun animal ne le fait »[64]. Cette vie perceptive est propre aux êtres humains étant donné leur propre constitution physique unique, car percevoir implique toujours toute la constitution corporelle. Il s'agit bel et bien de l'ouverture de la vie à son environnement[65].

Cette relation entamée par la perception est loin d'être une communication exclusivement consciente. Il s'agit d'un rapport entre les êtres existants, d'un rapport vivant entre les êtres, lancé dans l'indétermination qui nous compose et compose le monde. Nous pouvons même parler d'un rapport écologique entre les vivants, car il s'agit de l'être en relation depuis la vie et avec les vivants. Il affirme ainsi que « La structure esthésiologique du corps humain est (...) une structure libidinale, la perception, un mode de désir, un rapport d'être, non de connaissance ». La perception restructure donc ces deux catégories fondamentales que sont la vérité et la subjectivité. Etant donné que l' « on entend par perception l'acte qui nous fait connaître des existences »[66], celle-ci n'est pas seulement un contact entre le corps et le monde, mais également une connaissance du monde. Ce rapport est distinct de celui existant entre consciences, c'est donc ce corps-ci qui se met en contact avec l'autre et, dans sa vulnérabilité et sa précarité, prend sa forme dans un rapport avec un autre corps vulnérable et précaire. Nous utilisons le terme « vulnérable » parce que tout corps risque d'être anéanti par la mort. La perception nous ouvre donc à un rapport délicat dans lequel n'est pas exclue la précarité d'un corps qui meurt. Or, si la perception est connaissance du rapport entre les existences, elle est aussi une intelligibilité depuis cette précarité corporelle, où connaître consiste aussi à comprendre la précarité que nous éprouvons en tant que corps, de sorte qu'un sens éthique soit aussi perceptible entre nous. D'ailleurs, on oublie souvent que chez Merleau-Ponty la perception engage l'intelligibilité dans une approche érotique, amoureuse ou ce qu'il appelle « la réalité Trans phénoménale de l'amour »[67]. Cet effort traverse plusieurs phases de son écriture et nous y reviendrons en détail au fil de ce travail afin de comprendre dans quelle mesure le rôle érotique de la perception est susceptible de nous ouvrir à un rapport de compassion entre les êtres.

---

64. PPCP, p. 68.
65. Cf. PhP, p. V, passage cité *supra*.
66. SC (ouvrage achevé fin 1938), Paris, P.U.F., 1942 ; « Quadrige », 1990, p. 240. « La perception, comme connaissance des choses existantes » (p. 228).
67. IP, p. 92/[35](27).

Claudel[68] nous fournit une clé de lecture de ce nouvel entendement proposé par Merleau-Ponty, d'une perception qui touche l'ensemble de notre être en nous ouvrant tout à la fois au sensible et à ce qui n'est pas sensible, à une profondeur existentielle. C'est précisément grâce à cette double ouverture que cette dernière s'accomplit en nous comme une intelligence capable de saisir la vérité qui ne se réduit pas à celle de l'entendement . Voici ce qu'explique Claudel à ce propos :

> Je pense que l'idée fondamentale de cet ouvrage est assez simple et qu'il n'est pas impossible de le résumer en très peu de mots. J'ai toujours été frappé par le fait que la connaissance proprement dite, c'est-à-dire la perception de l'influence extérieure, soit par l'organe des sens, soit par celui de l'intelligence, n'était pas le résultat d'une faculté particulière, mais de l'être tout entier. Il y a une tendance professorale qui consiste à vouloir séparer complètement les différentes facultés humaines. Il y a l'imagination, il y a la mémoire, il y a la volonté, il y a l'intelligence, et on dirait que ces facultés occupent chacune un petit compartiment et n'ont, l'une avec l'autre, que des relations, si l'on peut dire, "mondaines", officielles, mais qu'elles peuvent opérer séparément. Je trouve que cette idée-là est absolument fausse, je trouve qu'il n'y a aucune faculté humaine qui soit isolée et séparée des autres et qui puisse fonctionner sans que toutes les autres soient intéressées. (...) L'être humain est total (...) je dis que les relations avec l'extérieur ne sont pas l'ouvrage d'une seule faculté, qu'elles sont l'ouvrage de l'être lui- même. C'est l'être lui-même qui, par une espèce de contact, un peu comme ce que les physiologistes remarquent chez les amibes est en relation avec les différents objets au milieu desquels il se trouve et en tire un profit ou, selon le mot habituellement employé, une connaissance. [69].

Ce passage de Claudel fait écho à celui-ci de Merleau-Ponty,

> Nous expérimentons en ces termes que l'expérience de la perception nous remet en présence du moment où se constituent pour nous les choses, les vérités, les biens, qu'elle nous rend un logos à l'état naissant, qu'elle nous enseigne, hors de tout dogmatisme, les conditions vraies de l'objectivité elle-même, qu'elle nous rappelle les tâches de la connaissance et de l'action. Il ne s'agit pas de réduire le savoir humain au sentir, mais d'assister à la naissance de ce savoir, de nous la rendre aussi sensible que le sensible, de reconquérir la conscience de la rationalité, qu'on perd en croyant qu'elle va de soi, que l'on retrouve au contraire en la faisant apparaître sur un fond de nature inhumaine.[70]

Merleau-Ponty met en avant cette rationalité qui saisit la naissance des choses, de sorte que la connaissance en cours de développement par le biais perceptif pourrait se marier à l'idée de naissance en passant d'une simple connaissance à une co-naissance. Cela pourrait aussi dialoguer avec les racines grecques de la pensée socratique dans les dialogues de Théétète où la tâche philosophique est celle consistant à faire parvenir au monde les idées par la μαιευτική / maieutikḗ, c'est-à-dire l'art d'accoucher les esprits. Or, pour que soit possible la naissance du sensible dans ce monde, il faut un écart, une ouverture dans ce sensible. C'est ici que depuis la profondeur qui blesse le sensible nous pouvons voir de nouvelles naissances. Ce sensible dynamique qui est source de la naissance du monde a besoin de cette ouverture pour accomplir cet accouchement. Cette co-naissance est alors tournée vers cet écart par lequel les choses prennent forme. Ainsi,

---

68. Sur le rapport entre Merleau-Ponty et Claudel, cf. l'article d'Emmanuel de Saint Aubert, « La "co-naissance". Merleau-Ponty et Claudel », in *Cahiers de Chiasmi international*, n° 1, Milan, Mimesis, 2003, pp. 249-279, et le chapitre II de la section B de son ouvrage *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, *op. cit.*, p. 234 *sq*.

69. Paul Claudel, Jean Amrouche, *Mémoires improvisées*, Paris, Gallimard, 1954, pp. 193-194.

70. PPCP, p. 57.

la perception nous engage dans ce mouvement où les choses se différencient les unes des autres et un sens se dessine. Elle s'affirme comme une intégralité qui touche tout notre être et puis comme une façon de co-naître, c'est-à-dire qu'elle concerne l'articulation entre le personnel et la vérité sensible, le monde s'apparentant à un organisme vivant dont la perception se déploie en une sagesse éthique, car elle est capable de comprendre ce pli d'où nous émanons, et ce sans pour autant nous réduire à l'état d'objet. On est dans la dynamique de la vie même et ainsi, par le sensible, on dépasse le cadre d'un rapport d'homme à homme et l'on entre dans un tissu vivant de ce qui compose notre environnement dont la conséquence est que cette co-naissance est aussi une façon de co-habiter le monde avec tout ce qui n'est pas humain. Le monde demeure une expérience existentielle d'un bout à l'autre.

En outre, en refusant une confrontation fétichiste d'autrui et du monde, comme étant ce qui est tout simplement devant moi placé comme des objets pour moi, la perception apporte une modalité ontologique à nos rapports humains. Ce passage du *Primat de la perception* explicite bien le fait que la perception est cette connaissance qui nous implique dans une collectivité d'êtres.

> Une méthode d'approche qui nous donne l'être présent et vivant, et qui devra être appliquée dans la suite au rapport de l'homme avec l'homme, dans le langage, la connaissance, la société et la religion comme elle l'a été dans ce travail au rapport de l'homme avec la nature sensible, ou au rapport de l'homme avec l'homme au niveau du sensible.[71]

III. Merleau-Ponty aujourd'hui

1) L'inachevé d'une philosophie de l'inachèvement

L'approche perceptive de l'existence nous interpelle doublement en ce qui concerne ce travail. Si nous partons du principe que la perception nous ouvre à d'autres existences dans un rapport de co-naissance, cela revient à affirmer que nous sommes dans une logique différente de celle qui structure normalement un travail philosophique. Cette approche perceptive non seulement interroge foncièrement la philosophie dans sa signification elle-même, mais interpelle aussi notre méthodologie d'approche philosophique qui, en général, consiste fondamentalement en deux activités concomitantes, celles de lire et d'écrire. L'expression de la pensée passe forcément par l'exercice de la lecture et de l'écriture. Ces actions sont strictement liées à la capacité cognitive, ce qui peut nous faire rapidement entrer dans le flou de la conscience contre lequel Merleau-Ponty se bat pour s'en sortir, car nous pouvons bien comprendre que ces actes exégétiques sont des activités purement intellectuelles indépendantes de la perception. Or, revenir à la perception signifie aussi trouver d'autres moyens d'expression compatibles avec cette intelligibilité. La question de la perception ne pose pas de problème chez les peintres, par exemple, car la peinture s'exprime par la

71. *Ibid*.

perception du peintre. Cette articulation entre perception et intelligibilité est moins évidente chez les philosophes qui sont habitués à prendre l'écriture comme outil de travail.

La question de savoir comment saisir Merleau-Ponty par le biais de sa propre logique perceptive prend un sens au-delà de la méthodologie philosophique, puisqu'elle interroge indirectement le sens du langage en tant que matière par laquelle la philosophie s'exprime et ajoute au travail du philosophe une problématique au-delà du bon enchaînement logique de termes philosophiques, celle de son adhésion au monde sensible. Si lire et écrire ne sont, en effet, que des activités intellectuelles, l'herméneutique est alors l'outil de la philosophie et la perception n'apporte pas grand-chose à ce travail. Cependant, si ces actes ne sont pas seulement des activités purement intellectuelles mais sont aussi engendrés par la perception, de sorte que lire et écrire implique une activité corporelle, cela signifie que tout le corps, toute l'expérience de vie, sont mobilisés lors d'une activité philosophique. Ainsi, nos questionnements trouvent leur place dans les rencontres du monde.

Au fond, la question est simple, quelles sont les implications exégétiques du primat de la perception ? Quel est son impact lorsque l'on se met à rédiger une thèse ? Cette question vise ici deux objectifs, le premier consiste à introduire le lecteur dans notre lecture de l'ensemble de la philosophie de Merleau-Ponty, quant au second axe, celui de l'éthique, il interroge la façon dont la perception se rapproche d'autrui. Il y a donc, d'un côté, un premier mouvement à l'intérieur même de la philosophie et de l'autre, un second censé introduire la perception d'autrui en tant qu'affaire éthique. Ainsi, comment pouvons-nous parler de Merleau-Ponty soixante ans après sa disparition ? Comment pouvons-nous parler (écrire) d'autrui ?

L'innommable fait son apparition dans le monde du visible et trouble l'ordre et le sens de la vie. Désormais, c'est le silence qui prend la parole pour signifier l'existence qui demeure dans des signes fragmentés comme la poussière dans le monde. Le corps de Merleau-Ponty est un corps qui meurt, un corps précaire et livré à la vulnérabilité de tout corps. Le 3 mai 1961, Maurice Merleau-Ponty s'éteint. La mort de quelqu'un ouvre une brèche bouleversante dans le monde. Un corps quitte le visible et à travers lui, c'est un lien affectif, institutionnel, une vie personnelle, un espoir qui s'arrêtent là, qui ne bougent plus, qui ne provoquent plus, qui ne respirent plus. C'est un cœur de moins dans le monde. C'est une partie du monde qui s'en va avec lui.

Or, si nous sommes ce nœud entre le monde et autrui, la mort de Merleau-Ponty correspond à la disparition d'une partie du monde et de l'autre. Si la mort d'un être quelconque ne change, en effet, rien dans le monde, l'on doute cependant qu'un tel monde dénué de lien puisse vraiment exister dans toute sa dignité. Si la mort ne change rien dans ce monde-ci, ce n'est pas parce que ce monde-là n'existe plus, en tant que figure vivante, il est devenu inexistant.

Nous ne pouvons négliger la mort de quelqu'un, pas plus que le bouleversement que cette disparition cause dans le monde, car comme le disait Marguerite Duras dans son petit essai Écrire, « n'importe quelle mort est la mort »[72]. La philosophie merleau-pontienne nous parvient aujourd'hui comme ce corpus précaire qui garde toute l'épreuve d'un corps qui n'est plus là.

La mort prématurée de ce philosophe est donc doublement déroutante, car une philosophie de l'inachèvement est désormais inachevée. Ce qui aurait pu être une « architecture de signes »[73] constitue désormais la trace d'une pensée, ce sont, bien évidemment, des notes, des esquisses, des publications. L'ensemble textuel qui nous permet de nous rapprocher de lui, est constitué d'un *corpus* dans lequel figurent des œuvres publiées, mais aussi de nombreuses notes de cours, de lectures, des projets en voie de réalisation, des préparations de séminaires, des conférences, des lettres. Ces ruines philosophiques composent le chantier philosophique de Merleau-Ponty.

Les textes ont été pour la plupart écrits à la main, ils gardent la trace d'un corps, d'un travail manuel, d'une main qui écrivait, dont la lecture nous confronte à l'incompressibilité de la trace d'autrui, de la lettre illisible. C'est comme si toute la force d'un corps nous interdisait de voir nettement ce qu'il voulait dire par les mots, ou à l'inverse, si le poids du corps sur le papier dévoilait l'illisibilité d'une vie. Ce sont sa marque, ses traits, les reliefs de son existence qui rendent ardue l'expérience de sa lecture. Il s'agit, parfois, de véritables énigmes sur lesquelles on voit les esquisses d'une philosophie sous le format d'un dessin. Tous ces brouillons ressemblent davantage à un tableau impressionniste qu'à un texte philosophique classique. D'ailleurs, ces brouillons parfois illisibles ressemblent aux taches blanches figurant sur les toiles de Cézanne, car nous y voyons l'inverse de sa pensée, ce qui se cache derrière les mots publiés dans un texte paru. Le blanc du tissu de la toile brute est agencé avec l'image dessinée et nous livre une vision d'un ensemble qui garde la trace d'un être au cours de son travail. Il s'agissait, en effet, d'un immense projet philosophique qui avorta du fait de la mort brutale du philosophe, disparition à l'origine de ces lacunes de silence et d'illisibilité dans son univers constitué de signes.

La mort est l'événement le plus radical, compris comme un « mouvement sournois » qui habite les vivants de sorte que les sens des choses soient à un carrefour perpétuel d'apparition et de disparition, de visibilité et d'invisibilité, de sens et de non-sens. Elle ne se situe pas à l'horizon de la vie humaine, puisqu'elle est enchevêtrée dans notre vie en introduisant ce risque continuel qui barre la vie comme une expérience de plénitude perpétuelle. La mort n'assure pas le sens de la vie, mais le nourrit, en mettant à l'épreuve l'être humain dans tous les actes de nos vies. Elle joue le jeu depuis l'existence et dans l'existence elle-même, c'est-à-dire qu'elle est entrelacée dans le flux

72. Marguerite Duras, *op. cit.*, p. 64.
73. EP, p. 68.

intentionnel entre moi, autrui et le monde. La vie se déroule toujours avec le risque de la mort.

La philosophie de Merleau-Ponty est à l'épreuve de la disparition[74] qui radicalise son sens philosophique et exige de nous que nous nous adonnions à la « recherche » et à la « création » pour que naisse de cette philosophie une *expérience*. Elle change aussi l'avenir de sa philosophie, qui auparavant était en construction et est désormais figée dans un état d'inachèvement. Ce dernier n'est pas l'incomplet, la non-finalisation, mais l'impossibilité d'une conclusion ultime, d'un sens téléologique. L'inachèvement est au fond signe de la vie même. Il ressemble aux tableaux de Cézanne, dont le fond blanc de la toile, nous rend visible le geste inachevé du peintre et malgré l'état d'ouverture radicale, le tableau prend sens aux yeux de celui qui le contemple. L'inachèvement exige donc un sens juste et pas simplement une conclusion aboutie, car l'on ne récupère jamais ce que la mort a emporté avec elle, mais la justice demeure toujours pour nous une possibilité de repère, de composer un signe dans la décomposition de la vie.

Les philosophes ne sont pas épargnés, au cours de leurs vies, par l'expérience de l'adversité, car nous sommes également ce corps qui meurt et étant composés du tissu du monde, nous sommes nous aussi pris dans l'indétermination de l'être. Le cours d'une vie s'éprouve au contact de l'adversité. La thèse dont nous constatons l'approfondissement ici, selon laquelle la vie est indéterminée par l'épreuve de l'être, trouve une première voie d'expression dans la notion d'adversité chez Merleau-Ponty qu'il développe au cours d'une conférence intitulée *L'homme et l'adversité* reprise dans le recueil *Signes*[75].

La mort n'est plus l'opposé de la vie, ni l'horizon vis-à-vis de l'entendement de celui qui sait qu'il va mourir, mais une réalité qui va de pair avec la vie. Nous sommes confrontés à des échantillons de la mort tout au long de notre existence. Notre corps apprend sa finitude depuis son intérieur, depuis sa matérialité vulnérable au contact de la souffrance et de la violence. On expérimente le péril au cours de la vie.

Merleau-Ponty nous rend visible ce mouvement perfide qui nous accompagne et peut bouleverser le cours de la vie, c'est-à-dire un événement silencieux qui ronge en permanence notre existence. L'adversité dénonce un premier mythe, celui de la vie qui est confrontée à cet adversaire qu'est la mort. L'adversité introduit dans l'existence la disjonction pérenne entre les êtres, de sorte que nous ne sommes pas directement confrontés à ce qui peut nous écraser, mais nous en venons à vivre indirectement avec tout cela, c'est-à-dire ce qui nous tient et que nous ne contrôlons pas. Il s'agit bel et bien

74. « Un humanisme aujourd'hui n'oppose pas à la religion une explication du monde : il commence par la prise de conscience de la contingence, il est la constatation continuelle d'une jonction étonnante entre le fait et le sens, entre mon corps et moi, moi et autrui, ma pensée et ma parole, la violence et la vérité, il est le refus méthodique des explications, parce qu'elles détruisent le mélange dont nous sommes faits et nous rendent incompréhensibles à nous-mêmes. » (S, pp. 305-306).

75. Nous examinerons en détail ce concept dans la troisième partie de notre travail.

là d'une approche précaire de l'existence, d'un refus de la comprendre dans un rapport qui oppose vie et mort comme deux totalités qui ne se confrontent que de loin. La mort est indirectement vécue par nous.

L'homme et l'adversité nous entraîne vers l'existence d'une ouverture sur l'inconnu, sur l'indéterminé de la vie. Disons donc, dans un premier temps, que la pensée même du philosophe comme une architecture inachevée garde la trace de ce mouvement sournois qui est capable de bouleverser nos projets, nos attentes, nos projets de vie. Depuis le 3 mai 1961, l'adversité s'enracine dans ses écrits et rend sa philosophie plus concrète, car elle agit comme la matérialité du texte interrompu par la disparition prématurée du philosophe. Comme il l'explique,

> l'adversité, ce qui s'oppose en effet à la réalisation, comme vous disiez, de l'harmonie, de l'accord avec soi-même et avec autrui, mais ce qui s'y oppose sans être un adversaire que l'on puisse précisément nommer »[2] et il ajoute, « ce que j'ai voulu appeler adversité, c'est cette espèce de mouvement sournois par lequel les choses se dérobent à notre prise dans les ordres de création, de recherche, que l'on puisse citer en exemple. [3]

C'est le « mouvement sournois » qui habite les vivants, de sorte que les sens des choses soient dans un carrefour perpétuel de signification et de re-signification ; ce qui signifie que la structure même de la pensée de Merleau-Ponty n'est pas épargnée. Mais, si nous prenons au sérieux ce bouleversement chez lui, quelles en sont les conséquences philosophiques ?

2) Une méthode philosophique troublée

L'état de projet du texte merleau-pontien nous livre visiblement ce que tous les textes portent en réalité, à savoir un état d'arrangement du sens provisoire. Ce sens précaire du texte qui demeure inachevé engendre un conflit pour l'intelligence qui veut le saisir en son intégralité aboutie. L'entendement intégral du sens est troublé de sorte qu'il fait vibrer en nous notre propre état d'inachèvement, puisqu'il garde bien la disparition soudaine d'un corps comme le mien. Cela nous incite à saisir la profondeur d'une philosophie inachevée, sans pour autant essayer de la conclure. L'inachèvement capté depuis notre vie précaire n'est pas simplement l'incomplet, la non-finalisation, mais aussi l'impossibilité d'une conclusion ultime, un profond refus du sens téléologique de la vie et par conséquent, de la pensée. Ainsi, il nous semble qu'une lecture téléologique de Merleau-Ponty vers son aboutissement constitue un contresens par rapport à une pensée qui joue la discontinuité au sein de notre ouverture au monde et qui entrelace, d'un bout à l'autre, nos rapports avec autrui. L'adversité fait basculer l'idée rectiligne du temps, ce qui a un impact direct sur notre conception de l'histoire.

Alors, nous nous engageons de préférence dans son propre mouvement de pensée pour retrouver la vérité qu'elle compose et qui nous incite à voir, au lieu d'établir une enquête sur le sens et l'origine de sa pensée, car il s'agit bel et bien d'une philosophie qui nous engage dans le vécu, dans le corps, dans le langage, dans l'histoire vécue. Ce

mouvement philosophique implique de passer à nouveaux frais l'interprétation établie par le cogito classique cartésien instauré par le 'je pense'. En tant que disjonction latérale, l'adversité nous introduit dans ce qui est ouverture, pli, lien entre nous sans que pour autant nous nous affrontions comme des adversaires, elle nous fait sortir du rapport duel de la conscience du monde qu'une lecture peu minutieuse de Merleau-Ponty peut nous offrir.

Elle nous incite à trouver l'être commun que nous rend lisibles les traces de ces manuscrits philosophiques.

L'adversité s'éprouve alors comme l'incarnation de sa philosophie à travers ses textes, car elle « s'oppose en effet à la réalisation, comme vous disiez, de l'harmonie, de l'accord avec soi-même et avec autrui, mais ce qui s'y oppose sans être un adversaire que l'on puisse précisément nommer »[76]. Chez Merleau-Ponty, figure toujours l'expérience d'une philosophie disjonctive. Elle radicalise sa méthode critique de la différenciation et ne nous permet plus de survoler la rupture pour conclure ce qui est dans un état permanent de propos. Il faut d'un bout à l'autre assumer cet inachèvement et le comprendre comme un puissant vecteur ontologique. Nous y reviendrons. Une telle philosophie bouleverse les sens, les liens, les limites de l'existence. De plus, Merleau-Ponty explique également : « ce que j'ai voulu appeler adversité, c'est cette espèce de mouvement sournois par lequel les choses se dérobent à notre prise dans les ordres de création, de recherche, que l'on puisse citer en exemple »[77].

La disparition prématurée de Merleau-Ponty bouleverse le sens historique de ses écrits. De ce fait, les textes non aboutis de Merleau-Ponty, ont été publiés comme s'ils avaient été terminés et destinés à faire œuvre de philosophie. On parle de *La phénoménologie de la perception* et du *Visible et l'invisible* comme s'ils avaient le même statut textuel et par conséquent, ces deux ouvrages ont pu donner lieu à des thèses philosophiques assez objectivantes et réductrices de la pensée merleau-pontienne.

Trouver le sens de l'unité de ses écrits en gardant à l'esprit sa propre pensée inachevée constitue un défi pour celui qui se lance dans l'étude de Merleau-Ponty. Comprendre ses théories comme une philosophie animatrice de la philosophie elle-même nécessite que l'on déploie beaucoup d'efforts capables de pousser la philosophie au-delà de l'interprétation.

Il faut donc envisager de répondre à certaines questions, pour se plonger dans l'univers merleau-pontien et comprendre son approche à partir de son mouvement troublé par sa disparition, sinon l'on risque de le voir à travers des lunettes qui ne sont ni les nôtres ni les siennes, mais celles du pseudo anonymat d'un philosophe banal.

---

76. *Entretiens*, *op. cit.*, p. 63.
77. *Ibid*.

Comment pouvons-nous donc lire ces travaux non aboutis ? Quel est le statut de ces notes ? Que signifie l'état d'inachèvement de la philosophie de Merleau-Ponty ? Pourtant, est-il possible de lire Merleau-Ponty à la manière dont lui-même lisait les philosophes du passé ? *Peut-on vraiment envisager jusqu'au bout d'avoir recours à une méthode analogue, et parallèle à celle qu'il met en œuvre pour lire les philosophes, pour travailler sur sa propre pensée* ?

Il semble, étrangement, que cet inachèvement soit tout à fait cohérent avec ce que Merleau-Ponty a compris, en tant que philosophe critique de la téléologie de l'histoire et penseur de la discontinuité historique. La mort, sa mort, est la discontinuité absolue, le vécu le plus radical de cette adversité qui habite l'homme. Il nous laisse un champ ouvert regorgeant de figures, métaphores, problèmes qui nous font entrer dans un mouvement parfois incapable de saisir sa philosophie, même si cette dernière n'a pas d'autre tâche que de chercher à comprendre ce que la vie a d'insaisissable. Face à ce double inachèvement, tout à la fois matériel et philosophique, nous pouvons, peut-être, comprendre cette philosophie de deux manières.

Dans un premier temps, nous pouvons la concevoir comme une œuvre *non-finalisée*, puis envisager l'incomplétude comme la finalisation de ce projet philosophique. Dans ce premier sens, la non-finalisation exige que nous réalisions une sorte de recherche finaliste qui nous amène à procéder à une lecture téléologique qui ira de *La structure du comportement* vers *Le visible et l'invisible*. Si l'on reprend sa philosophie d'une façon non téléologique, on a la possibilité d'établir à nouveau des connexions plus intéressantes par rapport à la vie qu'elle saisit, car elle est davantage incarnée dans le mouvement de la pensée de Merleau-Ponty que dans l'esprit signifiant de son écriture. Ainsi, au moment de sa mort brutale, alors qu'il était pris par ce mouvement silencieux et collatéral de la vie humaine, ce qui avait été son projet philosophique est devenu sa philosophie elle-même et par là-même, le seul moyen d'accès à Merleau-Ponty.

A nos yeux, une lecture téléologique de Merleau-Ponty vers son aboutissement, est une forme de contrainte d'une pensée qui ne vise plus la fin, mais se situe au sein de l'ouverture de l'histoire à ce qui n'est pas encore raconté en tant qu'histoire, mais est toujours là comme un silence que soutient l'histoire racontée par les hommes et qui, de plus, la rend possible comme une autre lecture de l'histoire elle-même.

On cherche chez Merleau-Ponty l'ombre, le non-dit, le silence, l'inverse, le pli, la jointure qui forment un faisceau conceptuel afin d'effectuer une lecture tout à fait signifiante de ce philosophe. On cherche davantage sa motivation philosophique que sa philosophie en elle-même.

3) Un corpus complexe

Dans l'empressement éditorial, en 1964, ont été réunis les brouillons les plus lisibles de ses notes dans le but d'achever le parcours philosophique que Merleau-Ponty avait

commencé à poursuivre depuis 1945, effort certes remarquable mais inévitablement insuffisant. Il fallait combler la fente merleau-pontienne et rendre public ce qui était le plus lisible d'un philosophe qui faisait travailler sa pensée à partir d'un bouleversement du monde, comme si ce comblement était possible et l'expérience de l'illisibilité de ses traces ne l'était que d'une façon exégétique. Nous insistons sur le fait qu'il convenait d'être lisible et qu'ainsi, l'on renversait ce qui était une philosophie confrontée à sa propre pensée, un corpus en cours d'élaboration. Ainsi, bien que *Le visible et l'invisible* ne contienne que des esquisses et des notes, cet ouvrage est toutefois souvent compris comme une œuvre qui couronne la pensée philosophique de Merleau-Ponty. En outre, il n'est pas rare de se rapporter à ses œuvres en parlant de leur intégralité comme si elle comprenait les ouvrages allant de *La structure du comportement* jusqu'à *Le visible et l'invisible* et comme si *Sens et non-sens* et *Signes* étaient des textes intermédiaires de sa pensée. Cela n'a de sens que dans une lecture téléologique de ce philosophe qui se bat pour s'en sortir, d'ailleurs, *Signes* fut, en 1960, la dernière œuvre publiée de Merleau-Ponty et *L'Œil et l'Esprit* son dernier texte. C'est un point de vue philosophique trop classique qui a été adopté pour comprendre le caractère génial de ces deux recueils dont nous parlerons au fil de ce travail.

Le visible et l'invisible tel que nous le connaissons aujourd'hui apparaît donc comme une publication parmi d'autres de Merleau-Ponty, alors qu'il s'agit bel et bien d'un projet philosophique en construction, d'un brouillon, d'une étude en cours[78] au sujet de laquelle il y a même eu une hésitation entre deux titres (*Être et monde* ou bien *Le visible et l'invisible*), chacun étant tour à tour titre de l'ensemble ou d'une partie de l'ensemble. Il fait partie d'un ensemble de notes archivées à la Bibliothèque Nationale de France. C'est grâce aux travaux d'Emmanuel de Saint Aubert que nous pouvons redonner sa place à ce manuscrit dans l'ensemble philosophique de Merleau-Ponty. Si l'on remarque cet inachèvement ici, c'est précisément pour en tirer une méthode de travail utile pour ceux qui feront l'effort de le lire.

Il ne s'agit pas là de regretter les efforts et le travail minutieux de Claude Lefort. Pourtant, il faut que l'on s'en tienne juste aux textes merleau-pontiens en leur restituant leurs forme et structure marquées par la rupture causée par sa mort et dont les idées ne seront jamais restituées. Entre autres, les critères de sélection ne peuvent être établis par rapport à l'achèvement du texte sous prétexte d'avoir une bonne interprétation textuelle, ce qui supprime l'impact d'une philosophie interrompue et restitue le mythe de l'auteur. Les archives manuscrites de la Bibliothèque Nationale de France rendent visible cette architecture inachevée qu'une publication cache, on sent la puissance d'un travail en cours, d'une écriture dans le travail même de l'écriture. Il s'agit d'une pensée inachevée, d'un chantier en construction qui est à l'arrêt. Ce chantier exige que nous

78. « Ces quelques indications ne permettent pas d'imaginer ce que cette œuvre aurait été dans sa matière et dans sa forme. » (Claude Lefort, avertissement, VI, p. 11).

portions un autre regard que celui du philosophe classique qui cherche à préciser le sens de sa philosophie.

Nous soupçonnons que l'on projette implicitement un sens téléologique sur la pensée de Merleau-Ponty, par lequel on établit les critères de sélection de ce que l'on peut considérer comme un travail abouti sous prétexte qu'il est lisible ou non. Et à partir de là, nous construisons des thèses et des sens à travers des concepts dans le but de classifier une œuvre philosophique, ce qui nous semble contradictoire par rapport à la démarche du philosophe de la perception dont la quête perceptive passe à nouveaux frais par la vérité à travers l'expérience corporelle traversée par le mystère du monde.

Mais, il reste la question de savoir comment, alors, cerner ce corpus sans lui conférer un sens ultime, comment saisir l'inachevé d'une philosophie de l'inachèvement. Le corpus merleau-pontien nous interroge au-delà de sa propre proposition philosophique. Sa matière textuelle est une sorte de corporéité qui est elle-même source de questionnements, comme un corps qui nous croise et ne se laisse pas tenir en main, en gardant en lui toute les marques d'une vie interrompue.

Liée à cette pensée précaire qui rend cette philosophie floue, s'entremêle dans un sens philosophique la question de la profondeur et de la rigueur d'un travail de recherche notamment philosophique. On a l'habitude de parler d'un travail rigoureux ou bien d'un texte profond, lorsqu'il comprend les articulations textuelles d'une thèse, cependant, comment procéder face à un travail en fragments ? Or, que reste-t-il de la rigueur lorsque l'on reformule la pensée elle-même et par conséquent, la notion de vérité ? Qu'y a-t-il de profond dans une pensée philosophique ? Comment maîtriser la profondeur d'un exercice aussi inépuisable que l'est celui de penser ? Quels sont les repères permettant de cerner la philosophie qui est faite par la plume d'autrui ?

Il s'avère difficile de comprendre cet inachèvement et d'assumer la radicalité d'une rupture telle que celle de la mort d'autrui. On a du mal à travailler sur la disjonction par la disjonction. Peut-être est-ce dû à une compréhension classique de l'être, notamment de l'être humain qui se reflète dans nos analyses philosophiques. Malgré les efforts de nos contemporains pour envisager la philosophie en refusant les fantasmes du sens universel, nous analysons le monde selon l'optique d'un être figé et aveugle, celui du survol que dénonçait Merleau-Ponty. Ainsi, nous sommes au-delà du vécu où les arrangements précaires de sens se produisent ou bien dans le sol d'où l'immoralisme tire son expérience.

En général, on fait une philosophie dite contemporaine en utilisant des moyens classiques de lecture et d'écriture. La philosophie passe forcément par cette expérience de production écrite consistant à écrire et lire. La plupart du temps, c'est l'analyse herméneutique, envisagée comme le fléau de la balance conceptuelle, qui juge la bonne compréhension d'un philosophe et par conséquent, la philosophie se réduit à la

discussion hermétique de concepts vidés de vie. Peut-être même que nous nous nourrirons de cette condition humaine encore très classique, c'est-à-dire que nous sommes incapables d'expérimenter la production écrite comme un exercice qui est engendré par toute notre corporéité, notre vie, comme le font les peintres, les artistes en général. Si cela est vrai, il faudrait donc que nous nous comprenions autrement. Il nous faut, non seulement établir des repères textuels et historiques de ces écrits, mais, surtout, passer par une épreuve d'être humain, d'être corps, d'être vivant, car, d'une certaine manière, c'est cette (archi-)condition humaine qui conserve la latence philosophique que nous faisons transparaître en écrivant.

Or, si nous faisons ces remarques, c'est parce que s'instaure un parallèle à cette approche au moment où l'on essaie de comprendre autrui. En ouvrant les yeux, on est témoin de la présence des existants qui sont constitués par leurs expressions, leur façon de se déplacer, de bouger le corps, de parler. Ce sont des signes inachevés d'une vie irréductible à ma propre pensée dont le défi est de les rencontrer effectivement dans leur puissance d'être. Merleau-Ponty nous incite à aller à la rencontre de cet inachèvement afin qu'à travers lui nous puissions favoriser la naissance de nouveaux signes. C'est en ce sens que nous signalons les enjeux éthiques de cette philosophie. Comment garde-t-on l'irréductibilité d'autrui qui s'éprouve dans l'adversité ?

Dans la *Phénoménologie de la perception*, il est affirmé que « l'évidence de la perception n'est pas la pensée adéquate ou l'évidence apodictique. Le monde est non pas ce que je pense, mais ce que je vis, je suis ouvert au monde, je communique indubitablement avec lui, mais je ne le possède pas, il est inépuisable. »[79]. Par le biais de la phénoménologie, Merleau-Ponty introduit le sujet de l'inépuisable. Ainsi, la perception est la piste privilégiée pour répondre à ces questions qui articulent ontologie et éthique, voir ce qui compose notre collectivité comme un corps. Comme le disait Merleau-Ponty à Georges Charbonnier :

> Je ne pense pas du tout au sujet, mais je pense à ce qui organise de l'intérieur un tableau ou une musique et qui n'est assurément pas une illusion, puisque c'est ça qui fait que tous les éléments de la musique, ou tous les éléments d'un tableau ont une relation et contribuent à tous ensemble faire une seule œuvre.[80]

Il y a un sens qui, au lieu d'évoquer la signification, interroge la corrélation, ou bien la coexistence, ce qui renforce une composition, un signe car « il y a là une sorte de famille de significations »[81]. L'on ne retrouvera pas la recherche sur la signification commune, qui nous tient ensemble, tout comme celle qui sous-tend l'œuvre de Merleau-Ponty malgré son statut inachevé, dans une signification ailleurs, mais dans la composition même de ce corpus qui est en train de s'exprimer, c'est-à-dire de retrouver le problème du logos, « du sens, tel qu'il apparaît au niveau de l'activité expressive de

79. PhP, p. XII.
80. *Entretiens*, *op. cit.*, pp. 428-429.
81. *Ibid.*, p. 420.

l'homme »[82]. Ainsi, la question de l'éthique n'est pas seulement celle du rapport entre les hommes, mais aussi celle de trouver cette logique qui, depuis notre fragmentation, est capable de saisir un sens qui nous tient ensemble.

Les titres de ses recueils « Sens et non-sens » et « Signes » ne sont pas aléatoires, mais peuvent être compris comme une indication de ce qu'est la manière merleau-pontienne de philosopher, à savoir une sorte de « glissement de sens »[83] dans plusieurs perspectives en amont de l'unité du sens, du signe. Il faut nous situer dans ce mouvement de « glissement » pour trouver l'unité de sens que comporte toute faiblesse, contrairement à une compréhension totalisante de la conscience de la chose, car elle est toujours engagée dans le vécu. On comprend cette faiblesse, comme étant le risque philosophique de ne jamais survoler l'existence. On voudrait dire que lire Merleau-Ponty en prenant pour perspective sa manière de faire de la philosophie exige de procéder de façon assez existentielle à une analyse pour exprimer le vécu et non à une pure articulation conceptuelle qui s'en écarte.

Bien entendu, il ne s'agit pas là de nier l'exégèse philosophique[84] en tant que méthode de compréhension, mais de noter que dans le cas de Merleau-Ponty, elle ne s'avère pas suffisante pour nous procurer le sens ultime de sa pensée[85]. Il s'agit alors de connaître ce qu'il nous donne à voir, puis de pénétrer dans sa philosophie pour parcourir le mouvement d'une pensée radicale du vécu par le perceptif. Il a une pensée en mouvement qu'il faut également comprendre en mouvement, en rotation, en établissant des ponts entre les différents concepts, dans un aller-retour constant au cours duquel il est en quête du meilleur mot pour exprimer ce qu'il cherche. Merleau-Ponty fait des réparations, des connexions, des déconnexions, des liaisons, des ruptures, il bouge comme s'il cherchait à se situer dans le mouvement même qui était celui de sa pensée.

Bref, il s'agit de voir une pensée en train de se faire et de se re-faire pour la trouver comme elle est. C'est dans ce mouvement de pensée que l'on pose nos valises pour lire Merleau-Ponty. Ce ne sont pas les effets de sa pensée ni le déploiement du monde qu'il

---

82. *Ibid*.

83. PM, p. 8.

84. « Si l'on croit que l'interprétation est astreinte ou à déformer ou à reprendre littéralement, c'est qu'on veut que la signification d'une œuvre soit toute positive et susceptible en droit d'un inventaire qui délimite ce qui est et ce qui n'y est pas. Mais c'est là se tromper sur l'œuvre et sur le penser. 'Quand il s'agit du penser, écrit à peu près Heidegger, plus grand est l'ouvrage fait, - qui ne coïncide nullement avec l'étendue et le nombre des écrits, - plus riche est, dans cet ouvrage, l'impensé, c'est-à-dire, ce qui, à travers cet ouvrage et par lui seul, vient vers nous comme jamais encore pensé'[…] Penser n'est pas posséder des objets de penser, c'est circonscrire par eux un domaine à penser, que nous ne pensons donc pas encore ... Comme le monde perçu ne tient que par des reflets, les ombres, les niveaux, les horizons entre les choses, qui ne sont pas des choses et qui ne sont pas rien, qui au contraire délimitent seuls les champs de variation possible dans la même chose et le même monde - de même l'œuvre et la pensée d'un philosophe sont faites aussi de certaines articulations entre les choses dites, à l'égard desquelles il n'y a pas de dilemme de l'interprétation objective et de l'arbitraire, puisque ce ne sont pas là des objets de pensée, puisque, comme l'ombre et le reflet, on les détruirait en les soumettant à l'observation analytique ou à la pensée isolante, et qu'on ne peut leur être fidèle et les retrouver qu'en pensant derechef. » (S, p. 202).

85. Comme s'il était possible de faire une recherche de la pensée perdue. Il faut que l'on assume la mort de Merleau-Ponty (et de quiconque) et ses conséquences philosophiques jusqu'au bout. Sinon, la mort sera toujours à l'horizon de la prise de sens et non une possibilité qui vit en contact avec nous, comme un évènement susceptible de changer radicalement le sens de notre vie.

avait construit en lisant les philosophes, que l'on voit chez Merleau-Ponty, mais sa philosophie en train de se faire.

4) Une rencontre dans le temps

Il convient tout d'abord d'expliquer pourquoi nous revisitons Merleau-Ponty 60 ans après sa disparition et ce que nous faisons de cette philosophie aujourd'hui. Il faut aussi penser la cohérence d'une thèse dans laquelle le primat de la perception confronte les analyses herméneutiques, c'est-à-dire qui n'évite pas le souci d'une analytique disjonctive, qui ne se complète jamais, qui est, dans une certaine mesure, dans un permanent état d'esquisse, ou bien dans une révision de la dialectique.

Si l'on revisite aujourd'hui ses propos philosophiques, c'est parce que ses écrits brisent le passé et trouvent un écho dans le présent. Ils nous invitent à être autre chose qu'un être-sujet-objet et ce, par conséquent, en renversant la façon dont nous configurons notre vie comme des êtres pensants. Merleau-Ponty interroge les bases qui semblent fonder nos rapports aux choses, aux mondes, aux autres. Son œuvre n'est pas un événement du passé, car sa pensée est un acte présent.

Comme le disait Claude Lefort à propos de Merleau-Ponty, il « était un fondateur »[86]. On sait qu'un fondateur est celui qui, aspirant à être, fonde un nouvel ordre dans le tissu sédimenté de l'histoire. C'est avant tout un transgresseur qui est en quête de sa propre voie. Il est celui qui provoque la rupture et la trahison de la tradition historique, un disjoncteur. Un fondateur n'est pas quelqu'un qui porte la vérité révélée, mais celui qui la suscite en tant que sujet au cœur de l'histoire. « Nous ne pouvons pas parler d'une métamorphose du passé par la connaissance que parce que nous mesurons l'écart du passé et de cette connaissance. L'histoire n'est pas seulement un objet devant nous, loin de nous, hors de nos prises, elle est aussi suscitation de nous comme sujets. »[87].

On a émis des doutes sur la consistance de la philosophie de Merleau-Ponty en faisant de lui l'héritier de la phénoménologie, comme un prolongement husserlien, un continuateur de quelqu'un d'autre et nous poursuivons de même en niant l'originalité de quelqu'un sous prétexte de l'origine de sa pensée. Nous avions peut-être des lunettes classiques et étions incapables de comprendre la vraie fracture d'une pensée du surgissement de l'être comme un être sauvage. Nous le considérions classiquement en envisageant sa pensée comme un objet classique devant un philosophe classique. Nous sommes tombés pendant plusieurs années dans le piège selon lequel la bonne philosophie était faite de bonnes lectures philosophiques et par conséquent, de « bonnes compréhensions » textuelles, ce qui implique d'être de bons lecteurs. C'est toute la

86. Maurice Merleau-Ponty, *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2010. p. 92.
87. AD, p. 46.

structure du sujet classique, explorateur du monde, qui s'impose à cette façon classique de philosopher, donc d'écrire et de lire. Tout s'est transformé en texte.

C'est de là qu'émane l'impératif de trouver l'intention philosophique de l'auteur alors qu'a déjà été prononcée l'annonce de la mort de Dieu par Nietzsche et de tout fondement tel que celui de l'auteur depuis Barthes et Foucault. En philosophie, on insiste encore sur la nécessité de repérer l'auteur, le sujet, le cogito qui pense, pour comprendre la proposition philosophique de qui que ce soit. Il nous a fallu comprendre plus profondément Merleau-Ponty de façon à ce que ses mots exprimés par les entretiens, rapports et projets de travaux nous fournissent ce contexte d'où émerge sa philosophie. Ainsi, dans ce travail, nous le lisons à rebours pour le rejoindre non par le biais de ses idées prises comme des thèses, mais par ce trou silencieux de l'ontologie, par son invisible qui engendre notre connaissance commune d'être, de ce qui fait ce qui est.

Le geste consistant à lire et à écrire ne traduit pas simplement une action intellectuelle en tant qu'opération subjective qui capte un sens, mais aussi un processus perceptif qui se confronte aux signes d'un texte sur un fond commun d'être corps. Il a fallu la maturation du temps et le travail d'autres philosophes et spécialistes de Merleau-Ponty pour que nous prenions nos distances par rapport à son temps et puissions ainsi le voir rétrospectivement par de nouvelles voies, dans un total respect de sa manière d'être philosophe. Soixante ans après sa disparition, il existe une longue tradition de lecteurs, interprètes, philosophes, critiques, de Merleau-Ponty qui nourrissent encore sa pensée et nous permettent d'y accéder par d'autres axes que la voie majoritaire de la phénoménologie qui a régné de 1961 jusqu'en 2000.

Merleau-Ponty a écrit dans *Le philosophe et son ombre*, en faisant référence à sa lecture de Husserl, « Je m'emprunte à autrui, je le fais de mes propres pensées : ce n'est pas un échec de la perception d'autrui, c'est la perception d'autrui »[88]. Ce passage d'un être dans l'autre est typiquement merleau-pontien et dans une certaine mesure contraire à la neutralité philosophique et à la systématisation des œuvres classiques. Nous ne sommes pas épargnés par cette constitution de la vie qui est telle que ma perception empiète sur la perception d'autrui d'où ne sort aucune philosophie, surtout du fait que nous affirmons que le geste consistant à lire est aussi un acte perceptif dans lequel les deux subjectivités empiètent l'une sur l'autre et une tension démarre. Il faut percevoir le Merleau-Ponty qui déborde de ses textes, mais qui n'est accessible que par eux. Il s'agit de le faire surgir au fil de la lecture et de l'écriture.

C'est grâce aux nombreuses critiques de cette pensée que nous adoptons une position plus distante de « l'origine » et davantage proche de l'intuition merleau-pontienne, car l'origine n'est pas l'essence cristallisée dans le passé, mais la source vive

88. S, p. 201.

qui jaillit en révélant la puissance du mouvement profond de l'être originel. Fait étonnant, cet éloignement du « temps de l'origine », notamment de la première parution de la lettre de Merleau-Ponty, nous permet d'accéder à son motif philosophique. Comme il le disait lui-même, « on n'entre pas au Panthéon des philosophes du passé pour s'être appliqué à n'avoir que des pensées éternelles, et l'accent de vérité ne vibre jamais si longtemps que quand l'auteur interpelle sa vie »[89].

Il existe un rapport entre l'enquête philosophique et la vie. Ce que nous interrogeons n'est jamais une simple question épistémologique. L'interrogation émane du fond de notre vie pour s'organiser dans la perspective du sens, de sorte que la vérité s'apprête à surgir au sein de l'inquiétude afin de comprendre ce qui fait cohésion, ce qui compose le sens d'une figure sur un fond. Nous cherchons alors le motif merleau-pontien au sein de ce tissu relationnel dans lequel il est lié aux autres. Nous refusions une lecture linéaire de son parcours ainsi qu'une filiation philosophique de quiconque. Cela ne nie pas le fait qu'il ait été influencé par la lecture de ceci ou cela, car le corps se situe dans un rapport de projection et d'introjection avec d'autres structures. Cependant, il faut bien constater que cette influence va au-delà d'une simple prise intellectuelle, mais que Merleau-Ponty était aussi marqué par tout ce qu'il voyait, touchait, expérimentait, soit dans la rue en se promenant, soit au musée lors de la visite d'une exposition, ou encore en prenant le thé chez des amis ou encore un café, ailleurs.

On philosophe non tout simplement parce que l'on a de brillantes idées, mais grâce à l'énigme de la vie, grâce au vide de la non-réponse face à l'indétermination de l'être, à l'existence du non-sens qui s'entrelace à nos affaires intellectuelles, ou du fait que l'on ne possède jamais des vérités qui suffisent à satisfaire qui que ce soit. Ainsi, la philosophie de la perception serait une création, une invention, une action, un travail du vécu et par le vécu, qui s'organise en pensée pour revivre, réanimer ce mystère de la vie qui ne se réduit jamais à un fétiche de la pensée.

Il nous reste à savoir si, dans ce processus d'élaboration du sens philosophique, il est possible de se tenir jusqu'au bout attaché au monde perceptif pour le retravailler, ou bien s'il va nous falloir effectuer une refonte de l'entendement pour penser autrement nos rapports d'homme à homme. Le savoir centré sur la perception s'accomplit nécessairement dans une langue et ne se réduit pourtant pas au langage. C'est une manœuvre risquée que celle du passage d'un monde vu à un monde écrit, car l'écriture peut effacer la profondeur constitutive de la vie visible et faire disparaître ce non-sens d'où nous émergeons pour philosopher. D'ailleurs nous ne savons pas si cette philosophie fragile se tient jusqu'au bout liée à ce sol primordial de l'existence indéterminée.

89. S, p. 161.

Nous rencontrons une autre difficulté qui est celle du rapport entre la vie et la vérité, comment rejoindre l'universalité de l'être étant donné notre singularité personnelle ? Comment faire passer le personnel dans l'impersonnel de ce système universel ou encore inversement, comment pouvons-nous être uniques, en ayant l'universalité de l'être pour fondement de l'existence ? Ces questions en évoquent d'autres. Que signifie le fait de lire Merleau-Ponty ? Que peut évoquer pour nous cette lecture ? En quoi nous responsabilise-t-elle ? Comment développer une thèse cohérente avec sa pensée ?

Dans le cadre de cette recherche, il ne s'agit pas d'établir une discussion sur le travail d'écriture proprement dit ainsi que précisément celui de lecture, car cette question a été traitée, à plusieurs reprises, depuis Platon, en passant par Blanchot, Ricœur, Derrida, Foucault. Il ne s'agit pas de construire une notion plus précise de l'activité de lecteur et d'écrivain, mais plutôt de signaler la façon dont on lit et écrit à propos de Merleau-Ponty et l'impact philosophique de ce genre de lecture. Au fond nous cherchons une sorte de grammaire merleau-pontienne, qui par conséquent, déroule sa propre grammaire, une grammaire du corps qui l'engage à trouver de nouvelles manières d'être.

Ainsi, lire aujourd'hui Merleau-Ponty, en ayant pour horizon *la philosophie d'aujourd'hui*, c'est s'engager dans un mouvement de pensée visant à « rechercher » et « créer » aussi bien le sens et le non-sens de sa propre philosophie que les sens et non-sens de notre pensée.

C'est une philosophie qui nous engage dans le vécu, dans le corps, dans le langage, dans l'histoire et ne nous permet plus de fixer les diagnostics conceptuels comme la vérité figée de sa pensée, mais nous donne à voir ce qui est ouverture, pli, lien entre ce qui auparavant était dualité, comme entre l'esprit et le corps, l'objectivisme et le subjectivisme, l'immanence et la transcendance, l'être et le monde. Nous voulions en effet connaître le « rapport effectif des hommes »[90] et « notre seul recours est dans une lecture du présent aussi complète et aussi fidèle que possible, qui n'en préjuge pas le sens, qui même reconnaisse le chaos et le non-sens là où ils se trouvent, mais qui ne refuse pas de discerner en lui une direction et une idée, là où elles se manifestent »[91].

IV. Lire et écrire : une affaire perceptive ?

1) Vers une vérité anonyme : la tension d'une thèse

Comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, Merleau-Ponty nous propose une refonte de l'entendement par le biais de la perception. Cette proposition touche la manière de philosopher et par conséquent la façon dont nous mettons en place la réflexion philosophique en proposant une thèse. Le raisonnement des idées conserve des

90. SNS, p. 196.
91. *Ibid*., p. 215.

principes, des présupposés qui sont bouleversés par la philosophie de la perception comprise en tant qu'ouverture à des êtres ou des existants au lieu d'être un rapport entre signe et signifiant. Cela veut dire que la thèse émerge comme la vérité d'une rencontre entre deux (ou plusieurs) êtres existants, ce qui fait qu'elle n'est pas une simple affirmation théorique d'une vérité acquise par une valeur ou une signification préalables. Or, si la philosophie de la perception fait glisser l'écriture au bord de la subjectivité pour comprendre l'origine de la vérité issue d'une rencontre qui porte la tension entre les parties et non une opposition, cela signifie qu'une théorie de l'écriture garde bel et bien une conception de vérité, ou bien qu'inversement, une conception de vérité s'exprime par un type d'écriture.

Si cette approche nous intéresse particulièrement car nous voudrions comprendre ce qui résiste à la perception, lorsque nous devons faire une thèse, construire une argumentation solide en tenant compte de l'expression écrite du langage, cette discussion nous intéresse également puisque cet acte d'écriture exprime déjà notre façon de nous rapporter à quelqu'un d'autre. Comme nous le savons, la philosophie est toujours le travail de quelqu'un d'autre. Ainsi, cette partie de ce travail nous apporte un double objectif, en nous permettant, d'une part, d'avoir une approche perceptive de l'écriture et de comprendre aussi la perception comme un geste et, de l'autre, d'aborder la façon dont nous nous rapprochons d'autrui, c'est-à-dire de nous demander comment nous pouvons saisir le geste d'autrui et en cela nous voyons la puissance éthique de cette approche.

« Platon écrivait des dialogues et nous publions des thèses »[92]. Nous sommes censés écrire des thèses, alors que les philosophes du passé adoptaient une autre approche philosophique. Cette phrase de Merleau-Ponty interroge profondément le sens que nous donnons actuellement au travail de la philosophie. Il nous semble que jusqu'à présent, notre méthode philosophique se fonde sur les bases d'une pensée du cogito dessinée par une notion d'entendement dialectique. À partir de ce présupposé, nous reproduisons au sein des universités cette méthode précise qui fait passer toute approche philosophique par le même entonnoir, celui consistant à écrire des thèses. Dans ce cas, il convient que nous nous interrogions sur ce que signifie une thèse qui porte sur Merleau-Ponty. Et comment pouvons-nous comprendre cette idée d'une affirmation philosophique établie par le biais de la philosophie de la perception ?

Nous croyons répondre à cette question au fil de ce travail en affirmant que, d'un côté, la philosophie de la perception rend difficile de concevoir une thèse encadrée selon les modèles classiques de la dialectique sujet-objet de la conscience en consistant à soutenir une idée contre les objections dans une approche strictement logique du langage. Nous supposons donc qu'une thèse à propos de Merleau-Ponty aurait un rapport à la vérité, en tant que moyen de considérer les nouvelles compositions du

92. *Entretiens*, *op. cit.*, p. 74.

monde, et ne consisterait pas forcément en une argumentation simplement logique de la pensée.

Ainsi, nous essayons d'ouvrir la pensée de Merleau-Ponty sur de nouveaux sujets, ce qui constitue une ouverture pour nous aussi, nous cherchons, d'autre part, à maintenir cette configuration au-delà de l'objectivation d'une pensée rationaliste pourtant sans être un anti-intellectualiste. Nous travaillons donc dans une approche de la vérité par le biais de la perception. Il semblerait que cette thèse soit le résultat d'une rencontre entre deux ouvertures, celle de Merleau-Ponty et celle de celui qui essaye de l'écrire. Néanmoins, cette rencontre est également traversée par d'autres qui ont à leur tour, formé la composition de ces deux êtres qui se croisent à présent. Nous sommes ainsi portés par l'infinitude d'autres corps, d'autres pensées, d'autres points de vue qui nous tiennent ensemble et nous rendent possible cette rencontre, ce qui fait que toute rencontre n'est jamais entre deux êtres, mais un événement à plusieurs, de sorte que la vérité qui émerge lors de cette rencontre est beaucoup plus anonyme qu'on ne le pensait lorsqu'on ne lisait que les philosophes de la conscience où l'auteur est institué. Foucault rappelle que « cette notion d'auteur constitue le moment fort de l'individualisation dans l'histoire des idées, des connaissances, des littératures, dans l'histoire de la philosophie aussi, et celles des sciences »[93]. Si nous interrogeons Merleau-Ponty c'est pour comprendre comment, chez lui, naît un sens philosophique, qui, par conséquent nous amène à voir naître en nous un autre sens. Nous cherchons cette vibration entre nous.

Il nous faudrait donc reprendre Merleau-Ponty à partir de sa propre singularité ouverte, non pour rencontrer l'auteur, mais sa manière d'être philosophe, ce qui passe par la construction de son propre style au sein du milieu philosophique, il fallait rencontrer sa propre voix et au niveau de tous les philosophes qui travaillent à son sujet, la problématique qui lui est propre. De ce fait l'on obtiendrait des réponses uniques et selon le propre style de chacun, cependant, en tant que philosophe, il pense et se projette universellement. Il existe toujours une prétention à l'universalité, lorsqu'il y a une déclaration, car au fond, nous parlons d'être, de ce qui est pérenne, sans quoi l'on court le grave risque d'être relativiste ou trop personnaliste en faisant de la philosophie un récit personnel, ce qui serait le contraire d'un être ouvert au monde et à autrui. Or, une autre question s'impose à nous, à savoir comment articuler singularité et universalité dans les propos philosophiques ? « Car ces recherches sur l'expression et la vérité approchent par leur versant épistémologique le problème général des rapports de l'homme avec l'homme. »[94] .

On parle de l'autre comme si l'on parlait d'une chose, d'un objet, d'une idée, on remplace toute la complexité de l'autre par la complexité de ce qu'il a écrit, on le met à la place d'objet du discours. Nous sommes tantôt violents, tantôt plus amicaux. On lui

93. Michel Foucault, *Dits et écrits*, 1954-1988, Paris, Gallimard, 2001, p. 792.
94. *Parcours II*, p. 45.

adresse des paroles d'amour, on le juge, on le classe dans nos pensées scientifiques. Dans le mouvement du langage, l'autre est une référence auquel le discours s'adresse, une sorte de prisonnier de la lourde charge significative de la culture. Que se passe-t-il entre nous pour que je puisse parler de lui ?

Parler de quelqu'un ne consiste pas à donner des analyses subjectives de ce dont il parle ni à parler d'un objet quelconque sous nos yeux, mais c'est avant tout entamer une relation à plusieurs, car je suis déjà beaucoup, et l'autre est aussi une immensité de relations. On peut parler d'un petit nœud engendré par le présent commun que nous habitons. On parle de l'autre non afin de le définir, mais pour saisir cette expérience qui nous frappe avant même d'ouvrir la bouche, ou de toucher le clavier pour commencer à lui écrire. On parle de l'autre, non parce qu'on le connaît d'avance ou qu'on le comprend, mais pour donner voix à ce milieu silencieux commun qui nous rejoint et nous échappe. Parler de l'autre revient à rechercher ce lieu commun qui rend possible cette communication muette déjà instaurée avant le premier mot prononcé. C'est plutôt parler d'autrui qui se dessine par ses gestes et touche ma perception en saisissant une signification. Ce champ silencieux des gestes est notre environnement commun que la parole essaie de casser pour nous le rendre accessible dans son état brut.

2) L'écriture du silence

Écrire sur un philosophe constitue une manière de parler de l'autre et comme tel, c'est le risque de mettre davantage l'accent sur un point de sa vie que sur d'autres, de remarquer ses écrits, d'en relever d'autres, d'en oublier encore d'autres, de faire à nouveau des connexions créatives, de créer des possibilités de relectures, de tisser des fils de connexions possibles, conceptuelles, imaginaires. L'Écriture fixe dans le présent cette intromission d'un monde privé qui, comme tel, devient public. Il y a une blessure au fond du parler d'un philosophe, car on déchire le silence dans lequel nous sommes. On parle plutôt de *l'entre nous* que de l'autre, car c'est l'entre que l'écriture philosophique évoque.

On écrit dans la durée du temps qui nous fournit ce croisement de vie, mais on plonge dans son temps, dans ses connexions, dans sa tradition pour trouver le mouvement vivant qui fut tout à la fois originel et commun à son époque. On participe rétrospectivement à ce mouvement qui cherche l'expression plus précise de ce qu'il est.

Le philosophe n'est pas un groupe d'idées quelque part, mais une vie qui fait de la philosophie sa manière d'être. Ses idées sont rattachées à sa manière plus concrète d'exister, à son corps, ses relations, sa formation, ses traumas, ses complexes. Personne ne sort pour faire de « la » philosophie, en fait la philosophie n'existe qu'en tant que quelqu'un. En ce sens, nous ne voulions pas pour autant, par cette écriture, réaliser une expression de la « véritable » idée philosophique de Merleau-Ponty ni de qui que ce soit ; le travail d'écriture vise à attaquer le sens du vrai chez tel ou tel philosophe et l'on

peut ajouter que cette tâche comporte une dimension d'universalité, car elle saisit la compréhension d'être Merleau-Ponty.

Ainsi, notre effort vise à porter un regard attentif et continu pour chercher à voir ce que Merleau-Ponty nous rend visible et partager avec lui la *vérité* commune de cohabiter le monde. Il s'agit de l'interroger, de lui rendre la parole, de lui expliquer, de faire co-naissance avec lui, mais aussi de le porter pour le faire vivre encore aujourd'hui. On parle alors du Merleau-Ponty que l'on co-naît.

Selon Merleau-Ponty, « on n'écrit pas pour soi seulement ou par la vérité seulement, mais pas davantage pour les autres seulement, on écrit, voilà tout, et en le faisant on vise tout cela à la fois. Celui qui écrit sous-entend que tout cela peut aller du même pas. »[95].

Au fond, on interroge la manière dont nous pouvons écrire sur ce philosophe sans le transformer en *objet* d'une pensée. C'est comme si la vérité avait été accessible à ceux qui se mettent à bien « interpréter » les signes d'une œuvre. La philosophie devient ainsi l'héritière de l'herméneutique au service du concept élaboré par l'ouvrage analysé. En ce sens, il s'agit de parvenir à comprendre, ou bien à maîtriser ce sens spécifique donné par l'écriture pour faire de la bonne philosophie. L'on abandonnera l'idée de l'interprétation, mais pour explorer d'autres voies logiques, comme celle de la perception du texte. Dans ce premier temps, notre question est simple, comment faire un travail de recherche chez Merleau-Ponty sans survoler sa pensée, sans la transfigurer en objet de la pensée ? Comment bien lire ce qui renonce à la vérité comprise comme une essence ? Cette question renferme déjà la problématique centrale de ce texte, car, au fond, il s'agit de savoir comment bien percevoir l'autre et non seulement d'un rapport entre l'entendement et le signe écrit, mais d'une intersubjectivité qui est déjà mise en relation.

On a pu constater que la non-réductibilité de Merleau-Ponty est la non-réductibilité de la compréhension du geste d'autrui. La question qui apparaît à propos de l'action même de ce travail, consiste à savoir comment nous pouvons rédiger une « thèse » sur ce qui fut un critique du philosophe-fonctionnaire, de la philosophie de survol, qui transforme le monde en *thèse* assez abstraite et s'éloigne de la vie. Ou encore, comment faire une « thèse » qui soit tout à la fois le fruit d'une réflexion incarnée dans le vécu sans être un récit subjectiviste ? Ces questions nous renvoient au rôle de l'écriture philosophique et au travail de recherche. En revenir à ces problématiques de base, c'est articuler autrement non seulement la philosophie de Merleau-Ponty, mais aussi cette recherche en cours.

Ces questions sont similaires à celles posées par Sartre dans le texte *Kierkegaard Vivant,* dans lequel il conteste la façon dont on parle de Kierkegaard, et évoque le défi consistant à faire une conférence à son sujet sans lui donner un sens d'objet et du même

95. *Parcours II*, p. 287.

coup un sens universel, à mettre à l'épreuve la singularité de ce philosophe qui résiste à la mort et à l'effacement de sa singularité. Ce texte porte sur le défi qui consiste à ne pas diluer la singularité dans l'ensemble de l'histoire.

Voici ce qu'écrit Sartre :

> En principe tout peut être connu de lui. Sans doute il garde bien ses secrets. Mais on peut les serrer de près, lui arracher des aveux et les interpréter. Le problème se précise : quand tout est su de la vie d'un homme qui refuse d'être objet de savoir et dont l'originalité réside précisément dans ce refus, y a-t-il un irréductible. Comment le saisir et le penser ? La question a deux faces : elle est prospective et rétrospective.[96]

Comment saisir alors l'irréductible ? Le problème exposé par Sartre est le suivant « comment le saisir et le penser ? ». Ce regard porté sur Kierkegaard nous éclaire dans notre réflexion à propos de Merleau-Ponty, car Sartre nous offre une méthodologie de lecture « prospective et rétrospective » pour saisir ce qui échappe, ou résiste à l'exploitation de la conscience philosophique au contact de la perception. C'est de là que l'on peut partir pour comprendre ce philosophe et projeter les conséquences éthiques de ce « primat de la perception ».

3) Ce qui est partout et nulle part : l'éthique

On voudrait regarder en détail cet arrière-plan de l'être ouvert par la perception qui constitue le fond de la figure conceptuelle où le langage merleau-pontien s'articule tout comme sa pensée philosophique qui est attachée aux origines du sens. Notre objectif consiste à faire une recherche inspirée par Merleau-Ponty tandis qu'elle porte sur lui-même et est portée par lui-même. On fera une articulation, à partir du trou de l'horizon commun de l'être, entre cette ontologie et la politique comprise comme le terrain commun que nous sommes appelés à construire, pour penser l'éthique indirecte chez l'auteur d'*Humanisme et terreur*. Nous articulerons l'expérience de l'être au flux existentiel tout à fait politique en démontrant comment Merleau-Ponty entremêle une philosophie radicale du lien et du précaire, de la coexistence et de la vulnérabilité, de l'universel et du singulier, du personnel et de l'anonyme. Et c'est en tirant profit d'une rencontre avec une autre perception, celle de Merleau-Ponty, que se dessine l'horizon méthodologique de cette recherche, car, « je ne le regarde pas comme on regarde une chose, je ne le fixe pas en son lieu, mon regard erre en lui comme dans les nimbes de l'Être, je vois selon ou avec lui plutôt que je ne le vois »[97].

Lors de la présentation par Merleau-Ponty du *Primat de la perception*, Émile Bréhier demanda au philosophe si la perception résistait à la confrontation avec le langage, car, selon lui, la perception s'efface lorsque nous parlons en posant des termes signifiants, ce qui est de l'ordre de la perceptivité. Merleau-Ponty lui répondit en disant

---

96. Jean-Paul Sartre, Colloque international Kierkegaard vivant, *Kierkegaard vivant: colloque organisé par l'Unesco à Paris du 21 au 23 avril 1964*, Paris, Gallimard, 1966., p. 22.

97. OE, p. 23.

que « la philosophie est née des difficultés concernant la perception vulgaire ; c'est à partir de la perception qu'on a d'abord philosophé ». Cela n'a pas suffi et Bréhier a explicité la contradiction interne de cette thèse du primat de la perception, en ces termes :

> Pour formuler votre doctrine de la perception, vous êtes obligé de dire : l'homme perçoit des objets, par conséquent de poser dans le langage séparément l'homme et les objets. Et par conséquent il y a fatalement une contradiction, que vous indiquez sous le nom de contradiction de l'immanence et de la transcendance. Mais cette contradiction vient de ce que dès que vous formulez votre doctrine, vous posez fatalement un objet extérieur à l'homme. De telle sorte que votre doctrine, pour ne pas être contradictoire, devrait rester non formulée, mais seulement vécue. Mais une doctrine seulement vécue, est-elle encore une doctrine philosophique ?[98]

Or, Bréhier suppose une séparation entre l'intériorité vécue de chaque être humain et l'objectivité de la pensée, ce qui est intenable selon les propos d'ouverture de ce chapitre tenus par Camus lorsqu'il parle de son vécu comme de la matière philosophique par excellence. Ces remarques vont pousser Merleau-Ponty à restructurer son propre langage philosophique pour qu'il ne soit pas un doublement de l'être humain, mais son expression, c'est-à-dire, que la « perception soit de plus en plus "intelligente" et de moins en moins "sensorielle" »[99]. La perception devient alors une « praxie »[100] car elle ne s'établit pas comme un rapport à la signification mais elle est une intelligibilité qui rétablit le contact, par la proximité, entre l'intérieur et l'extérieur. C'est ainsi qu'il a conçu la perception (ou expression) comme

> ouverture non à valeurs ou significations mais à êtres ou existants. Par suite proximité et distance (...). Proximité vertigineuse, non impalpable, mélange, rapport expressif. (...) Ici, distance vient de ce que la chose, justement parce qu'elle me fait vibrer corporellement et m'atteint du dedans, m'obsède, est toujours, au-delà de cette vibration qu'elle communique.[101]

L'être humain sera donc constitué dans « ce rapport entre expression et exprimé »[102] où la réversibilité entre la vie intérieure et celle de la communication comprise comme conséquence de ce que « je pense » est remise profondément en question pour cette nouvelle intelligibilité dont l'objectif consiste à « approfondir la notion de la gnosie par celle de la praxie. Il s'agit de saisir l'esprit à l'état naissant »[103]. La perception introduit une sagesse pratique, non dans le sens de l'action mais de l' « élaboration de conditions elles-mêmes, préadaptation, projection initiale de conditions internes d'équilibre, a priori de l'organisme. Et c'est ce qui fait qu'elle peut être fondement de la gnosie et de langage. »[104].

---

98. PPCP, p. 65.
99. MSME, p 52.
100. *Ibid*.
101. MSME, p. 56.
102. MSME, p. 57.
103. MSME, p. 52.
104. MSME, p. 66.

Or l'écriture d'une thèse est aussi l'écriture de quelqu'un sur quelqu'un d'autre et pas seulement l'écriture des idées acquises. C'est « l'autre », Merleau-Ponty, qui génère notre écriture, mais ce sont aussi les autres avec lesquels je partage le présent qui me font voir ce philosophe. Au fond, « une logique perceptive trouve dans la conjoncture une *sollicitation* et y *répond* »[105]. Or, la thèse émerge en guise de réponse à cette sollicitation dont nous avons parlé dans l'introduction comme d'un triple apport de la conjoncture présentée, celle des sans-abri, de ceux qui sont en prison et de la condition d'étranger. Comme disait Merleau-Ponty lui-même, « le philosophe n'a pas des idées comme on a une chaise ou une table, ce sont les autres qui parlent de ses idées. Lui, comme l'écrivain ou le savant, n'est qu'un regard très attentif et très simple »[106]. Comment toucher ce regard attentif dont il nous parle ? La tâche de ceux qui se mettent à l'étudier consiste donc à parcourir son regard philosophique pour trouver son expérience philosophique, en fin de compte, la pensée est une expérience vécue. Selon la définition qu'en donne Merleau-Ponty, « la philosophie est cette destruction des idéalisations, des idoles, elle renaît comme retour non pas à un immédiat chimérique et que personne n'a jamais vu, mais à l'indivision de l'être et du néant que nous sommes, et que nous savons de quelque manière puisque nous la vivons »[107].

D'une certaine façon, cette recherche est aussi l'expression de « *mon* regard » et non le regard d'un observateur extérieur à l'être qui se dévoile au-delà de mon inspection en tant que lecteur, pourtant, faire de notre recherche « *un* » regard si singulier risque de nous faire tomber dans un piège subjectiviste, ce qui est peut-être permis chez les poètes, ou les écrivains de la littérature, mais interdit aux philosophes, car la philosophie articule la vie autrement que la littérature.

De plus, dans son cours sur *La pensée fondamentale en art*, Merleau-Ponty propose les définitions suivantes :

> On cherche la définition du *quale*, de la chose, du monde, de l'être, *ce que c'est*. Mais précisément, pour les comprendre, il ne faut pas les définir, mais les voir.
> Le rouge, la chose, le monde, l'être sont ce qui rend ces *Abschattungen* substituables éminemment - ne pas partir de *Abschattungen*, mais de la transition de l'une dans l'autre, de la ségrégation à l'intérieur d'une unité qui n'est pas un trait de l'être, à laquelle l'Être appartient.
> Voir, c'est précisément n'avoir pas besoin de définir, de penser, de *vor-stellen* pour être pour être à… (mon corps, ma maison) - Présence d'une absence si l'on veut - (le Dieu caché). [108]

Ainsi, l'acte d'écriture demeure un acte perceptif, une praxis organisée par la perception, et en ce sens elle s'affirme comme une façon de faire voir, comme une création du monde par le monde. Il ne s'agit pas de définir Merleau-Ponty, mais de le voir en train de voir. L'écriture n'efface pas ce croisement de regards dont nous surgissons pour écrire. Elle est aussi un geste, une action, un mouvement vers et depuis

105. MSME, p 196.
106. *Parcours II*, p. 289.
107. *Parcours II*, p. 362.
108. NC(59-61), p. 173.

autrui. Il y a quelque chose qui engendre mon écriture, qui n'est pas seulement la pensée, ni le ressentir, c'est un acte qui parle de cette capacité muette à répondre à la sollicitation du monde, de l'autre qui déborde du texte, c'est donc par le bord de l'existence que nous trouvons dans l'horizon commun des êtres l'origine de la vérité exprimée en tant que thèse.

En ce sens, l'écriture me fait naître au fur et à mesure qu'elle-même naît avec moi en tant que lecteur de Merleau-Ponty. Elle provoque la naissance des significations par ce fléau du monde. Elle est comme un trouble dans la vision que génère le corps à la recherche des points d'appui en modifiant sa propre structure corporelle. Le trouble nous fait bouger autrement que comme l'habituel vécu par le corps. Tout cela, si simple et si proche, peut passer inaperçu.

Cette compréhension se rapproche de celle qui voit naître autrui par ses petits gestes du corps. Cette recherche porte tous les risques d'une *écriture perceptive* et non analytique. La problématique de la perception d'autrui chez Merleau-Ponty s'accomplit d'une certaine manière dans la façon dont « je » le perçois, puisqu'il est l'autrui dont je parle plus immédiatement. En ce sens, on espère faire une lecture juste du philosophe.

L'écriture sur un philosophe est l'écriture de quelqu'un qui perçoit quelqu'un d'autre en tant que signes écrits et non le résultat d'une pensée qui analyse la « vérité » de la pensée de l'autre. Nous sommes tout d'abord corps perceptifs, lieu existentiel d'où l'on ne se détache jamais pour faire de la philosophie. Toute philosophie est faite dans ce terrain du corps à corps et à travers lui. Il n'est pas possible de s'en sortir et il joue un rôle aussi important dans l'affaire philosophique que l'exercice de l'écriture, car il est notre premier rapport aux autres, avant même de dire et d'écrire, le corps « est déjà-là » comme ouverture à l'indétermination du monde. C'est une présence-absente de sorte que la compréhension appelle davantage une rencontre avec autrui au-delà de toute interprétation préalable. Or, Merleau-Ponty place le philosopher au rang de rencontre, non de la positivité absolue mais de l'indétermination qui nous engendre. La philosophie s'accomplit comme cet entendement qui accède à la vérité d'autrui par cette zone d'indétermination qui le porte, ce qui est explicité ainsi,

> Il ne s'agit pas de lutte entre les philosophes et leurs adversaires (positivistes), mais d'une philosophie qui veut être philosophie en étant non-philosophie - d'une « philosophie négative » (au sens de « théologie négative), qui s'ouvre accès à l'absolu, non comme « au-delà », un second ordre positif, mais comme autre ordre qui exige en-deçà, le double, n'est accessible qu'à travers lui - la vraie philosophie se moque de la philosophie, est aphilosophie.[109]

Désormais, parler d'autrui par le biais de cette a-philosophie requiert cette capacité à saisir ce qui n'est pas encore perceptible, il faut que l'intelligibilité soit travaillée au contact de cette négativité qui nous tient ensemble. Si la philosophie de la perception renverse le sens de la philosophie comme expression de la conscience, elle aurait aussi

109. NC(59-61), p. 275.

renversé le sens de l'éthique en tant qu'a-philosophie, de sorte que nous pouvons parler d'une a-éthique. Il est clair que nous distinguons l'éthique de la morale, qu'ici nous gardons le sens d'une valeur ou d'un ensemble de valeurs alors que l'éthique serait antérieure à cette signification, étant donné qu'elle se place comme la philosophie aux origines du sens, ce qui l'en rapproche. L'éthique n'est pas non plus prescriptible, mais ce qui anime la prescription ou bien ce sens négatif et inépuisable de tout rapport entre des êtres ou l'existant de sorte que, tout comme la philosophie, la vraie éthique se moque de la morale.

Ainsi, nous introduisons les axes de notre recherche qui sera approfondie au fil de ce travail. Nous avons tout d'abord évoqué le motif de cette recherche, l'insuffisance de l'entendement qui organise notre société et en exclut le corps comme lieu de la vie. Dans ce qui suit, nous allons montrer la façon dont la perception introduit un projet de réforme de l'entendement, comme une intelligibilité qui est éprouvée par le corps dans le contact avec l'être et d'autres existences. Ensuite, sans perdre de vue la perception, nous essayons de retrouver dans le corpus merleau-pontien l'inachèvement d'une philosophie inachevée en contestant notre façon de lire cette philosophie qui exige un abandon des vieilles pratiques philosophiques issues de la conscience représentative. Or, cette interrogation suscitée par ce corpus précaire et fragmenté nous pose la question de la véritable signification de faire une thèse qui porte sur Merleau-Ponty. D'ailleurs, nous voudrions démontrer que cette question qui évoque implicitement l'objectivation d'autrui au profit de tout contact perceptif est indirectement éthique, ce qui nous amène aussi à supposer l'axe éthique de la perception. Ce volet implicite d'une intelligibilité perceptive émerge, dans un premier moment, comme résistance à l'objectivation d'autrui sous prétexte d'une perception de l'essence de ce qui est. Nous dénonçons dans un premier temps la réduction épistémologique de notre ancrage dans le monde, celui du contact de la perception. Les rapports, par la voie perceptive, sont vivants, car ce sont ceux d'êtres ouverts et voués au monde à d'autres êtres ouverts étant eux aussi voués au monde. Le rapport perceptif affirme l'épreuve entre les corps irréductibles à ce qu'un « je » quelconque puisse le définir. Dans un deuxième temps, la radicalisation du corps dans une approche de la philosophie perceptive redécouvre ce corps voué à mourir. La finitude est traversée dans l'expérience d'être corps, ce qui fait que toute relation entre les êtres a une marge de risque, de vulnérabilité, d'exposition à la mort, ce dont les textes de Merleau-Ponty témoignent, en tant que ruine d'un corps qui est parti. Un troisième moment, est celui de la perception comme une intelligibilité active, ce qui n'est pas simplement une sensibilité réceptive du corps, mais une sagesse capable d'être affectée par ce contact entre les corps de telle manière qu'elle n'est pas indifférente à la sollicitation du monde et qu'une réponse se dessine par rapport à ce corps. Cette réponse est l'expression de ce rapport irréductible à la signification préalable de la conscience. En conclusion, exploiter l'axe éthique de la perception nous amène à repenser ce tissu social qui commence par ce corps à corps anonyme, muet, et qui, par

ailleurs, est complètement ignoré par une pensée aveugle et de survol dont les conséquences politiques peuvent s'accomplir comme un anéantissement de la vie. Ainsi, l'intelligibilité perceptive est fortement prophétique, elle dénonce le mythe de la représentation et annonce la bonne nouvelle d'une politique du contact.

Deuxième partie

LA PERCEPTION COMME INTELLIGIBILITÉ : UNE APPROCHE PICTURALE DE L'ONTOLOGIE

I. LA VUE NOUS PORTE LOIN

Dans un entretien avec Georges Charbonnier en 1959, Merleau-Ponty s'exprime en ces termes :

> Je trouve que la conscience picturale, la conscience artistique, la conscience poétique, a franchi certaines étapes avant la conscience politique et avant peut-être même la conscience philosophique. Je trouve que la peinture, la littérature, depuis soixante-dix ans, avance sur ce qu'a pu être la pensée politique ou la pensée philosophique pendant le même temps dans un pays comme la France.[110]

C'est cette déclaration[111] qui nous a donné l'idée de regrouper les trois textes de Merleau-Ponty qui portent sur le pictural afin de nous mettre en quête de cette discussion sur l'avant-garde susceptible de nous livrer une approche éthique de la philosophie de la perception. Ces textes sont *Le doute de Cézanne*, *Le langage indirect et les voix du silence*, *L'Œil et l'Esprit*. Ces textes, qui suivent chronologiquement le développement philosophique de l'auteur, nous apportent ce qu'il y a de plus fin dans la construction de la pensée en croisant phénoménologie et ontologie, mais aussi, histoire, culture, langage. Nous cherchons dans cette triade ce qu'il peut y avoir indirectement d'éthique.[112]

1) Que vois-je ?

L'essai « Le doute de Cézanne » paraît initialement dans la revue *Fontaine* en décembre 1945, à la même période que la *Phénoménologie de la perception*. Il est à nouveau publié dans le recueil *Sens et non-sens*, en 1948. Ce n'est donc pas par hasard

---

110. *Entretiens*, *op. cit.*, pp. 112-113.

111. Il y a aussi d'autres passages où Merleau-Ponty affirme l'avant-garde de la peinture – « tout y est, sur la peinture » (*Enretiens, op. cit.*, p. 123) ou encore, « La peinture contemporaine essaie un mode d'expression autre, qui consiste à rendre inséparables l'aspect subjectif et l'aspect objectif (Braque : les objets saignent, ils ont valeur de complexes au sens freudien). » (*Psychologie et pédagogie de l'enfant : Cours de Sorbonne 1949-1952*, *op. cit.*, pp. 546-547) ; « Peinture classique, objet distant, regard survolant, à l'infini. Contemplation totale, {obéissance} des parties au tout, des couleurs aux contours. Inspection de l'esprit. Peinture moderne, objet proche, qui blesse le regard, saigne, déborde sur contour.» (Mexico II, [159](39))

112. Georges Charbonnier contextualise ainsi l'entretien en affirmant que chez « Maurice Merleau-Ponty, tout ou presque, paraît se passer comme si notre temps abattait les barrières, les cloisons des définitions, les frontières de domaines. Chaque discipline est contrainte de se référer aux autres, et les tableaux de classification de sciences ou à l'intérieur d'une science, des classifications de différentes branches de cette science, sont significatifs. Nous avons appris, affirmé ou constaté, que l'intercommunication, que l'osmose, est générale. Il faut repenser ce que nous appelions l'ordre et susciter un nouveau courage pour affronter l'examen du phénomène le plus individualisé, le plus isolé, semble-t-il, car ce phénomène est fonction d'un univers. L'homme est-il pris de peur devant cette situation, et le philosophe ? » (*Entretiens, op. cit.*, p. 111).

si le philosophe y reprend plusieurs points abordés dans la *Phénoménologie,* comme les notions d'existence, d'expression et même de liberté. Pourtant dans cet essai, Merleau-Ponty laisse déjà affleurer certaines notions fondamentales de l'ontologie qu'il faudra attendre de voir explicitées dans des textes plus tardifs. Il s'agit de la vision *en profondeur*, du silence, de la notion de naissance, en encore celle de foi perceptive en tant que figures de l'être qui, dans les derniers moments de sa philosophie, seront plus claires qu'en 1945. Cependant, ces notions de base de l'ontologie plus tardive de Merleau-Ponty sont déjà en germe dans le texte de 1945. Il ne s'agit pas ici de repérer ces concepts mais bel et bien de montrer dans quel sens ce texte joue un rôle assez important dans la compréhension de la notion même de vérité et d'existence.

Merleau-Ponty ouvre cet essai par une description de Cézanne : « il lui fallait cent séances de travail pour une nature morte, cent cinquante séances de pose pour un portrait. Ce que nous appelons son œuvre n'était pour lui que l'essai et l'approche de sa peinture »[113]. Merleau-Ponty affirme donc dès les premières lignes qu'il existe chez Cézanne une importante élaboration de la perception et que cela prend du temps. « Cent séances », « cent cinquante » pour peindre une nature morte ou un portrait : il faut beaucoup remuer pour nous donner à voir ce qui est déjà là, posé en face de nous. Au-delà du nombre de séances, le philosophe met en avant la fréquentation par le peintre de son sujet. Ce travail n'est pas seulement le produit de la maîtrise technique, mais également le fruit du dégagement d'une perception naturelle susceptible de nous placer dans un contact naïf avec le monde : pour que le « motif » exprime pleinement sa façon d'être au monde, il faut le capter comme en sa naissance. La peinture émerge comme le fruit d'un long contact entre eux, elle est le résultat d'une proximité.

Cézanne a établi une *fréquentation continue* de ce qu'il regardait pour trouver ce qu'il appelait son « motif ». Il lui fallait s'extraire de la perception vicieuse et immédiatement donnée. Selon Merleau-Ponty, dès le début de l'article, le rapport que Cézanne entretient avec le monde de sa peinture n'est plus celui du sujet envers le monde. A l'inverse même, il semble au philosophe que le peintre *« germinait avec le paysage* »[114]. C'est l'idée de la transsubstantiation qui intervient à nouveau ici, mais cette fois-ci elle met un accent mutuel tout autant sur le paysage que sur le peintre.

L'activité consistant à peindre engendre un geste par lequel Cézanne vient lui-même au monde ; il y a là une inversion de la philosophie classique selon laquelle l'action est visée par un sujet libre s'adressant au monde. La vie vient chercher le peintre sur un mode qui ne passe pas par la relation stimulus-réponse de la psychologie classique, mais par une problématique de fond qui touche une manière d'être au monde et incite à produire une figure stylisée dans le monde. Il s'agit là d'une co-relation entre deux champs en présence, d'un rapprochement dans la durée. Merleau-Ponty évoque ici une

113. SNS, p. 13.
114. SNS, p. 28.

germination mutuelle entre l'homme Cézanne et le motif qu'il va peindre. Il existe une relation de présence et d'implication mutuelles en amont de tout autre rapport entre vivant et monde, qui n'est plus médiatisée par la « conscience de », le « je suis » ou encore le « je sais ». Le rapport existentiel croisé côtoie des réalités présentes sur un terrain commun.

Le philosophe évoque à travers ces lignes si simples la puissance de la perception dans les conduites de la vie du peintre, aux antipodes d'une relation cognitive entre le vivant et le monde. Il ne lui suffit pas de voir simplement un paysage, il lui faut bien le voir, ou encore savoir le voir. La durée et le nombre des séances, « cent », « cent cinquante », nous interpelle sur le temps du face-à-face entre le peintre et le paysage. Ils sont là, ils communiquent de l'extérieur vers l'intérieur. Il ne s'agit pas d'une subjectivité qui peint, qui représente ce présent, mais d'une vie qui exprime ce qu'elle voit en s'exprimant. Ici, deux facteurs demeurent essentiels, la proximité et la durée. La première est celle qui s'accorde dans un espace et la seconde est insérée dans une temporalité commune. Or, nous avons ici les esquisses d'une articulation purement merleau-pontienne, celle de l'espace et du temps.

Immédiatement après cette évocation d'une séance de travail de Cézanne qui met en évidence l'immersion perceptive du peintre, Merleau-Ponty précise que ce que nous considérons comme son œuvre ne représente pour le peintre qu'une somme d'essais. Quand un troisième *élément* - le regard d'un autre - entre en scène, un autre contraste est perceptible. Extérieurs au lien intime qui unit Cézanne à son motif, nous affirmons : « voilà l'œuvre ! », quand pour lui, du fond de son existence et tout à son affaire, c'est « l'essai et l'approche de sa peinture »[115]. Comme s'il n'était pas permis au peintre, dans sa perception en profondeur, d'avouer l'aboutissement de ses actes, il fait voir un débordement du monde, un tout autre arrangement des choses qui lui interdit de constater leur aboutissement. Il envisage son travail sous un prisme différent de celui du spectateur, car il voit sa peinture depuis son for intérieur. Peut-être cette interdiction vient-elle de ce conflit permanent de la donation du monde qui ne se donne jamais d'une façon solitaire, mais toujours dans une profonde solidarité avec les autres choses du monde, en tant que coexistence.

Cézanne voit un monde au sein duquel il convient d'établir des connexions. Ainsi la pomme est en dialogue profond avec d'autres pommes, qui dialoguent elles-mêmes avec le panier qui fait figure sur le mur, qui replie la lumière, etc. « La peinture a été son monde et sa manière d'exister »[116] dit Merleau-Ponty. C'est la vie même de Cézanne qui se présente à nous en tant qu'œuvre, et à lui comme essai et approche. La vie devient l'expérience même de cet essai continu, au détriment d'une vie idéalisée et aboutie ; bien au contraire, et en raison de son enracinement dans le monde, elle ne peut être rien

115. SNS, p. 15.
116. SNS, p. 13.

d'autre qu'une activité perpétuelle de production de sens. Proximité et durée s'entremêlent à l'inachèvement du monde, de sorte que Cézanne comprend l'inaboutissement de son œuvre depuis l'inépuisable du monde.

Merleau-Ponty nous montre qu'un doute bouleverse le sens même de cette existence apparemment cohérente de celui qui fait bien son métier. Malgré la reconnaissance dont il devient l'objet, un doute radical persiste en effet chez Cézanne ; radical, parce qu'il ne touche pas seulement au problème de la théorie de la connaissance, mais concerne également sa vocation : « et pourtant il lui arrive de mettre en doute cette vocation »[117]. Cézanne remet en question sa manière d'être. Le doute émerge donc d'une apparente double contradiction, d'une rencontre entre deux inachèvements, celui du monde et celui du peintre. L'activité du peintre enveloppé par l'indétermination du monde sera toujours une activité précaire. L'interrogation sera donc ici comprise comme une invitation à rejoindre ce monde qui, malgré toute action humaine pour le tenir en main, demeure une épreuve d'inachèvement.

Le monde nous provoque par son inachèvement, par ses innombrables manières de se composer autour de nous. Merleau-Ponty utilise le mot vocation pour démontrer la violence et la profondeur du doute en question. On sait bien que la vocation est le fait de ressentir l'appel d'une voix. L'appel introduit ici une discontinuité dans ce qui paraissait englobant, monadique, systématique. C'est une discontinuité dans la subjectivité pour s'accomplir ailleurs, ou bien en dehors de ce qui était ma présence. La voix de quelque chose d'autre me frappe, me touche, m'adresse une provocation ; elle m'ébranle de l'intérieur. Cet appel ouvre une sorte de blessure dans ce qui apparaissait jusque-là comme une continuité commune, harmonieuse, et introduit par là un risque au cœur de ma manière d'être dans la mesure où je ne sais pas comment y répondre. Le doute ici ne naît ni de l'expérience de la finitude, ni de l'enquête de l'entendement qui cherche les fondamentaux de la vie, mais d'une sorte de co-présence de l'artiste et du monde entourés par l'absence qui forme ce qu'il est appelé à peindre et que la peinture sollicite.

Ainsi, en tant que réponse à quelqu'un d'autre, la vocation fait irruption dans une vie qui était jusqu'ici hors de danger. Ce fut pour Cézanne un appel du monde à se donner comme création unique, à créer sa manière d'être, à se faire, voire à se re-faire avec sa peinture. Il s'agit là d'une provocation en guise de *donation* qui fait vibrer celui qui la perçoit. Le monde, par ses invraisemblances, se jette aux pieds de Cézanne et l'invite à s'engager. Le peintre est plongé dans la passivité face au motif du monde que lui réclame sa peinture. Son action en guise de réponse devient son existence.

2) Germiner, la conscience de soi à l'épreuve du monde

En peignant le monde, Cézanne peint sa vie, il « germine » avec sa peinture ; il cherche un geste d'expression ainsi que le monde qui s'exprime à lui. C'est en ce sens

117. *Ibid*.

que nous comprenons très tôt dans la philosophie de Merleau-Ponty l'ontogenèse du monde et de Cézanne, qui n'est pas fusionnelle mais induite par un rapport d'existence et dans laquelle le doute provoque la liberté de Cézanne comprise comme la naissance dans le monde. Mais, il faudra attendre les cours plus tardifs de Merleau-Ponty du Collège de France, entre les années 1954 et 1955, notamment les cours sur l'institution et la passivité, pour comprendre l'être naissant.

Le sens du terme « germination », utilisé en 1945 par Merleau-Ponty de manière assez expérimentale, ou encore intuitive, va se clarifier au fil du développement de sa propre pensée, en opposition à la relation cognitive entre le vivant et le monde qui présuppose une confrontation de la subjectivité face au monde. La vocation engage toute une vie pour répondre sous la forme d'un geste expressif. Il n'y a pas de réponse sans appel et sans engagement de la liberté. Au fond, la question de Cézanne l'engage indirectement dans sa propre liberté.

Lentement, l'on voit s'esquisser chez Merleau-Ponty une théorie de l'action qui va au-delà des rapports de causalités et implique le champ qui lie sujet-monde, de sorte que l'action n'est pas simplement une réponse à un stimulus mais un engagement de l'existence dans l' impersonnel du monde, c'est une chorégraphie personnelle qui commence à se mettre en scène.

Le doute dont parle le philosophe de la perception n'est ni celui du « qu'est-ce que je peux connaître ? », ni celui de la cognition face aux stimuli de la psychologie classique, il engage notre manière d'être au monde. Ce n'est pas plus une méthode de recherche cognitive qu'une hésitation entre une chose et une autre. Ce doute a été traité comme une « manifestation maladive », voire comme un échec, par Zola. Merleau-Ponty enquête sur l'origine de ce doute et met en avant la fragilité des hypothèses qui l'interprètent selon une grille affective, psychologique ou encore psychanalytique. Bien au-delà de ces réductions, une autre compréhension s'ouvre en effet à nous dès lors que l'on pense en termes d'incarnation de l'homme au monde.

Dans le deuxième paragraphe de ce texte, le philosophe se livre à une sorte d'inventaire des conditionnements psychiques supposés de Cézanne : « tous ces symptômes, écrit-il, permettent de parler d'une constitution morbide, et par exemple, comme on l'a fait pour El Greco, d'une schizoïdie »[118]. Les traits psychologiques ainsi décrits contrastent avec les analyses de la liberté qui ferment l'article et décrivent la liberté de Cézanne, selon les termes du dernier chapitre de la *Phénoménologie de la perception*. Tous ces conditionnements n'empêchent pas la réalisation d'une liberté qui dépasse même la maladie. En outre, précise Merleau-Ponty dans un très beau passage, « il reste possible que, à l'occasion de ses faiblesses nerveuses, Cézanne ait conçu une

118. SNS, p. 15.

forme d'art valable pour tous. Laissé à lui-même, il a pu regarder la nature comme *seul un homme* sait le faire. Le sens de son œuvre ne peut être déterminé par sa vie »[119].

L'action ne résulte pas d'une subjectivité libre qui sait comment bien agir, mais le sens d'une vie humaine qui se dessine à proximité du monde. L'action apparaît entre nous comme une intentionnalité anonyme mais par laquelle un sens se dessine et naît un monde de signification.

Merleau-Ponty articule ce qu'il y a de plus personnel chez Cézanne avec une expérience de l'universalité qui traverse son art. L'artiste parvient à dépasser sa singularité par un processus kénotique qui déchire les contours individuels stricts de son existence et s'exprime en tant qu'art universel. C'est comme si Cézanne touchait l'impersonnel qui relie l'artiste et le monde. Le travail artistique de Cézanne n'est pas l'expression d'une maladie, ni d'une vie « avortée »[120], mais l'expression même de ce qu'est l'homme Cézanne. Il rejoint par son « échec » l'expérience humaine radicale qui brise sa vie, sans toutefois le sortir de sa vie au singulier. Les échecs de Cézanne sont, selon Merleau-Ponty, le signe de l'humain. Le philosophe signale ici quelque chose d'important pour son humanisme en construction, à savoir qu'il existe un regard sur le monde que « seul un homme sait […] faire »[121], cet homme si personnel qui s'exprime dans une logique universelle qui lui échappe. Cet humanisme assume la fragilité de l'homme et confronte la construction de l'existence à d'autres limites que celles qui sont posées par la liberté. Ce mouvement personnel-impersonnel-universel demeurera un processus peu clarifié dans l'ensemble des textes de Merleau-Ponty. Mais à ce stade de la réflexion, il nous suffit de le signaler, puisque nous avons l'impression que la bonne action du monde émerge dans une zone d'impersonnel.

Si, dans un premier temps, le philosophe explique par des traits psychologiques ce que certains peuvent considérer comme un « échec » du peintre dans le monde, il poursuit en insistant sur l'insuffisance de la seule analyse picturale pour expliquer Cézanne : « on ne le reconnaîtrait pas mieux par l'histoire de l'art »[122]. Cette zone floue où l'artiste paraît demeure intouchable.

Ainsi, le mouvement impressionniste d'avant-garde avait ses propres règles, que Cézanne n'a pas suivies, dans la mesure où lui-même « cherche toujours à échapper aux alternatives toutes faites qu'on lui propose – celle des sens ou de l'intelligence, du peintre qui voit et du peintre qui pense, de la nature et de la composition, du primitivisme et de la tradition »[123]. Il y a toujours conflit entre ce qui est institué et ce qui est en train de s'instituer, entre la normalité instituée et le sens pictural en train de se

119. *Ibid*.
120. *Ibid*.
121. *Ibid*.
122. *Ibid*.
123. SNS, p. 18.

faire. Les acquis de la peinture établie posent un problème au peintre qui cherche sa voie, tout à la fois picturale et existentielle.

Au fond, Merleau-Ponty décrit l'implication d'une façon d'être de Cézanne qui échappe aux règles de l'art puisqu'elle se forme dans l'anonymat de la proximité entre les êtres, dans ce contact qui n'a pas eu encore de nom car sa signification est en germe. Le peintre est en train de construire son propre style par un rapport de proximité de sorte qu'il faut entrer en conflit avec l'avant-garde artistique de l'époque, l'Impressionnisme et ses règles de couleurs, pour saisir la nature et les règles internes de Cézanne, comme s'il existait un conflit entre l'ordre personnel et les modèles culturellement établis. Le peintre d'Aix est bien installé dans la latence du sens. La rupture s'opère par un processus interne spontané qui s'organise néanmoins sur la base d'une sorte d'intelligence perceptive. Comment articuler cette vie personnelle, si singulière, aux mouvements sociaux de la vie commune, de la vie partagée ? D'après Merleau-Ponty, il y a quelque chose qui s'organise, non plus selon un principe seulement réflexif, mais grâce à l'existence d'une antériorité qui nous insère dans un scénario commun engendré par cette co-présence, co-absence.

3) La dialectique entre vie et œuvre

Il y a chez Cézanne une articulation profonde entre la vie et la peinture dans laquelle aucune n'explique l'autre, dans la mesure où elles s'entremêlent ; la peinture « a été sa manière d'exister ». Du coup, parler de la peinture de Cézanne c'est aussi parler de la façon dont l'homme existe ; sa peinture porte les traces de son existence. Il ne s'agit pas ici d'une explication de l'œuvre par la vie et vice versa, mais d'une intersection où le mode de vie agit sur la manière de peindre et l'acte de peindre établit un mode de vie. La manière dont Merleau-Ponty analyse les propos que Cézanne adresse à Émile Bernard nous semble rendre compte de sa propre réflexion, à savoir de l'articulation d'une pensée engagée dans la vie :

> La nature et l'art ne sont-ils pas différents ? - Je voudrais les unir. L'art est une *aperception personnelle*. Je place cette aperception dans la sensation et je demande à l'intelligence de l'organiser en œuvre. Mais même si ces formules font trop de place aux notions ordinaires de « sensibilité » ou « sensation » et d' « intelligence » c'est pourquoi Cézanne ne pouvait pas persuader et c'est pourquoi il aimait mieux peindre. Au lieu d'appliquer à son œuvre des dichotomies, qui d'ailleurs appartiennent plus aux traditions d'école qu'aux fondateurs - philosophes ou peintres - de ces traditions, il voudrait mieux *être docile* au sens propre de sa peinture qui est de les remettre en question. Cézanne n'a pas cru devoir choisir entre la sensation et la pensée, comme entre le chaos et l'ordre. Il ne veut pas séparer les choses fixes qui apparaissent sous notre regard et leur manière fuyante d'apparaître, il veut peindre la matière en train de *se donner* forme, *l'ordre naissant par une organisation spontanée*. Il ne met pas la coupure entre « les sens » et « l'intelligence », mais entre l'ordre spontané des choses perçues et l'ordre humain des idées et des sciences. Nous percevons des choses, nous nous entendons sur elles et c'est sur ce socle de « nature » que nous construisons des sciences. C'est ce monde primordial que Cézanne a voulu peindre, et voilà pourquoi ses tableaux donnent l'impression de la nature à son origine, tandis que les photographies des mêmes paysages suggèrent les travaux des hommes, leurs commodités, leur présence imminente. Cézanne n'a jamais

> voulu « peindre comme une brute », mais remettre l'intelligence, les idées, les sciences, la perspective, la tradition, au contact du monde naturel qu'elles sont destinées à comprendre, confronter avec la nature, comme il le dit, les sciences « qui sont sorties d'elle [124]

Ce passage contient une profusion de mots clés pour le développement de l'ontologie plus tardive de Merleau-Ponty. L'enquête sur la naissance de la chose, l'interrogation que pose la donation, la recherche d'une intelligence primordiale qui structure la vie autrement qu'à partir du « je sais » sont des lignes fortes qui reviendront dans cette quête philosophique. Les derniers écrits du philosophe montreront la radicalité d'une philosophie de la naissance du sens, du monde et même de l'être. Ce n'est pas un hasard si le projet du *Visible et l'invisible* s'est tout d'abord intitulé *L'origine de la vérité*. Merleau-Ponty ne s'intéresse plus à la vérité en elle-même mais au moment où elle devient vérité. On voit ici comment naît une archéologie de la vérité, ou des vérités, plutôt que de son fondement.

Sa réflexion est encore en cours de développement et s'oriente vers une ontologie plus personnelle, mais déjà se fait jour un effort pour « être docile au sens propre de [la] peinture » de Cézanne, tout comme à sa propre philosophie, qui croisera de nombreuses lectures au-delà de celle de Husserl. Si l'on applique à Merleau-Ponty ce qu'il dit lui-même de Cézanne, on voit se dessiner un parcours qui nous permet de comprendre les traits fondamentaux de son humanisme articulé à l'ontologie, où l'expérience d'être s'articule à celle de l'être qui sera démontrée plus tardivement. Nous verrons le rôle qu'y tient l'expression au fil de l'avancée de ce travail.

En suivant le développement de la peinture de Cézanne, il nous semble que sa sensibilité constitue, selon le philosophe, une autre voie de l'existence qui devient personnelle grâce à d'autres vies, « docile au sens propre de sa peinture qui est de les remettre en question »[125]. Il y a un dehors qui nous conduit et nous interpelle. Merleau-Ponty fait voir que l'organisation de l'expression passe par une sensibilité qui n'est plus celle de ce que « je peux connaître » ou de la certitude de ce que « je suis mon existence », établie par la philosophie classique, ou encore la science, mais par une jointure plus profonde entre le monde, les autres et un moi-même qui interroge sa propre existence. Merleau-Ponty opère là une torsion existentielle de la finalité du doute sur soi-même, qui conduit dès lors à la construction de l'existence même et non plus à la certitude de ce que je suis. Le doute n'est ni rhétorique, ni réductible à l'acte d'exister comme ceci ou comme cela, il devient le moteur existentiel ancré sur le « socle de "nature" ». Le doute existe comme résistance du monde à l'intelligibilité de la conscience. S'il nous est impossible de savoir ce que nous sommes, le doute demeure néanmoins fondamental pour mettre en mouvement ce qui nous est le plus personnel vers la construction de nous-mêmes.

---

124. SNS, pp. 18-19.
125. SNS, p. 18.

La vie de Cézanne ne se construit pas comme un projet visé par la conscience et développé par la liberté, mais par une fine couche d'auto-perception située au plus profond de l'ouverture de l'homme au monde, ainsi qu'au contact du monde et de l'autre. Cette couche sera capable et responsable de l'agencement de toute sa vie, et marquera par conséquent l'organisation de sa vie en société. Cézanne veut « remettre l'intelligence, les sciences, la perspective, la tradition, au contact du monde naturel »[126]. La notion de nature, qui interviendra dans les cours tardifs au Collège de France, se devine déjà ici, même si Merleau-Ponty l'utilise au sens large et ne la définit pas. On y trouve déjà en germe l'idée de quelque chose qui résiste à l'investissement de la conscience, comme si un être anonyme était nécessaire pour animer l'action entre les êtres.

Merleau-Ponty cherche à nouveau à comprendre, dans cet article, la personnalité de Cézanne qui se construit entremêlé à son espace, son doute, son style, sa manière de s'exprimer. Du coup, il faut également le lire comme une réflexion sur le travail que le philosophe lui-même est en train d'élaborer, en tant que tentative d'établir une véritable articulation entre ce qu'il y a à la fois de plus spirituel et de plus matériel chez chacun. C'est en effet à l'époque où il écrit « Le doute de Cézanne » que ce jeune philosophe articule ce déplacement de la perception comme autre lieu d'engendrement de la vie.

> La perspective vécue, celle de notre perception, n'est pas la perspective géométrique ou photographique : dans la perception, les objets proches paraissent plus petits, plus éloignés plus grands, qu'ils ne le font sur une photographie, comme on le voit au cinéma quand un train approche et grandit beaucoup plus vite qu'un train réel dans les même conditions.[127]

Merleau-Ponty analyse chez Cézanne la manière de s'adresser aux choses, de voir le monde, sa façon d'habiter le monde. Il montre comment la peinture révèle une capacité d'organisation du monde par la perception. Alors que les Impressionnistes utilisent les ressources de la palette de couleurs pour produire l'effet de couleur désiré, Cézanne laisse quant à lui la place à l'harmonie saisie par la vision :

> Le génie de Cézanne est de faire que les déformations perspectives, par l'arrangement d'ensemble du tableau, cessent d'être visibles pour elles-mêmes quand on le regarde, et contribuent seulement, comme elles le font dans la vision naturelle, à donner l'impression *d'un ordre naissant*, d'un objet en train d'apparaître, en train de s'agglomérer sous nos yeux[128].

Le peintre aixois fait, en outre, surgir l'identité de l'objet sans marquer aucun contour. La différence combinée affirme une singularité qui n'est plus celle que génèrent des caractéristiques précises comme le contour : « Ne marquer aucun contour, ce serait enlever aux objets leur identité. En marquer un seul, ce serait sacrifier la profondeur, c'est-à-dire la dimension qui nous donne la chose, non comme étalée devant nous, mais comme pleine de réserves et comme une réalité inépuisable »[129]. Nous

126. SNS, pp. 18-19.
127. SNS, p. 19.
128. SNS, pp. 19-20, pour voir encore la référence de Merleau-Ponty à la naissance.
129. SNS p. 20.

découvrons ainsi avec Cézanne une autre façon de marquer l'unité d'un objet naissant dans ce complexe réseau figuratif du monde. Merleau-Ponty cherche par le biais de Cézanne à nous faire comprendre ce travail de la *profondeur*, figure importante chez Merleau-Ponty, qui apparaît dès ses premiers travaux et Cézanne est celui qui saisit l'univers pictural par la perception de la profondeur du monde.

Ces quelques remarques conceptuelles esquissent ce que nous cherchons à comprendre chez Merleau-Ponty, à savoir la véritable perception en tant que façon d'être entre les hommes, ainsi que ses conséquences éthiques, d'abord parce qu'il fait de la profondeur quelque chose qui n'est pas le monde, mais qui nous le rend visible et nous fait voir la chose en sa naissance, jamais déjà « étalée devant ». Autrement dit, nous ne sommes pas dans une relation de face-à-face avec les choses et par conséquent avec l'autre, mais dans un rapport qui recèle beaucoup plus de potentialités ; tel est ce qu'exprime le rapport de Cézanne avec la peinture.

Ainsi, la relation entre les hommes et le monde serait latérale et non frontale, ce ne sera plus celui où tout est clair et bien établi mais un rapport où le mystère joue son rôle. Par ailleurs, cette expérience de la profondeur organise notre manière d'être au monde.

4) Ce qui nous fait vibrer, l'être entre nous

Le défi lancé à la perception ne consiste pas seulement à bien voir ce qui se donne à voir dans un état de transparence de la chose, mais aussi à percevoir la profondeur de par le monde. Plus tardivement, Merleau-Ponty dira que nous voyons *en profondeur* en ce sens que la profondeur n'est ni une caractéristique mondaine, ni une qualité humaine, mais un lieu de naissance du monde et de l'humanité. Il ne nous est pas possible de nous extraire pour voir « la profondeur » face-à-face, car elle appelle au sensible et celui-ci se montre grâce à elle ; elle n'est pas un accident du monde mais un tiers inclus. Dans cette perspective, la profondeur instaure déjà un rapport irréductible avec le monde et avec l'autre. En termes plus philosophiques, on a là une articulation entre la phénoménologie et l'ontologie, entre le monde et ce qui nous donne le monde. Cézanne est, aux yeux de Merleau-Ponty, ce peintre qui pose ses valises sur cette vibration articulatoire entre le sensible et ce qui le rend visible. Il fait vibrer le monde en tableaux.

Merleau-Ponty nous paraît se situer à mi-chemin entre une absence de contour et un contour défini de l'existence, il se pose dans une zone de vibration pour assurer la différence par le biais du contraste : « le regard renvoyé de l'un à l'autre saisit un contour naissant entre eux tout comme il le fait dans la perception »[130]. Selon Merleau-Ponty[131], il n'existe pas de différenciation dans la perception primordiale entre le toucher et le vu. La peinture de Cézanne ne *suggère* pas par la couleur des sensations

130. *Ibid*.
131. Cf. SNS, p. 20.

qui génèrent forme et profondeur, elle évoque une « science du corps humain »[132] au sens où le corps « nous apprend ensuite à distinguer nos sens »[133]. L'organisation du monde passe par un ordre distinct de la réflexion, il existe à la base de nos expériences vécues quelque chose qui ordonne le monde et comprend cette organisation. Cézanne ne veut pas, comme le font les Impressionnistes, produire une impression mais faire vibrer un corps vécu sous la couche de la sensation. Il entend susciter notre perception, depuis laquelle est produit le sens de son tableau. « La chose vécue n'est pas retrouvée ni construite à partir des données des sens, mais s'offre d'emblée comme le centre d'où elles rayonnent »[134]. Ainsi, le peintre ne peint pas les choses vues mais ce qui fait le vu. Il existe donc bel et bien chez Cézanne un mouvement kénotique qui s'enfonce au plus profond de l'existence, où les choses empiètent l'une sur l'autre et se différencient, c'est une sortie du contour qui n'a pas pour but de tendre vers l'abstrait mais de révéler la profondeur de la banalité de ce que nous voyons. Cézanne opère là une torsion où, pour nous faire voir une scène banale et simple, il peint ce que nous ne voyons pas. Cette échappée par le biais du contact entre les corps, qu'on appelle « kénotique », est un mouvement descendant si profond qu'il rejoint tout ce qui s'organise en marge de la logique normative de la conscience, tout en ayant lieu à la surface même du sensible. Il ne s'agit pas de trouver un fondement du sensible hors du sensible, dans la conscience par exemple, mais de radicaliser ce sensible afin d'accéder à sa propre logique d'agencement. Merleau-Ponty écrit :

> si le peintre veut exprimer le monde, *il faut que l'arrangement des couleurs porte en lui ce Tout indivisible* ; autrement sa peinture sera une allusion aux choses et ne les donnera pas dans l'unité impérieuse, dans la présence, dans la plénitude insurpassable qui est pour nous tous la définition du réel.[135]

Ce passage clarifie ce que nous entendons par « la torsion » opérée par Cézanne : il peint ce « Tout indivisible » qui n'est pas d'emblée le réel mais qui donne à voir le réel et qui, de ce fait, est le plus réel possible dans la mesure où il contient l'ensemble de ce que l'on voit. Le peintre cherche ce point d'articulation qui nous rend visible la chose et non plus la cause de la chose et ce réel est une coexistence entre les choses.

Ce que nous qualifions chez Cézanne de « mouvement kénotique » consiste en effet en un retour vers la surface horizontale du sensible dans le but d'atteindre le plus profond de ce qui tient ensemble cette superficie composé des reliefs, ce qui en fait la cohésion dans un champs de vision. Il sort de la pensée ordinaire et banale qui croit tout voir et tout comprendre pour se poser au sein d'une perception de la profondeur qui joint et articule tout. On n'est pas ici dans l'effacement de toute norme mais dans une logique propre à la perception dont l'agencement du sens se fait par ce lien qui joint le « tout indivisible ».

---

132. *Ibid*.
133. *Ibid*.
134. *Ibid*.
135. SNS, pp. 20-21. Je souligne.

Merleau-Ponty cherche chez Cézanne cette vision originelle, celle qui apprend le sensible et s'affirme comme une logique perceptive. Il existe chez lui une sagesse du regard qui explicite une logique poétique dont peintre et monde émergent. Dans ses notes de cours sur « L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui » (1961), Merleau-Ponty mettra en avant la logique perceptive en ces termes,

> Cet investissement du visible au sens étroit par un invisible [est] bien donné avec toute vision - mais extensible : il n'est rien qui ne puisse devenir visible (visibilité seconde de la peinture). Pour comprendre cette prégnance de l'invisible dans le visible, cette chair de l'imaginaire (visibilité imminente), il faudrait élucider notre chair, *i.e*. comment notre vision émerge de notre corps. Elle est liée au mouvement, mouvement qui ne peut être aveugle, où elle se précède. Voir et se mouvoir [sont] deux faces du même phénomène : mon corps compte au monde visible et celui ici est inclus dans la « portée » de mon corps. Identité sur les deux cartes et non différence. [Les] formes [sont des] « cicatrices » de forces et [les] forces vibrent dans [les] formes. Pas question de synthèse ou même *Verflechtung*. Cet empiétement vision-mouvement [veut dire que le] corps se mouvant est visible, tangible, et [que le] corps touché, vu, est animé intérieurement - réflexivité du corps, réversibilité voyant-visible sans jamais coïncidence : complémentarité.[136]

Cézanne « méditait » avant de poser une touche de couleur, car celle-ci « doit, comme le dit Bernard, "contenir l'air, la lumière, le plan, le caractère, le dessin, le style". L'expression de ce qui existe est une tâche infinie »[137]. La méditation qui précède la réalisation contraste fortement avec l'idée de hasard ou le savoir-faire technique de celui qui sait exactement quoi faire. Elle opère comme un retrait du monde d'où le peintre se lance ensuite vers ses profondeurs. Elle saisit la précision d'un acte tout à la fois personnel et qui touche au plus universel. Ici l'acte de peindre n'est pas l'action d'une conscience adressée au monde et qui s'y repère à l'aide des outils de la peinture, mais l'acte d'un corps engagé dans le monde, qui le connaît de l'intérieur et l'exprime en l'extériorisant. La méditation constitue une réponse à l'appel du monde sensible à compléter ce qui lui manque. C'est en ce sens que l'on peut présenter la vocation du peintre, non comme un don extraordinaire, mais comme l'expérience d'un homme traversé par le monde. Une fois de plus, Cézanne est, selon Merleau-Ponty, le signe de l'expérience humaine.

Merleau-Ponty va radicaliser, au fil de ses écrits, la vision comme pensée en opposition à une philosophie de la conscience. C'est donc par le biais de la vision que s'opère une autre manière de comprendre l'interprétation du monde, dans la mesure où l'acte de voir est aussi un acte interprétatif du peintre, ce qui saisit l'être du monde. La vision entame donc une ontologie. De fait, Merleau-Ponty cite Cézanne lui-même qui prétend « interpréter » et pour lequel « cette interprétation ne doit pas être séparée de la vision ». L'interprétation n'est pas la compréhension de l'implicite, mais le fait de voir le monde depuis son origine, sa naissance. La vision véhicule une interprétation qui n'est plus distincte du sensible au sens où elle porterait sur son objet ; elle convoque à

136. NC(59-61), p. 173.
137. SNS, p. 21.

l'inverse une expérience primordiale qui dépasse les dichotomies établies par la relation de représentation du monde :

> L'esprit se voit et se lit dans les regards, qui ne sont pourtant que des ensembles colorés. Les autres esprits ne s'offrent à nous qu'incarnés, adhérents à un visage et à des gestes. Il ne sert à rien d'opposer ici les distinctions de l'âme et du corps, de la pensée et de la vision, puisque Cézanne revient justement à l'expérience primordiale d'où ces notions sont tirées et qui nous les donne inséparables. *Le peintre qui pense et qui cherche l'expression d'abord manque le mystère*, renouvelé chaque fois que nous regardons quelqu'un, de son apparition dans la nature.[138]

Lorsque Cézanne peint un visage, l'exercice consiste à capter non ce que le visage exprime, mais le visage lui-même comme porteur d'une expression. « Le peintre qui pense et cherche l'expression d'abord manque le mystère » dans la mesure où la vision nous installe dans un monde de relations infinies que la réflexion peut très facilement manquer. Il s'agit là d'un processus kénotique d'immersion dans ce qu'il nous est donné à voir : « Nous nous habituons à penser que tout cela existe nécessairement et est inébranlable. La peinture de Cézanne met en suspens ces habitudes et révèle le fond de nature inhumaine sur lequel l'homme s'installe »[139]. Merleau-Ponty s'oppose à la suspension cartésienne qui doute de l'existence du monde ; c'est selon lui de notre conscience exploratrice d'un monde figé et acquis dont il faut se méfier face à la nature inexplorée. La Nature constituera le sujet du dernier cours de Merleau-Ponty au Collège de France, mais il l'évoque déjà ici comme ce qui résiste à la conscience investigatrice, ce fond dont parle la peinture de Cézanne et dont elle se nourrit. Et c'est précisément en cela que Cézanne peint en tant qu'humain car « seul un homme est capable de cette vision qui va jusqu'aux racines, en deçà de l'humanité constituée »[140]. Nous noterons l'expression « seul un homme » en opposition à l'anthropologie qu'Emmanuel Saint-Aubert qualifie de vision de cyclope – sans perspective - ou de l'homme qui survole le monde – vision de surface. La vision proprement humaine est celle « qui va jusqu'aux racines » non en ce qu'elle atteindrait l'essence, mais parce qu'elle voit cet archi-humanisme dont la vision est faite.

Ce « savoir regarder » est aux antipodes d'un « savoir penser », il s'agit d'une action de résistance face aux mouvements exploratoires de la conscience qui vise quelque chose pour accomplir son propre mouvement : « Tout montre que les animaux ne savent pas regarder, s'enfoncer dans les choses sans rien attendre que la vérité »[141]. Il faut prendre garde à ne pas faire tout de suite coller cette vérité au sensible et au monde. Cézanne semble chercher ce qui soutient le monde hormis le sensible lui-même, sans pour autant s'en extraire. Il fait en sorte de voir ce monde originel que nous qualifierons, quant à nous, d' « archi-monde », ou d' « archi-humain », sans quitter néanmoins le

---

138. *Ibid*. Je souligne pour marquer que le peintre n'est pas celui qui pense, qui est doté de la subjectivité, mais celui qui joue avec le mystère de l'inachèvement du monde et son propre inachèvement.
139. SNS, p 22.
140. *Ibid*.
141. *Ibid*.

monde, ni l'humain. Plongé dans le sensible par la vision, il voit le monde en train de *se faire*, perçoit « la matière naissante » comme surgissant de connexions infinies. Le regard de Cézanne n'est pas celui du scientiste qui voit un objet en même temps que la technique pour le maîtriser, mais il ne nie pas pour autant la science. Il ne cherche pas à résoudre un problème, mais à prendre « le paysage dans sa totalité et dans sa plénitude absolue - que justement [il] appelait un "motif" »[142]. Ici revient le problème de la totalité chez Merleau-Ponty : comment la saisir sans être totalitaire ? Le philosophe esquisse une réponse à travers sa réflexion sur Cézanne. La totalité serait la coexistence entre les choses qui assurent le tout, c'est le lien fondamental qui rassemble. C'est vers ces liens qui structurent le vu que se tourne le regard du peintre, une sorte de regard anonyme qui naît avec le sensible. Ce regard nous indique une sagesse propre à la perception dont la conséquence peut avoir une perspective éthique.

Une question importante dans l'univers de la peinture est celle du sujet. Ici, ce mot renferme un double sens, celui du thème du tableau mais aussi celui de la subjectivité. Comment approchons-nous le sujet ? Comment la subjectivité s'articule-t-elle par le biais de la perception ? Le premier aspect de cette question est que Merleau-Ponty remarque que Cézanne parle de motif, comme s'il y avait dans le motif une incitation à agir, une sollicitation à répondre, une provocation à comprendre l'essence du sensible comme naissance. Le motif n'est pas ici la bonne perspective, la bonne palette de couleurs ou encore la technique ; il est ce qui, dans le paysage, appelle le peintre et fait sens pour lui. Pour cerner ce motif, Cézanne regarde son paysage « l'œil dilaté », selon le récit qu'en fait madame Cézanne, et que le peintre « germin[e] avec le paysage », presque au point d'opérer une transsubstantiation, naissant avec ce qu'il regarde en profondeur. Sa vision est tout à la fois unique et ce qui lui fait voir, du coup, la vision en lui. Il expérimente un phénomène d'imbrication avec ce motif pour l'atteindre en tant qu' « organisme naissant ». La puissance de sa vision tient à ce qu'elle est capable de faire naître le monde qu'il peint et nous donne à voir, mais aussi sa vie, qui renaît en même temps qu'il fait naître le monde. Il vit une *incorporation, ou encore une (entre)corporation,* continue : « Le paysage, disait-il, se pense en moi et je suis sa conscience »[143] . Le « je » n'est pas la conscience du soi mais la conscience d'une sorte de "ça" anonyme, invisible, silencieux, d'un tiers posé entre moi et autrui qui rend possible le visible, le personnel et la parole.

Tout de suite après, Merleau-Ponty tire de ces propos une définition de l'art, qui « n'est ni une imitation ni d'ailleurs une fabrication suivant les vœux de l'instinct ou du bon goût. C'est une opération d'expression »[144]. L'art est donc un accès à la vérité depuis la perception. Si Merleau-Ponty passe ici par l'art pour aborder les rives de la logique existentielle, il faudra pourtant attendre *Le monde sensible et le monde de*

142. *Ibid*.
143. *Ibid*.
144. *Ibid*.

l'expression pour que se dégage et se précise sa vision de l'art comme un acte perceptif. Quoi qu'il en soit, on voit d'ores et déjà que c'est pour Merleau-Ponty une notion centrale consistant à comprendre notre existence dans le monde, plus que le motif d'un débat esthétique proprement dit. Après cette rapide définition, Merleau-Ponty poursuit :

> Comme la parole nomme, c'est-à-dire saisit dans sa nature et place devant nous à titre d'objet reconnaissable ce qui apparaissait confusément, le peintre dit Gasquet, « objective », « projette », « fixe ». Comme la parole ne ressemble pas à ce qu'elle désigne, la peinture n'est pas un trompe-l'œil.[145]

Il y existerait donc une similarité entre le geste de peindre et l'acte de parler, la peinture et la parole disent indirectement ce qu'ils expriment : Cézanne lui-même explique qu'il « écrit en peintre ce qui n'est pas encore peint et le rend peinture absolument »[146]. La tâche de la peinture, comme celle de la parole, consiste à donner à voir ce qui n'a pas été vu, non par une visibilité sans profondeur, mais par cette visibilité qui nous plie au monde. « Le peintre reprend et convertit justement en objet visible ce qui sans lui reste enfermé dans la vie séparée de chaque conscience : *la vibration des apparences qui est le berceau des choses. Et pour ce peintre-là, une seule émotion est possible : le sentiment d'étrangeté, un seul lyrisme : celui de l'existence toujours recommencée* »[147].

Le peintre est comme un étranger dans le monde car il voit la vibration des choses et ce qui fait vibrer, ce qui résonne, et non pas uniquement le monde sensible enfermé dans sa transparente inertie. C'est pour nous le signe que l'existence même est travaillée par la perception pour capter ce qui vibre, parce que la chose se donne en vibration et fait vibrer celui qui la voit bien.

Cette vision n'ouvre pas sur le fondement de l'entendement, mais sur le sentiment d'étrangeté, le doute existentiel, sur une existence en continuel renouvellement dans la mesure où la vibration de la chose nous interdit de nous l'approprier. Le sentiment d'étrangeté et l'idée d'une existence recommencée constituent deux forts marqueurs du sens humain en cours d'élaboration chez Merleau-Ponty. Ce sentiment d'étrangeté s'oppose, tout d'abord, à celui d'harmonie préétablie, à la plénitude maternelle du monde en tant que lieu d'accomplissement existentiel. Quant à l'existence, il ne s'agit pas d'un projet lancé dans le monde vers l'horizon de la mort où le doute deviendrait un leitmotiv, mais bien plutôt d'une perpétuelle remise en cause des attentes figées, des relations établies, des projets fixés. C'est une attention continue envers la *naissance* du sens plus que la maîtrise de la signification en amont de ses objectifs. Il existe ici un voir continuellement le glissement du monde au détriment d'un monde objectivé.

---

145. *Ibid*.

146. *Ibid*.

147. SNS, pp. 22-23 ; nous soulignons ici ce qui nous semble important pour comprendre la logique existentielle chez Merleau-Ponty, des notions importantes pour cette figuration de l'être humain, notamment la notion de vibration, le sentiment d'étrangeté, ce qui rejoint l'introduction du chapitre antérieur et l'idée d'un recommencement perpétuel.

Voir cette naissance du sens exige néanmoins un fin travail de perception à défaut duquel, comme Balzac, cité par Merleau-Ponty, le fait dire au peintre Frenhofer, « vous dessinez une femme, mais vous ne la voyez pas »[148]. Il faut se dépouiller de notre manière de voir la signification déjà figée sur ce qui s'offre à nos yeux et vivre comme l'artiste « qui fixe et rend accessible aux plus "humains" des hommes le spectacle dont ils font partie sans le voir »[149].

On peut comprendre la culture comme la fabrication d' « objets qui font plaisir en lien autrement des idées déjà prêtes et en présentant des formes déjà vues », sorte de reproduction du sens déjà donné. Mais, d'après Merleau-Ponty, l'artiste, selon Cézanne et Balzac, assume quant à lui la culture « depuis son début et la fonde à nouveau, il parle comme le premier homme a parlé et peint comme si l'on n'avait jamais peint »[150]. Il n'est point un génie intellectuel qui maîtrise la technique et par son biais nous donne accès au visible ; au contraire, le visible n'est pas pour eux une représentation, mais une adhésion de l'homme au monde révélée par le geste du peintre. D'autre part, les philosophes sont parfois trop attachés à la conception de la chose dans la conscience pour saisir la chose elle-même à l'état de naissance, et tombent de ce fait facilement dans les pièges de l'hermétisme, dans les fantasmes de la représentation dont la philosophie a le plus grand mal à s'extraire.

Merleau-Ponty poursuit donc sa réflexion sur l'artiste tel que le sont respectivement Balzac et Cézanne :

> La conception ne peut pas précéder l'exécution. Avant l'expression, il n'y a rien qu'une fièvre vague et seule l'œuvre faite et comprise prouvera qu'on devait trouver là quelque chose plutôt que rien. Parce qu'il est revenu pour en prendre conscience au fond d'une expérience muette et solitaire sur lequel sont bâtis la culture et l'échange des idées, l'artiste lance son œuvre comme un homme a lancé la première parole, sans savoir si elle sera autre chose qu'un cri, si elle pourra se détacher du flux de vie individuelle où elle naît et présenter, soit à cette même vie dans son avenir, soit aux monades qui coexistent avec elle, soit à la communauté ouverte des monades futures, l'existence indépendante d'un *sens* identifiable.[151]

Mais comment pouvons-nous arriver en-deçà du signifiant ? Comment se situer dans cette « fièvre vague » tandis que nos rapports aux autres sont déjà établis sur des définitions acquises, soit de la culture, soit de la religion, ou même dictées par l'économie ? Est-ce que, lors de la moindre perception, je vois l'homme ou la femme, ainsi que toutes les circonstances de la production d'un sens préétabli ? Comment s'extraire du signifiant pour en revenir au signe en train de naître, au « fond d'expérience muette et solitaire » ?

Ces questions éclairent la difficulté que vit Cézanne, celle de « la première parole » de sorte que le peintre est un glaneur du silence du monde. Lorsque l'artiste, au sortir de

148. SNS, p. 24.
149. *Ibid*.
150. SNS, p. 25.
151. SNS, pp. 24-25.

son retrait, lance son premier cri, il n'a pas d'appui au-delà de ce qu'il dit, pas de signification. Il provoque une rupture, une discontinuité qui engendrent une création de sens. Pour que le cri devienne parole, il faut se réorganiser autrement. Alors que le cri artistique est tout à fait reconnaissable quant à sa matière, il échoue dans la mesure où aucune signification ne le soutient ; il est la vibration qui met les hommes en mouvement : « Le sens de ce que va dire l'artiste *n'est* nulle part, ni dans les choses qui ne sont pas encore sens, ni en lui-même, dans sa vie informulée. »[152]

L'exemple de l'artiste nous invite à envisager une subjectivité qui soit associée à l'espace ouvert, à la parole encore non créée, au geste non défini, non établi, à une notion de l'homme capable de comprendre la pensée comme une esquisse continue. Dès lors, la tâche de l'artiste et du philosophe consiste non seulement à « créer et exprimer une idée, mais encore (à) réveiller les expériences qui l'enracineront dans les autres »[153]. Les actes philosophique et artistique ont donc un effet aussi bien sur l'expérience vécue de l'autre que sur sa capacité à agir sans intention, en vibrant de concert avec l'œuvre. Cette éthique ne passe pas, dans un premier temps, par la reconnaissance mais par l'expérience d'une vibration commune capable d'engendrer la naissance d'un style singulier. Il s'agit d'un ébranlement des structures figées au profit d'une vie capable de se refaire. Cependant, dans ce processus, le « peintre n'a pu que construire une image. Il faut attendre que cette image *s'anime*[154] pour les autres »[155]. On notera que Merleau-Ponty ne parle pas de *signification* mais d'une *animation* de l'œuvre, terme qui traverse ce texte et s'articule à la notion de liberté.

Ainsi, la liberté prend sens chez Merleau-Ponty dans le cadre d'une philosophie qui vise la naissance du sens et non celle du libre choix du sujet. Cette liberté exige davantage de chacun au fur et à mesure qu'elle requiert une implication dans l'inconnu, ce qui donne la capacité à se connaître par une action non maîtrisable, ou bien par des gestes précaires.

Dans la *Phénoménologie de la perception* Merleau-Ponty se demande : « qu'est-ce que la liberté ? Naître, c'est à la fois naître du monde et naître au monde »[156]. On notera que la réponse à la question de la liberté commence par une définition de la naissance. Dans le doute de Cézanne, « les créations de l'artiste, comme d'ailleurs les décisions libres de l'homme, imposent à ce donné un sens figuré qui n'existait pas avant elles »[157]. Cézanne se révèle au fur et à mesure que son œuvre invente un nouveau sens. Il naît avec cette dernière. On a ici l'impression que la liberté imprègne l'homme commun comme la puissance de se singulariser dans un monde de significations déjà établies.

---

152. SNS, p. 25.

153. *Ibid*.

154. Il s'agit ici de s'animer, de prendre vie, d'organiser un sens du tableau et non seulement par le biais d'un regard actif d'explorateur, mais aussi d'un rapport d'animation.

155. SNS, p. 26.

156. PhP, p. 517.

157. SNS, p. 26.

C'est la liberté mêlée à la compréhension du corps, désirante, érotique, expressive que Merleau-Ponty veut assurer et non comme un a priori de la conscience dans l'idée d'une action libre. La sagesse du corps à la rencontre d'autres corps n'est pas une action téléologique définie et précise. La liberté donne sens à l'ensemble d'une vie, et doit donc être cultivée dans la vie personnelle de chacun tout comme l'artiste travaille son œuvre en suivant les pistes du sensible.

La liberté passe par la construction d'un style de vie propre ; elle n'est jamais, chez Merleau-Ponty, un donné antérieur aux choix, elle est naissance d'un sens nouveau dans l'ensemble de la vie parfois déterminée et très limitée, ou d'une « vie qui s'interprète elle-même »[158]. Elle s'exprime en tant que discontinuité permanente et rupture en amont d'une singularité qui n'est pas une subjectivité mais un carrefour capable de créer un sens nouveau dans le monde, de sorte qu'elle est plutôt conçue comme un effort, une tension, d'unicité tout au long d'une vie.

Il nous reste à savoir comment parvenir à cette expérience malgré le tissu culturel qui nous enveloppe et nous impose davantage de conditionnement sur notre corps. En effet, la naissance est de nos jours un acte chargé de technique par lequel nous naissons non seulement dans un monde, mais également au sein d'un système bureaucratique, technique, moralement déterminé, notamment par le sexe. Le corps est maîtrisé aussi bien par le droit que par la biologie. On naît donc au sein d'un système symbolique lourd, issu non seulement du langage, mais aussi des techniques de manutention du pouvoir binaire de l'anthropologie fondée par la conscience qui connaît tout. La liberté est précisément comme une seconde naissance dans ce monde culturel, une perpétuelle naissance en quête d'une façon d'être au cœur de cette culture marquée par la séparation sujet-objet. Elle a dès lors un rapport direct avec la notion d'être originaire. Il y a continuellement dans le monde un excès d'être, une surdétermination qui n'est pas vraiment accompagnée d'une expérience de l'être.

Merleau-Ponty parle justement d'une liberté qui exige des *faits concrets* pour se développer. En effet, si cette liberté se constitue avec l'héritage personnel et culturel, elle nécessite, d'autre part, un horizon sur lequel s'appuyer pour se réaliser. Dans le cas de Cézanne, la peinture sera cet appui sans lequel il n'aurait pas pu devenir Cézanne. Elle est le moyen par lequel Cézanne peut conduire sa manière d'être. Même si sa peinture naît dans un système pictural déjà constitué dans lequel il faut s'imposer comme un peintre original, c'est le parcours du pinceau au moment présent de la peinture qui sera son guide. Il est orienté par l'acte de voir, par une permanence dans le présent en tant que condensation du passé et de l'avenir. Chaque touche de couleur sur la toile est ainsi un acte révolutionnaire d'ouverture et de création de sens qui coexiste avec tout ce qui l'entoure dans l'ensemble du tableau. Le trajet du pinceau invente son style dans la logique du temps, car il touche le passé historique de la peinture et ouvre le

158. *Ibid*.

présent à un avenir qu'il est en train de créer. Il y a une œuvre à faire, une action à créer, une vie à faire naître. Ainsi, « dès son début, la vie de Cézanne ne trouvait d'équilibre qu'en s'appuyant à l'œuvre encore future, elle en était le projet, et l'œuvre s'y annonçait par des signes prémonitoires que nous aurions tort de prendre pour des causes, mais qui font de l'œuvre et de la vie une seule aventure. »[159].

L'humanisme qui s'élabore ici n'est pas un éloge du nihilisme, du vide existentiel de ce qui n'est rien et a besoin d'un monde pour se faire. L'appui dont parle Merleau-Ponty est l'inverse d'un rien qui se fait en face de l'être, c'est une chose capable de porter la contradiction que nous sommes, mélange de détermination et d'expression. Ainsi, l'appui est un monde assez concret, comme celui de la peinture, qui permet la création continuelle de l'existence et la construction d'un style propre. Nos liens, ainsi que la création du soi, passent par de nouvelles créations de liens ; la liberté est coexistence. Il ne s'agit pas de faire porter au monde ma négativité, mais de trouver un motif capable de rassembler mon être désorganisé et sans unité, car il n'existe pas de relation causale entre la chose exprimée et l'expression du sujet, mais une intersection d'où naît en permanence celui qui s'exprime et ce qui est exprimé. Cézanne et son œuvre sont nés ensemble, dans la mesure où « *cette œuvre à faire exigeait cette vie* »[160]. La personnalité de Cézanne permet seulement d'exprimer par son œuvre l'homme qu'il a été, mais son œuvre rend, quant à elle, une unité existentielle, une singularité à Cézanne. D'une certaine manière, c'est de la liberté que naît la singularité de Cézanne par le biais de son expression artistique. Une liberté voulait s'exprimer et a trouvé à se réaliser et s'accomplir dans l'art. La liberté n'est donc pas la création en elle-même mais une faille de l'existence d'où jaillissent des arrangements, des connexions qui, avant leur expression, étaient un fond de silence. En elle s'articule « ce qu[e Cézanne] a voulu être et […] ce qu'il a voulu faire »[161].

Le philosophe cherche une liberté qui ne s'oppose pas au lien radical dans lequel se déroule son projet philosophique du rapport entre l'âme et le corps. Il essaie d'articuler la liberté avec nos points d'attache au monde, jusqu'à la maladie de Cézanne – la schizoïdie, qu'il tient pour une « possibilité générale de l'existence humaine quand elle affronte avec conséquence un de ses paradoxes – le phénomène d'expression –, et qu'enfin c'est la même chose en ce sens-là d'être »[162]. Même une détermination comme la maladie offre un sens à la vie, dans la mesure où elle constitue une manière de voir le monde et une opportunité unique de se construire. Les « hérédités » ou les « influences », l'histoire, la culture, l'autre et le monde sont des données avec lesquelles nous devons composer. Mais ce sont aussi des opportunités pour nous d'exister dans le monde de manière unique et personnelle.

---

159. *Ibid*.
160. *Ibid*.
161. *Ibid*.
162. SNS, p. 27.

Il parle donc d'un « sens métaphysique »[163] de la maladie, affirmant par-là que rien n'est capable de réduire l'expérience humaine. En effet, l'œuvre et les actions de l'artiste confèrent à la maladie « un sens figuré qui n'existait pas avant elles »[164]. La maladie devient « une possibilité générale de l'existence »[165], ainsi la schizoïdie de Cézanne est inséparable de lui-même : « On ne saurait donc séparer la liberté créatrice des comportements les moins délibérés qui s'indiquaient déjà dans les premiers gestes de Cézanne enfant et dans les manières dont les choses le touchaient »[166]. C'est comme si la maladie était une puissance créative dans la vie et non un obstacle à la liberté, ce qui ferait à nouveau émerger la question de l'autonomie.

Etrangement la liberté est comprise comme cette capacité d'accueil de ce que la vie nous propose comme configuration de sens. Ainsi que le dit Merleau-Ponty,

> le sens que Cézanne dans ses tableaux donnera aux choses et aux visages se proposait à lui dans le monde même qui lui apparaissait, Cézanne l'a seulement délivré, ce sont les choses mêmes et les visages mêmes tels qu'il les voyait qui demandaient à être peints ainsi, et Cézanne a seulement dit ce qu'ils *voulaient* dire [167].

Ainsi la vie s'articule-t-elle à un monde qui l'interpelle, qui exige une réponse, une expression que le monde n'est pas capable à lui seul d'obtenir et que seul l'homme peut lui offrir. Cette articulation n'est pas une donnée de la conscience qui s'adresse au monde en amont pour le connaître. Selon Merleau-Ponty, l'expression sera la façon dont nous nous adressons au monde dans un échange perpétuel et désormais inabouti.

5) La liberté à l'épreuve du corps

Face à toutes les déterminations de Cézanne, Merleau-Ponty s'interroge donc : « Mais alors, où est la liberté ? ». Cette question nous renvoie au dernier chapitre de la *Phénoménologie de la perception* où il avait déjà questionné la liberté sous la forme « qu'est-ce que la liberté ? ». Cette question rejoint celle de l'autonomie.

En effet, si Cézanne ne fait que répondre à la *volonté* du monde de se dire, dans quel sens existe-t-il donc une liberté ? Il s'agira donc plutôt de montrer la liberté à l'œuvre dans la vie concrète de Cézanne, d'élucider la façon dont elle a pu donner un sens à ce qu'était Cézanne et par conséquent, d'ouvrir une nouvelle signification du monde. Chez Merleau-Ponty les enjeux de la liberté ne passent en effet pas par la question de l'action en tant que choix mais du faire comme faire naître, soit un sens, soit une vie, soit un monde. La liberté est une construction permanente, un équilibre fragile entre ce qui la limite et ce qui la fait éclore de sorte que l'autonomie n'est plus une loi donnée à soi-même mais une tension qui se joue entre la capacité à accueillir ce qui se donne à voir

163. *Ibid*.
164. SNS, p. 26.
165. SNS, p. 27.
166. *Ibid*.
167. *Ibid*.

comme un sens dans cette vie et mes conditions de création dans cette situation corporelle concrète.

La liberté inaugure le rapport à un *authentique dehors* qui n'est plus celui qu'impliquaient la conscience ni même la liberté de choix, fantasme de la représentation du sujet connaissant ou libre. Le dehors sera désormais antérieur à la visée libre du sujet :

> si rien ne nous contraint du dehors, c'est parce que nous sommes tout notre extérieur. […] Si je suis dès ma naissance projet, impossible de distinguer en moi du donné et du créé, impossible donc de désigner un seul geste qui ne soit qu'héréditaire ou inné et qui ne soit pas spontané - mais aussi un seul geste qui soit absolument neuf à l'égard de cette manière d'être[168].

Les enjeux de la liberté prendront sens chez Merleau-Ponty dans une économie de l'expérience humaine traversée par la perception, par l'esthésiologie, qui marque une capacité à se saisir du sens de l'existence et à donner de nouveaux horizons à l'action de l'homme. C'est en ce sens qu'elle n'est pas forcément un choix conscient du sujet, comme c'est le cas pour Cézanne qui a douté toute sa vie de sa vocation de peintre. On a l'impression que la liberté passe chez Merleau-Ponty par un criblage permanent, non seulement de l'action en cours ou à faire, mais aussi de l'orientation de notre vie, dans la mesure où notre vécue organise le sens de l'ensemble de nos actions. Cette appréciation répond à une intuition en ce qui concerne l'orientation et la forme de notre vie, comme c'est le cas de la peinture pour Cézanne, même si on ne sait jamais au départ où elle nous mènera.

Pour suivre l'appel de la peinture, Cézanne a dû affronter les désirs et les attentes des autres à son sujet, à commencer par celles de son propre père. Il a choisi avec la peinture un mode de vie qui donne une unité au sens de sa vie. Cependant, ce choix n'en est pas moins, chez Merleau-Ponty, d'une grande complexité, dans la mesure où il n'est pas tout à fait conscient, mais induit par les enjeux et les attentes de la perception, premier engagement humain dans le monde. On perçoit donc que le choix de la vie implique quelque chose de plus fondamental encore, qui ne passe pas forcément par la décision consciente de ce que l'on veut : « il n'y a pas de conscience qui ne soit portée par son engagement primordial dans la vie et par le mode de cet engagement »[169]. Ainsi, la liberté n'est pas le fondement de l'action humaine ; au contraire, c'est grâce à l'engagement qui nous lie à l'autre que l'on peut redéfinir notre existence. Chez Merleau-Ponty le fondement de l'action n'est pas la liberté, mais la vie engagée par des liens uniques, comme c'est le cas de Cézanne et chez le philosophe lui-même, qui remet en question l'idée d'une liberté qui serait absolue. Le philosophe reprend, dans cette optique, l'analyse freudienne d'un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci, ce fameux moment où la queue d'un oiseau vient lui frapper la bouche[170]. Si la vie de Léonard de

168. *Ibid*.
169. SNS, p. 31.
170. Sigmund Freud, *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, Paris, Gallimard, 1992.

Vinci fut celle d'un homme libre, Merleau-Ponty montre, à l'aide de la psychanalyse, comment son art et sa vie portent néanmoins les traces de son passé et la façon dont le rapport entre déterminisme et liberté peuvent se mêler sans s'exclure. En effet, selon lui, « il y a toujours des liens, même et toujours quand nous refusons d'en convenir »[171], puis, il ajoute à propos du souvenir de De Vinci : « ainsi, même cette conscience transparente a son énigme - vrai souvenir d'enfance ou fantasme de l'âge mûr »[172].

Selon Merleau-Ponty, l'existence se fait avec le monde parmi les autres, ou encore naît du monde qui la réclame en guise d'existence. Le doute de Cézanne découle de la façon dont il s'engage dans le monde et non de celle dont il le pense car il voit tout à la fois l'immédiat et l'envers du monde. Sa peinture trouve sa source dans la méditation et dans un profond discernement pour choisir, parmi la variété des couleurs, celle que réclame le motif du tableau. C'est ce discernement qui, d'un geste unique sur un point précis de la toile, fait naître le sens de celle-ci en (ré)organisant la totalité du tableau. Une couleur en souligne d'autres et rend visible l'unicité du tableau. Ainsi, chacune des touches et tous les traits du pinceau, concourent à l'élaboration du tableau à faire, à la production d'un sens en train de naître, « puisqu'ils ne sont presque rien et suffisent à changer un portrait ou un paysage »[173].

Ce premier texte pictural de Merleau-Ponty représente en réalité une opposition radicale au doute du philosophe, notamment celui de la philosophie cartésienne qui interroge le monde sans le toucher, comme un spectateur extérieur. Chez Merleau-Ponty, la question de la connaissance du monde traverse celle de notre enracinement dans le monde et se pose aux contacts des autres. Par le biais de l'impureté picturale de Cézanne qui peint comme quelqu'un qui ne sait pas exactement ce qu'il voit, l'auteur de la *Phénoménologie de la perception* découvre au fil du texte une sagesse picturale et philosophique et déploie les traces les plus concrètes de son humanisme. Ce texte constitue une réflexion radicale sur notre coexistence et nous fait naître avec le peintre au cœur du monde, non en tant que sujets libres, mais comme des êtres capables de trouver le sens unique de la vie. Ce texte articule donc coexistence et liberté comme une manière de naître dans le visible.

Xavier Tilliette, ancien élève de Merleau-Ponty, explique cette coexistence par notre intercorporéité dans un passage de son livre, *Merleau-Ponty ou la mesure du l'homme*,

> le monde est un « immense individu », une réserve inépuisable de temps, une totalité ouverte, une présence qui retient dans sa profondeur un passé originaire, un être où « tout demeure » au double sens de séjourner et de persister. Il est habité d'*individus* coexistants, attachés à lui par leurs corps en vertu du « contrat primordial » de la naissance. Les corps sont *montés* sur lui, c'est-à-dire, ils sont dotés d'un montage général à l'égard du monde.[174]

171. SNS, p. 28.
172. SNS, p. 29.
173. S, p. 57.
174. Xavier Tilliette, *Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme*, Paris, Seghers, 1970, p. 76.

Nous savons bien que *Le doute de Cézanne* est publié en 1945, tout comme *La Phénoménologie de la Perception,* dont la dernière partie est consacrée à la liberté. Le dernier chapitre de *La phénoménologie de la perception* et *Le doute de Cézanne*, qui parlent tous deux de la liberté, sont liés. Le premier se veut une élaboration encore théorique dans le cadre de la phénoménologie, il signale la liberté comme une manière de naître au monde et du monde, alors que le second présente pour sa part une liberté qui apparaît dans le contexte de la vie de Cézanne, du fait que le peintre serait porteur « d'une liberté de solitaire »[175] démontrant les limites et les significations de sa vie.

Emmanuel de Saint Aubert écrit dans *Du lien des êtres aux éléments de l'être,* que

> le dernier chapitre de la thèse de Merleau-Ponty s'appuie […] sur la figure topologique essentielle qui la parcourt, celle de *l'implication*, qui répond par avance à l'engagement sartrien. Avant même de s'engager, la liberté est impliquée dans une généralité qui a précédé et qui continue à envelopper et déborder sa propre universalité. La *Phénoménologie* souligne qu'une liberté absolue, qui serait sa propre matrice, ne saurait s'engager, son engagement universel équivalant au désengagement absolu du survol [176].

Ce « désengagement absolu du survol » dont parle Saint Aubert, désigne également la sortie du rapport de causalité entre sujet et corps, sujet et société, liberté et non-liberté, autrement dit, engage à penser la vie de manière non binoculaire. Il faut la penser en profondeur à partir de la surface du sensible qui relie tout. La liberté n'est donc pas une prise de conscience du sujet vers son autonomie, mais une lente construction de sa façon de vivre, un processus de cohésion entre les flux qui dessinent la vie humaine et impliquent les êtres les uns dans les autres. Merleau-Ponty fait passer la liberté à l'épreuve du corps et dans sa radicalité qui est celle de son degré d'impact sur le sensible et s'ouvre à l'indétermination du monde.

Chez Merleau-Ponty la philosophie de l'existence est précisément cet inachèvement de la vie qui rend ainsi la tâche consistant à définir la notion même d'existence difficile. D'ailleurs, ce mystère au cœur de notre vie est notable soit par l'expérience du corps, soit à travers le langage, soit par le biais de la vision. Cette philosophie trouve chez Cézanne un paradigme qui nous permet de penser la liberté en situation, là où elle ne s'accomplit jamais car elle est en effet liée à l'existence, au mystère.

Tel est en réalité le lien entre un véritable extérieur et un authentique intérieur qui se croisent dans l'œil du peintre. C'est le mystère du monde qui l'appelle à voir. Le doute qui assaille l'artiste sur la qualité de son travail est justement dû à l'émergence d'un monde inépuisable qui ne se laisse pas prendre en guise de totalité par un autre lui aussi inépuisable. L'œuvre inachevée de Cézanne ne peut pas être différente de cette esquisse puisqu'il s'agit d'un travail de la perception, qu'il peint seulement des impressions du monde sans les appuis de la technique géométrique, voit l'espace de manière plate, en éliminant tous les reliefs qui rendent possible le visible. C'est donc dans la tension d'un

175. SNS, p. 15.
176. Emmanuel de Saint Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, *op. cit.*, p. 113.

vrai contact, de l'empiétement des êtres, que la question de la liberté doit être reprise et non comme une présupposition a priori de la subjectivité humaine. La liberté ne peut pas être une valeur en elle-même sans prendre en compte les risques d'un véritable contact entre les êtres.

En général, les philosophies de la liberté conçoivent les actes comme la conséquence des règles intérieures, selon qu'il existe ou non une essence. Kant, par exemple, évoque « l'impératif catégorique » qui lie la liberté à l'autonomie d'un sujet qui se détermine en fonction de la loi morale. Cette liberté a pour fondement l'action indépendante de toute détermination extérieure, « hétérogène », dira Kant. L'action y est déterminée par le soi de l'homme qui obéit à l'impératif de la Raison et non à l'appel du sensible : « la liberté serait la propriété qu'aurait cette causalité de pouvoir agir indépendamment des causes étrangères qui la déterminent »[177]. Il n'y a donc pas de rencontre entre l'homme et le monde, mais seulement entre l'homme et la Raison en lui, car la liberté est la base d'une anthropologie téléologique de l'action humaine qui ne touche pas ce qui lui est extérieur, et peu importe si cette liberté est le fruit de toute une positivité de l'essence de l'homme ou bien d'une vision négative de l'existence face à ce qu'il doit être, suppositions que, depuis *Le doute de Cézanne*, Merleau-Ponty essaie de remettre en cause en pensant la liberté non par rapport à l'essence ou à l'existence, mais dans le contact entre les choses, les hommes, les déterminations historiques et psychologiques.

De manière générale, la discussion qui porte sur la liberté commence donc par une dichotomie entre l'individu libre et les obstacles du monde. C'est la conception selon laquelle l'individu est doté d'une capacité d'action intentionnelle et libre guidée par la conscience de sa fin anthropologique, et par conséquent d'un agir capable de se libérer de ses conditionnements et d'agir en faveur de tous, hormis de l'épreuve du corps à corps. Une action libre serait celle permettant à l'individu de parvenir à se libérer de ses conditionnements pour agir de manière responsable au nom de tous et ainsi échapper à la situation négative du départ de l'action ; de telle manière que l'autonomie est toujours le paradigme de la liberté, c'est une liberté métaphysique. Or il n'existe pas, selon Merleau-Ponty, d'action absolument libre au départ de notre contact au monde, pas plus que n'existe cette subjectivité ou négativité capable de s'extraire totalement de ses liens et de se construire comme un être libre. Elle est plutôt un mouvement de contraction et d'expansion tout au long de la vie, capable de gérer par notre expérience du temps une manière d'être. La liberté est alors une affaire de fond qui compose l'ensemble d'actions qui d'ailleurs ne seront jamais de pures actions subjectives.

Dans l'une de ses notes de travail présentées dans *Le visible et l'invisible,* Merleau-Ponty refuse la philosophie qui commence par la liberté ou par le sujet. Il faudrait trouver une autre voie d'accès pour penser en dehors de la subjectivité : « si l'on part du

177. Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Victor Delbos, Paris, Librairie Générale Française (LGF), 2010, p. 55.

visible et de la vision, du sensible et du sentir, on obtient de la “subjectivité” une idée toute neuve : il n’y a plus de “synthèses” il y a un contact avec l’être à travers ses modulations, ou reliefs »[178]. Dès lors, c’est dans le circuit de la visibilité que l’on doit trouver les traits de la liberté. Merleau-Ponty poursuit en ces termes : « autrui n’est plus tellement une liberté vue *du dehors* comme destinée et fatalité, un sujet rival d’un sujet, mais il est pris dans [le] circuit qui le relie au monde, comme nous-mêmes, et par-là aussi dans le circuit qui le relie à nous – Et ce monde nous est *commun* […] Et même la liberté a sa généralité, est comprise comme généralité : activité n’est plus le contraire de passivité »[179]. C’est dans le monde commun et partagé avec autrui que l’on doit trouver la liberté. Cette note en confirme une autre, présente dans « La nature ou le monde du silence », texte demeuré inédit jusqu’en 2008, où Merleau-Ponty explicite sa critique de la liberté : « si l’on commence par la subjectivité ou par la liberté : elles sont alors définitions, elles arrêtent la recherche, elles refoulent toute interrogation sur l’être en le définissant une fois pour toutes comme être-objet »[180].

C’est dans ce sens que nous lisons *Le doute de Cézanne*, c’est-à-dire comme un texte qui porte spécialement sur la liberté et rejoint les textes analysés dans le chapitre précédent. Nous y trouvions déjà les germes de cette critique radicale de la conscience libre qui constitue le monde par le biais d’une vision entrelacée du visible et de l’invisible. *Le doute de Cézanne* contient une longue description de la vie du peintre et de ses conditionnements, liés aux contacts avec les autres et avec le monde. Merleau-Ponty s’interroge d’ailleurs sur la liberté du peintre aixois et présente la façon dont le doute existentiel qui l’assaille le fait évoluer comme un génie de la liberté sur le circuit du visible. La question « Qu’est-ce que je vois ? » rejoint le « Mais, où est la liberté ? » dans la mesure où cette question organise autrement l’humanisme que nous avons précédemment décrit, réaffirme l’idée merleau pontienne de l’implication de l’homme envers l’autre et vis-à-vis du monde et pose l’ouverture de cet homme à ce qui lui échappe. Le philosophe assimile le degré de liberté de Cézanne à celui De Vinci, cette fois par le biais de la psychanalyse. Le peintre porte son passé, qui rejoint son futur dans un présent qui contient et embrasse nos liens temporels et mondains. Merleau-Ponty présente Cézanne libre devant les obstacles se présentant à lui et De Vinci libre lui aussi dans son enracinement au passé : « nous ne sommes jamais déterminés, écrit-il, et - […] nous ne changeons jamais, […] rétrospectivement, nous pourrons toujours trouver dans notre passé l’annonce de ce que nous sommes devenus. C’est à nous de comprendre les deux choses à la fois et comment la liberté se fait jour en nous sans rompre nos liens avec le monde »[181].

178. VI, p. 316.
179. VI, p. 13.
180. NMS, in *Maurice Merleau-Ponty*, Paris, Hermann, 2008, pp. 50-51.
181. SNS, p. 37.

La compréhension de cette sagesse existentielle vis-à-vis du monde et des choses exige une nouvelle intelligibilité, dans la mesure où celle du sujet constitué n'est capable de voir ni le soi ni le monde comme une composition de choses qui coexistent et empiètent les unes sur les autres. Cela implique aussi d'affirmer que la liberté n'est pas celle de l'expression de quelqu'un, mais qu'elle est comprise comme une condition d'expression. Ainsi, par le biais de la vie de Cézanne, Merleau-Ponty fait glisser le débat sur la liberté de la vie subjective pour la trouver vers le fond du tissu social. Il nous apprend qu'il s'agit plus là d'une affaire de puissance d'être que d'une action de l'individu libre. En prenant en compte la sagesse du regard qui est vécue depuis le corps, la liberté concerne donc la puissance d'être soi au fil du temps. Cette vie peut trouver sa propre expression dans la tension d'une vie corporelle qui s'accomplit d'un bout à l'autre comme une relation. L'expression devient donc le signe de cette liberté anonyme et commune d'où les signes de la vie en société prennent forme. Nous ne sommes plus là dans l'idée de la liberté d'expression, ce qui présupposerait un sujet centré sur la conscience, mais dans la liberté comprise en tant qu'expression, c'est-à-dire, comme un devoir être, comme un mouvement de personnification à l'intérieur du tissu social qui entraîne l'émergence d'un sens depuis le corps à corps du monde sensible.

II. L'EXPRESSION AU CARREFOUR DE L'HISTOIRE, DU LANGAGE ET DE LA CULTURE

1) Entre les mots et le monde : une approche indirecte du sens

En nous appuyant sur l'analyse du texte *Le langage indirect et les voix du silence,* nous allons tenter de comprendre la façon dont, dans ce texte dédié à Sartre, Merleau-Ponty unifie la coexistence par l'écart qui sépare les termes de cette dernière. La différence marquée par le fossé entre les signes sera le lieu de production du sens et de nouvelles significations. Étant donné cette latéralité de la relation entre les signes, il ne sera plus possible de parler d'un langage unifié par une unité antérieure à sa réalisation elle-même. Ce refus d'une antériorité absolue qui joindrait tous nos actes dans le monde, y compris le langage, demeurera la marque profonde de la notion d' « indirect » chez Merleau-Ponty au fur et à mesure de son développement, tout comme celle d'être. Ce sera donc dans l'horizontalité de la relation que notre expérience de l'être prendra sens en nous rattachant par-là au monde et aux autres. Il sera plongé dans la « transcendance latérale », que l'on comprendra chez Merleau-Ponty comme l'expérience de soi et les rapports aux autres et au monde.

L'écart latéral entre les signes marque l'abandon de l'unité idéale qui rassemblerait tous les signifiants hors des signes : « Ce que nous avons appris dans Saussure, c'est que les signes un à un ne signifient rien, que chacun d'eux exprime moins un sens qu'il

ne *marque un écart de sens* entre lui-même et les autres. »[182] En mettant en évidence la différence entre les signes, marqués par l'écart plutôt que par l'opposition entre eux, Merleau-Ponty montre que la cohésion entre les termes ne se fait ni par adéquation de la pensée à la chose pensée, ni grâce à une différence entre les signes, mais par un espace entre un signe et un autre, espace qui nous permet de les voir distinctement. Le philosophe, qui fait là une référence à Saussure, développera davantage la notion d'écart dans son ontologie.

Il sera fondamental d'assurer la différence par ce trou qui représente la séparation entre les signes, afin de comprendre la façon dont Merleau-Ponty conçoit l'articulation du sens dans la notion d'unité ou même de cohérence. La différence, ici, n'est ni l'opposition ni le contraire de ce que l'on voit en face, mais une différence marquée par la séparation, par l'écart de la condition existentielle, pourtant sur le même plan, ou dans le même horizon. La perception capte ce trou entre les choses. A défaut d'un champ commun de partage, cette distinction n'est pas possible, et de fait, pour qu'il y ait une séparation, condition de la distinction, il faut bien que ce soit sur un même horizon. Voir un « A B » c'est voir ces lettres par le trou qui existe entre A et B et pas seulement les fixer dans un rapport qui isole les termes. L'écart est incorporé à la relation dans une logique collatérale où l'entre-deux est une partie de ce qui se joue entre ces deux termes : « l'unité, dont [Saussure] parle est unité de coexistence, comme celle des éléments d'une voûte qui s'épaulent l'une l'autre »[183]. La production de sens capable de donner une sorte d'unité aux signes est donc une production latérale dont l'écart est le moyen d'une véritable séparation, car il n'existe pas de vérité d'une harmonie préétablie, ni dans le langage ni, comme on le verra, dans l'analyse de la peinture.

Merleau-Ponty poursuit son propos en faisant appel à des exemples concrets comme, par exemple, l'apprentissage de la langue. Il affirme d'emblée que « la langue *s'apprend* et [que], en ce sens, on est bien obligé d'aller des parties au tout »[184]. Il ne s'agit pourtant pas là du tout complet et articulé de la langue complète : « avec les premières oppositions phonématiques dit-il, l'enfant est initié à la liaison latérale du signe au signe comme fondement d'un rapport final du signe au sens - sous la forme spéciale qu'elle a reçue dans la langue dont il s'agit »[185]. C'est ce rejet du préétabli qui frappe Merleau-Ponty dans la pensée de Saussure. L'organisation de cette latéralité du signe qui produit du signifiant se fait par l'apprentissage. Ainsi,

> la langue comme tout permet seule de comprendre comment le langage l'attire à soi et comment il en vient à entrer dans ce domaine dont les portes, croirait-on, ne s'ouvrent que de l'intérieur. C'est parce

182. S, p. 49.
183. *Ibid*.
184. *Ibid*.
185. S, p. 51.

> que d'emblée le signe est diacritique, c'est parce qu'il se compose et s'organise avec lui- même qu'il a un intérieur et qu'il finit par réclamer un sens. [186].

L'indirect représente une notion clé dans la philosophie de Merleau-Ponty dans la mesure où le sens de celle-ci naît au bord de ses propres textes. « En ce qui concerne le langage, si c'est le rapport latéral du signe au signe qui rend chacun d'eux signifiant, le sens n'apparaît donc qu'à l'intersection et comme dans l'intervalle des mots. »[187] Cette latéralité n'est pas un détour, elle est réellement un tiers inclus qui pose une dynamique dans le vis-à-vis signe-signifiant. Et l'écart n'est pas rien, il constitue un moyen de production de sens. Le sens naît au bord du signe parce qu'il exige une séparation entre les signes pour se faire entendre. Merleau-Ponty aborde l'immanence du tout comme le contraire de la métaphysique classique en amont d'une transcendance universelle : « ce sens naissant au bord des signes, cette imminence du tout dans les parties se retrouve dans toute l'histoire de la culture »[188] et réitère son rejet de tout mythe fondateur, y compris celui de la moralité, dans la mesure où « la culture ne nous donne donc jamais de significations absolument transparentes, la genèse du sens n'est jamais achevée »[189]. La culture peut en effet devenir un mythe explicatif de la signification lorsqu'on la prend comme fondement du rapport entre les vivants.

Avancer que toute signification est provisoire et demeure inaccomplie fait-il de Saussure un nihiliste de la culture ? Au contraire, et ce parce que ce pli entre les signes n'est pas le lieu de l'effacement du sens, mais bel et bien l'espace de sa production. Cependant, cette articulation entre les termes par ce trou exige une posture, de celui qui cherche la vérité, de discernement capable d'entendre l'écart culturel en tant que production de sens et le non-sens comme fissure créative dans le sens, au lieu d'y voir une opposition au sens. Nous voyons se dessiner là une manière de vivre issue de la philosophie de Merleau-Ponty, qui permet de rompre avec la notion classique de l'identité comme adéquation d'une chose à une signification préétablie, mais qui constitue un dur rapport d'implication de l'un à l'autre.

Merleau-Ponty utilise les cas de Brunelleschi, le nombre généralisé dans l'histoire des mathématiques et le passage du latin au français pour mettre en évidence la difficulté à fixer la naissance d'un signe, ou la rupture totale entre un terme et un autre. Merleau-Ponty montre que tout ce qui apparaît comme une nouveauté porte un « reste » de la culture avec laquelle il « rompt ». Il opère ainsi un mouvement contraire par rapport à ce qu'il vient de dire à propos de la rupture : « Même quand il est possible de dater l'émergence d'un principe pour soi, il était auparavant présent dans la culture à titre de hantise ou d'anticipation, et la prise de conscience qui le pose comme

---

186. *Ibid*.
187. S, p. 53
188. S, p. 52.
189. *Ibid*.

signification explicite ne fait qu'achever sa longue incubation dans un sens opérant »[190]. Il nous semble qu'au fond, Merleau-Ponty critique la notion d'en-soi et de pour-soi afin de proposer une notion qui soit plus croisée.

Cette notion en construction n'est néanmoins pas encore très claire ici, alors que la critique de la distinction des choses est, quant à elle, bien présente :

> Nous n'avons jamais affaire *qu'à des architectures* de signes dont le sens ne peut être posé à part, n'étant rien d'autre que la manière dont ils se comportent l'un envers l'autre, dont ils se distinguent l'un de l'autre - sans que nous ayons même la consolation morose d'un vague relativisme, puisque chacune de ces démarches est bel et bien une vérité et sera sauvée dans la vérité plus compréhensive de l'avenir…[191].

Il existe dès lors un lien radical entre les signes en guise de réalisation du langage et production latérale de signification, au lieu d'un lien vertical entre signe et signification. Il n'existe plus de significations préétablies et c'est de l'intérieur du langage que se fait la production de sens. Ainsi, il n'a plus de pensée en dehors du langage, alors que le langage n'est pas le seul moyen de produire de la signification. En ce sens, la peinture est aussi bien une expression authentique de la production de sens.

Penchons-nous sur ce que dit Merleau-Ponty :

> À la vérité, ce n'est pas ainsi que le sens habite la chaîne verbale et pas ainsi qu'il s'en distingue. Si le signe ne veut dire quelque chose qu'en tant qu'il se profile sur les autres signes, son sens est tout engagé dans le langage, la parole joue toujours sur fond de parole, elle n'est jamais qu'un pli dans l'immense tissu du parler. Nous n'avons pas, pour la comprendre, à consulter quelque lexique intérieur qui nous donnât, en regard des mots ou des formes, de pures pensées qu'ils recouvriraient : il suffit que nous nous prêtions à sa vie, à son mouvement de différenciation et d'articulation, à sa gesticulation éloquente. Il y a donc une opacité du langage : nulle part il ne cesse pour laisser place à du sens pur, il n'est jamais limité que par du langage encore et le sens ne paraît en lui que serti dans les mots.[192]

Il ajoute, un peu plus loin dans le texte : « Nos analyses de la pensée font comme si, avant d'avoir trouvé ses mots, elle était déjà une sorte de texte idéal que nos phrases chercheraient à *traduire* »[193]. Il n'existe pourtant « aucun langage avant le langage »[194] et ce qu'on fait est une « perfection sans modèle »[195]. C'est sur ce fond de silence, ou en l'absence de référence préétablie, que le langage naît de la vibration entre les signes.

La parole d'autrui n'est pas la représentation de la pensée de l'autre, c'est l'autre présent en se disant parce que « le langage est quelque chose comme un être »[196]. La parole ne fait pas médiation entre l'autre et l'être de l'autre, elle joue comme autrui qui parle de qui est. Du coup, c'est toute l'expression de l'autre qui est en train de se donner

---

190. *Ibid*.
191. S, pp. 52-53.
192. S, p. 53.
193. S, p. 54.
194. *Ibid*.
195. *Ibid*.
196. *Ibid*.

au fur et à mesure qu'un autre parle. La construction d'un texte original et unique est en train de se faire, c'est-à-dire que c'est le langage qui porte ce qui s'exprime « dans la mesure justement où nous nous abandonnons à lui »[197]. Ce n'est pas parce qu'il y a un langage premier et que le parlant l'exprime mais, à l'inverse, c'est parce que l'autre est aussi le langage qu'il produit cet agencement de sens provisoire qu'il essaie de dire ou encore, parce qu'il est ce qui vibre lorsqu'il parle. « Et, de ce sens, rien ne nous sépare plus : le langage ne *présuppose* pas sa table de correspondance »[198], il est toujours à faire et refaire, et l'acte de parler est un acte de mouvoir aussi bien le sens que les signes.

Le langage existe en guise de silence, au sens où il n'a pas de référence directe, il est indirect. Il n'y a rien avant, ni être, ni signification, seulement l'engagement dans le discours capable d'offrir un sens, alors qu'il demeure toujours incomplet. « Or, si nous chassons de notre esprit l'idée d'un *texte original* dont notre langage serait la traduction ou la version chiffrée, nous verrons que l'idée d'une expression *complète* fait non-sens, que tout langage est indirect ou allusif est, si l'on veut, silence »[199]. Le langage est ainsi l'expression du silence et non le langage de l'être rapporté, pas plus qu'il n'est violence du contenu de la pensée sur la chose pensée ; il est une construction à partir de l'appel des signes entre eux.

En l'absence de référence derrière nos mots, il nous reste à établir le sens par les mots qui se côtoient à travers des lacunes qui provoquent le glissement du signe vers une profusion de sens. La lacune n'est pas un néant car elle exige une mise en relation ; elle est plutôt le refus d'un texte imaginaire et préétabli que l'absence de fondement. Dès lors, l'espace lacunaire entre les mots est un point fondamental de l'articulation entre les signes pour la construction du sens. Il y a là un rejet de toute théorie de la complétude, du sens plein, du total, mais aussi des théories de l'absence préétablie. La mise en relation entre les termes se fait par une béance dans le système linguistique, l'espace entre les mots affirme leur différence.

Ainsi, « le langage dit péremptoirement quand il renonce à dire la chose même. […] Le langage signifie quand, au lieu de copier la pensée, il se laisse défaire et refaire par elle. Il porte son sens comme la trace d'un pas signifie le mouvement et l'effort d'un corps »[200]. L'écrivain se place donc dans l'intervalle des mots pour re-signifier ce qui est déjà établi par la signification donnée d'avance. Ainsi, « ce qui est parole au sens du langage empirique, - c'est-à-dire le rappel opportun d'un signe préétabli, - ne l'est pas au regard du langage authentique »[201]. L'authentique atteste ici d'un travail de la sincérité profonde du langage qui n'a d'autre recours que la cohésion interne qui fait

197. *Ibid*.
198. *Ibid*.
199. *Ibid*.
200. S, p. 56.
201. *Ibid*.

naître la signification. « Comme le tisserand donc, l'écrivain travaille à l'envers : il n'a affaire qu'au langage, et c'est ainsi que soudain il se trouve environné de sens. »[202]

Merleau-Ponty rapproche le processus d'écriture de celui de la peinture, au sens où toutes deux ont un « pouvoir de déchiffrement informulé » et proposent un sens nouveau après l'achèvement de l'œuvre. Ce travail à l'envers, tel celui du « tisserand » rapproche, selon Merleau-Ponty, l'écrivain et le peintre, dans la mesure où tous deux, l'un lié au monde et l'autre au langage, nous donnent à voir ce qui serait imperceptible sans leur travail. Au fur et à mesure qu'ils travaillent leur perception, ils font travailler la nôtre de concert, car ils proposent un sens nouveau et distinct de ce qui a été établi par la perception habituelle ou par la culture.

Alors, « l'écrivain au contraire (du peintre) s'installe dans des signes déjà élaborés, dans un monde déjà parlant, et ne requiert de nous qu'un pouvoir de réordonner nos significations selon l'indication des signes qu'il nous propose »[203]. C'est un travail qui « requiert » un autre travail, ou une position dans le monde qui appelle une autre position dans le monde au sens où en bouleversant l'ordinaire il bouleverse notre ordinaire, mais sans s'en sortir. Pourtant, « l'acte de peindre est à deux faces : il y a la tache ou le trait de couleur que l'on met en un point de la toile, et il y a leur effet dans l'ensemble, sans commune mesure avec eux, puisqu'ils ne sont presque rien et suffisent à changer un portrait ou un paysage »[204]. L'acte de peindre est à la fois unique et commun, dans la mesure où le reste du tableau s'organise autour de chaque geste. Le tableau est en constante réorganisation dès que se manifeste un geste pour le rejoindre. Jusqu'au moment où le peintre range son pinceau, un simple geste peut transformer une erreur en une figure qui relance la signification du tableau. Merleau-Ponty décrit par le menu les gestes de Matisse saisis au ralenti par une caméra : « tout, dit-il, s'est passé dans le monde humain de la perception et du geste »[205]. Face aux infinis possibles de la toile blanche, son corps répond en cherchant le sens du tableau par une communion qui fait la précision de ce qu'il pose sur la toile. « C'est le ralenti qui énumère les possibles. Matisse, installé dans un temps et dans une vision d'homme, a regardé l'ensemble ouvert de sa toile commencée et porté le pinceau vers le tracé qui l'appelait pour que le tableau fût enfin ce qu'il était en train de devenir. »[206] Cette communion se fait dans le travail de la perception du peintre comme de l'écrivain, qui cherchent à rendre visible le visible dans lequel nous sommes installés. Car il existe une visibilité plus profonde que celle de l'habitude. Mais, alors que cette visibilité est déjà donnée, il faut qu'il y ait un travail de la perception pour la saisir. Or, travailler la perception, c'est effectuer un

202. *Ibid*.
203. *Ibid*.
204. S, p. 57.
205. *Ibid*.
206. *Ibid*.

effort d'incarnation radical dans le peu du moi-même et du sensible qui sont déjà croisés dans la profondeur de l'être.

Il n'est pas anodin que Merleau-Ponty aborde la notion saussurienne du langage. En effet, c'est parce qu'il trouve chez le linguiste des arguments pour critiquer Malraux à partir des bases qu'il est en train de construire. Il ne s'agit donc pas là seulement d'une discussion esthétique, mais également d'une tentative de saisir par le pictural la rupture avec les pensées issues du cogito ou des mythes de la représentation. La perception, l'expression et enfin la chair sont des notions par lesquelles Merleau-Ponty essaie de se débarrasser du mythe qui explique et connaît tout.

Il ne le fera pas à partir de la construction d'un autre mythe, comme celui du sensible. Il parle d'un langage sensible qui est au fond silence, donc d'une lange qui n'est pas sensible, ni dénuée de référence préétablie, et c'est ce fond de silence qui génère la forme de la chaîne du langage.

> Le fond de silence qui ne cesse pas de l'entourer, sans lequel elle ne dirait rien, ou encore mettre à nu les fils de silence dont elle est entremêlée. Il y a, pour les expressions déjà acquises, un sens direct, qui correspond point par point à des tournures, des formes, des mots institués. […] En apparence, point de lacune ici, aucun silence parlant. Mais le sens des expressions en train de s'accomplir ne peut être de cette sorte : c'est un sens latéral ou oblique, qui fuse entre les mots, - c'est une autre manière de secouer l'appareil du langage ou du récit pour lui arracher un son neuf.[207]

Ce silence articulé à la chaîne linguistique rejoindra sa philosophie plus épurée, qui parlera de l'être et de la chair. Merleau-Ponty applique la pensée de Saussure à la question de la peinture pour pouvoir aborder celle d'une logique propre de la peinture articulée par ses propres signes et non par rapport à une « expression créatrice » dont le sujet est toujours mis en évidence. La peinture a le même statut que le langage, et « commençons par comprendre qu'il y a Un langage tacite et que la peinture parle à sa façon »[208].

Il faut donc qu'il existe de la distance, un écart entre les mots pour que la signification se joue en guise de différence sur un horizon commun de significations.

2) Repenser le tout : Merleau-Ponty critique de la représentation

La deuxième partie du texte porte bien sur la querelle entre Merleau-Ponty et Malraux qui apparaît comme le sujet du texte *Langage indirect et les voix du silence*. Il s'agit d'une discordance profonde entre eux au-delà de l'apparente question autour de la conception de l'art. Cette réflexion est un pivot pour comprendre les enjeux de la perception issue du contact de la culture, l'histoire. Le texte affirme que Merleau-Ponty soutient que, « la perception fonde tout parce qu'elle nous enseigne, pour ainsi dire, un rapport obsessionnel avec l'être : il est là devant nous, et pourtant il nous atteint

207. S, p. 58.
208. S, p. 59.

dedans »[209]. Or, « la perception nous enseigne un rapport *obsessionnel* avec l'être » et c'est donc à partir de ce rapport que le philosophe érige sa critique à l'encontre de Malraux.

La discussion entre ces deux penseurs s'avère fondamentale pour comprendre la vérité et le fait que l'expression s'engendre dans la signification du geste muet de la parole. Nous avons ici ce fil d'or avec lequel le philosophe assemble peinture, langage, histoire au carrefour de l'existence corporelle. C'est le rapport expressif entre Être et chair au croisement de la culture et de l'histoire que le texte exprime.

Nous cherchons à comprendre la façon dont Merleau-Ponty refuse la « subjectivité » géniale et historique de l'artiste pour la reconstituer en prenant l'esthésiologie en guise d'engendrement du corps au contact de l'histoire et de la culture. Notre hypothèse ici est que ce texte est central dans la construction de l'ontologie merleau-pontienne des années soixante et que, comme tel, il esquisse indirectement l'éthique. Ainsi, c'est tout particulièrement ce texte qui nous intéresse dans la mesure où il nous apprend à reconstruire la singularité humaine, sans pour autant nier l'anonymat de la vie universelle dans laquelle nous sommes pris avant toute prononciation possible. De plus, il nous démontre comment l'expression peut nous faire comprendre la vérité autrement que comme représentation. La perception n'est pas seulement l'affaire du sensible, mais aussi un acte d'entendement, une praxie et une gnoséologie de l'existence par laquelle nous comprenons l'incursion personnelle du « moi » et l'anonymat de la vie dans ce qui se tient comme « nous ». La perception nous ouvre à l'être qui nous insère dans une communauté plus large que la solitude du « moi ».

Ainsi, essayer de comprendre l'ensemble de la peinture par la peinture elle-même, ou le déroulement du geste de peindre au contact du monde, nous incite à revoir les moments transitoires par lesquels le Tout se singularise à partir de l'effort de création comme un impératif pour l'être humain. C'est alors l'agencement interne qui rend le sens saisissable et nous permet de comprendre en profondeur l'unité de la chose, du monde et du soi. Cette enquête se déroule à travers l'opacité du langage en suivant l'argumentation de Merleau-Ponty qui cherche un équilibre capable de maintenir l'existence fermement debout, même face à l'envahissement de la conscience cognitive. Comprendre donc la peinture par le biais du débat entre ces deux penseurs revient à saisir la façon dont l'organisation du Tout n'est pas une totalité. C'est comprendre que « le tout et la totalisation sont en quelque sorte dissociés »[210] comme le rappelle Judith Revel.

Cela s'avère essentiel pour voir comment nous habitons ce monde complexe avec les autres et dans quelle mesure nous sommes responsables de la construction de

209. EP, p. 24.

210. Judith Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty : ontologie politique, présentisme et histoire*, Paris, Vrin, 2015 (Philosophie du présent), p. 154.

l'unicité du monde et du soi. Il s'agit au fond de trouver les rapports entre la coexistence anonyme des masses informes et la vie personnelle qui s'institue à travers mon corps, mes gestes, ma signature, ma parole. Nous cherchons les liens fondamentaux de notre existence qui assurent un sens commun sans qu'il soit un mythe de la totalité. En suivant Merleau-Ponty, ce sens commun n'est jamais donné directement par une conscience qui connaît tout, mais il naît comme modulation de notre existence, entre nous et par nous, ce qui rend sa compréhension plus difficile, et il exige de notre part l'utilisation d'autres outils pour le repérer, ce à quoi nous parviendrons grâce à la contribution de Merleau-Ponty. Ainsi, du fait que le signifiant naît dans la latéralité du rapport entre les signes, notre existence opaque se déploie au bord de notre subjectivité. L'unité du moi n'est alors que latérale.

Chez Merleau-Ponty nous trouverons le sens de l'existence sans modèle et qu'ainsi, tout comme l'acte de peintre a un double effet sur la toile, nos gestes portent eux aussi ce double sens : il y a la couleur que le peintre met sur la toile, en un tracé précis, et puis l'effet de ce point sur l'ensemble de la toile. Il y a, de même, le geste intentionnel du corps qui se meut sur lui et l'effet de ce geste sur l'ensemble de la vie en commun. Le corps est une praxis permanente. C'est de la sorte en analysant ces passages à double rapport du peintre que nous cherchons le déploiement et les conséquences de nos actes. Merleau-Ponty cherche à comprendre l'arrangement interne qui rend visible un signe dans l'ensemble de l'œuvre et par-là nous « commençons par comprendre qu'il y a un langage tacite et que la peinture parle à sa façon »[211].

Le philosophe de la perception s'intéresse par conséquent à l'universel, sans abandonner pour autant l'expérience du corps, c'est l'universel incarné qu'il cherche à nous dévoiler. Il recherche le sens de la vérité issu de ce langage tactile qui parle d'autre chose que du monde préétabli de la signification. Par ailleurs, ce langage tactile est accroché au schéma corporel et lié à lui, il existe un sens total de ce corps vivant. De plus, la construction politique et culturelle à laquelle se destine notre manière d'être dans ce monde par la perpétuation des pouvoirs est enracinée dans nos appareils perceptifs et elle aussi prise en compte au moment d'effectuer nos gestes.

Dans la tradition classique, le langage est, parfois, compris comme une pensée qui capte le sens par l'esprit, et non par son propre mouvement d'agencement en tant que langage parlé ; toutefois, le débat que nous suivons s'entend comme une sorte de résistance chez Merleau-Ponty à comprendre l'histoire et la culture par le biais de la réflexion analytique. Ainsi, selon lui,

> la pensée analytique brise la transition perceptive d'un moment à un autre, d'un lieu à un autre, d'une perspective à une autre, et cherche ensuite du côté de l'esprit la garantie d'une unité qui est déjà là

211. S. p. 59.

> quand nous percevons. Elle brise aussi l'unité de la culture et cherche ensuite à la reconstituer du dehors.[212]

Cette critique s'adresse à Malraux qui conçoit l'artiste comme celui qui choisit sa vie en se détachant du monde naturel et par conséquent, en surmontant le destin humain de la finitude. Au fond, chez Malraux, c'est la conscience artistique qui résiste à la néantisation du monde et grâce à l'art il devient éternel. C'est l'être de l'artiste vainqueur du monde qui est remis en question car artiste et monde sont séparés pour se rejoindre dans la notion de conscience créatrice, alors qu'artiste et écrivain sont pour leur part pris dans l'unité primordiale qui les rassemble sans pour autant nier leurs singularités. Bien qu'utilisant des outils différents, ils participent anonymement d'un même Être qui les traverse. Il faut bien concevoir cette « unité qui est déjà là », avant la prise du pouvoir de la conscience analytique qui invente une totalité apparente et extérieure à eux par leur adjectivation artistique. Ainsi, selon la lecture de Merleau-Ponty, Malraux demeure un classique du fait qu'il rassemble peinture et langage par leur extériorité, par ce qu'il va appeler « expression créatrice ». La conception malrucienne constitue une autre façon dualiste de concevoir la vérité de l'être humain selon la visée merleau-pontienne.

Merleau-Ponty, prendra inversement les intuitions de Malraux pour jouer contre lui en déclarant que la façon de s'exprimer de ce dernier rend compréhensible le pictural, mais que celle-ci, selon l'utilisation faite par Malraux, est une autre expression du cogito cartésien qui lui aussi nie le monde pour lui donner un sens extérieur à lui par la conscience. Selon ce philosophe, il va alors falloir trouver une véritable expression capable de rassembler l'histoire et la culture par son propre agencement, tel que celui de la parole et du langage, cette expression étant par ailleurs issue de la conscience perceptive et non d'une histoire préalable au sens propre du pictural.

C'est ainsi la raison pour laquelle les questions de l'histoire, de la culture et de la perception se croisent chez Merleau-Ponty dans l'enquête de la naissance du sens dans le monde. A ses yeux, les analyses de Malraux sont trop réductrices, du fait que, pour assurer l'importance de l'art en tant que conception unique, il lui a fallu la couper de cette unité fondamentale, du lien ontologique et la placer dans le savoir-faire de l'artiste, qui, à son tour, renferme bien une maîtrise du sens historique auquel il appartient. L'artiste porte alors une conscience de son temps, de son contexte, et exprime à travers des formes et la création artistique cette conscience porteuse du sens du monde à partir de laquelle l'artiste crée ce sens.

Merleau-Ponty fait remarquer ironiquement que même si Malraux a conçu l'intention objectiviste de l'art qui voulait trouver « l'expression juste », pour sa part, « l'expression créatrice » demeure encadrée dans un sens classique de sorte qu'elle atteste la construction de la subjectivité du sujet en subissant le monde.

---

212. S, p. 86.

> Malraux a bien analysé ce préjugé « objectiviste » que l'art et la littérature modernes remettent en question, - mais peut-être n'a-t-il pas mesuré à quelle profondeur il s'enracine, peut-être lui a-t-il trop vite concédé le domaine du monde visible, peut-être est-ce là ce qui l'amène à définir au contraire la peinture moderne comme retour au sujet, - au « monstre incomparable », - et à l'enfouir dans une vie secrète hors du monde... Il faut reprendre son analyse.[213]

Merleau-Ponty interprète l'humanisme de Malraux comme triomphant et, bien que la plume de la *Voix du Silence* exprime une critique de l'art objectiviste, Malraux ne parvient pas à saisir la profondeur d'un homme qui ne soit pas conçue par la conscience et qui par conséquent, se situe devant sa propre néantisation face à l'infini et la mort qu'il doit surmonter par la culture. Ainsi, selon Merleau-Ponty, la peinture, qu'elle soit classique ou moderne, demeure un travail auprès du visible et le changement de style entre le classique et le moderne n'est pas si profond si nous envisageons la peinture comme une tâche du visible au sens où les peintres demeurent des peintres du visible et non simplement d'un courant artistique quelconque. C'est en dehors de la conscience classique que Merleau-Ponty cherche à faire se rejoindre art, culture et histoire.

Merleau-Ponty refuse l'idée d'un art qui cherche « l'expression juste » pour bien représenter le réel et en ce sens, il est bel et bien d'accord avec Malraux. Cependant, Malraux adopte la voie opposée à l'objectivisme en affirmant le subjectivisme. Selon la critique merleau-pontienne, Malraux conçoit « la peinture moderne comme retour au sujet, - au « monstre incomparable », - et à l'enfouir dans une vie secrète hors du monde »[214].

Or, le silence conçu par Merleau-Ponty, d'où toute parole est issue, résiste à la voix de l'artiste comme une conscience d'un anti-destin, ou d'un antinaturel, du fait que cette voix artistique de la conscience est comprise dans un cercle fermé de la signification continuée où un signe exprime un signifié et un signifié se lie à un signe en se refermant. La critique adressée à Malraux vise justement ce point consistant à avoir pensé l'expression par une conception de la subjectivité de l'artiste trop liée à la conscience de son existence devant un monde chaotique et voué au non-être. Au contraire, Merleau-Ponty, articule autrement ce rapport homme-monde.

C'est dans le cadre d'une critique radicale de la représentation que la discussion qui porte sur l'expression peut s'articuler au sujet de notre recherche, à savoir l'éthique indirecte chez Merleau-Ponty. Cela est dû au fait que l'expression s'enracine au cœur du commerce perceptif entre les êtres, ainsi qu'entre les vivants et le monde. Elle nous renseigne sur la naissance créatrice de l'action humaine où l'acte n'est pas encore une intentionnalité précise de l'homme qui connaît tout, mais un entrelacs entre les hommes entremêlés par un tissu corporel animé et visible qui nous livre aussi une manière d'être entre les hommes.

---

213. S, p. 59.
214. *Ibid*.

Rappelons ici les explications de Jean-Luc Nancy qui affirme que

> Être singulier pluriel veut dire: l'essence de l'être est, et est seulement, en tant que co-essence. Mais une co-essence, ou l'être- avec - l'être-avec-à-plusieurs - désigne à son tour l'essence du co-, ou encore, et plutôt, le co- (le cum) lui-même en position ou en guise d'essence. Une co-essentialité, en effet, ne peut pas consister dans un assemblage d'essences où il resterait à déterminer l'essence de l'assemblage en tant que tel: par rapport à celle-ci, les essences assemblées deviendraient des accidents. La co-essentialité signifie le partage essentiel de l'essentialité, le partage en guise d'assemblage, si l'on veut. Ce qui pourrait encore se dire de cette manière : si l'être est être-avec, dans l'être-avec c'est l'«avec» qui fait l'être, et il ne s'y ajoute pas. Il en va de même ici que dans un pouvoir collégial: le pouvoir n'est ni extérieur aux membres du collège, ni intérieur à chacun d'eux, il consiste dans la collégialité comme telle.[215]

La plume de Nancy explicite la tâche perceptive qui abandonne l'idéalisme de l'identification causale et nous aide à comprendre ce vivre sans fusion et sans identification par l'écart qui existe entre nous.

C'est ainsi que, à l'aide de l'abandon de « l'expression créatrice » en guise d'expression d'une subjectivité, Merleau-Ponty déploie une façon de vivre ensemble en opérant une refonte de la vérité. En refusant une certaine philosophie qui commence par la constitution des mythes structuraux de l'existence et est capable de tout expliquer aux yeux d'un rationalisme des lumières dans lequel la justification est comprise en tant qu'adéquation d'un contenu pensé à la chose, Merleau-Ponty refuse également une certaine manière d'être ensemble, par conséquent, il doit penser notre appartenance au monde, car elle est remise en question par ce rejet de la représentation du fait qu'elle refuse l'identification comme charnière entre les hommes et le monde.

Or, cette refonte de la manière d'exister ensemble dans le monde est au fond une refonte de la vérité parce qu'elle replace nos rapports *entre* les vivants sans qu'il y ait de médiations préalables de l'essence, car « dans l'être-avec c'est l'« avec » qui fait l'être ». En donnant un sens merleau-pontien aux mots de Nancy nous pourrions plutôt dire d'un Ê(n)tre nous, il y alors, un Être-entre nous qui fait la charnière entre nous de sorte que c'est l'« entre » de l'être qui fait l'être.

Étant donné que le refus des vérités absolues entre les hommes garantit que l'existence n'a plus de paradigme préétabli, il faut repenser l'ontologie, voire même notre accès à l'être entre nous qui n'est plus par la voie de l'intentionnalité rectiligne mais celle d'entre les êtres. Néanmoins, il ne s'agit pas là d'un refus de l'histoire, ni de la culture, mais d'une quête qui vise à comprendre comment les choses s'organisent entre nous et eux et par-là, s'instituent. Il convient de savoir comment elles portent un sens dans le monde historique et culturel, puis, comment faire naître une nouvelle signification dans ce tissu universel qui nous joint.

L'écart *entre* les hommes sera fondamental afin de comprendre le rôle de la perception lié à l'entendement et finalement saisir qui nous sommes. Merleau-Ponty fait

---

215. Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée, 1996. p. 50.

en sorte que l'ontologie joue en tant que phénoménologique et que le phénoménologique soit ontologie. En ce sens, l'affaire phénoménologique de la perception se double d'une affaire ontologique et la philosophie de l'expression n'est pas moins phénoménologique qu'ontologique et son ontologie ne va pas sans son propre sens phénoménologique. Le refus de la « technique de la représentation »[216] est au fond la résistance à comprendre l'homme par des « éléments d'une technique générale de la *représentation* qui, à la limite, atteindrait la chose même, l'homme même, dont on n'imagine pas qu'ils puissent renfermer du hasard ou du vague, et dont il s'agit pour la peinture d'égaler le fonctionnement souverain »[217]. C'est bel et bien le sens frontal de la vérité qui est en question.

Or, afin de pouvoir bien démontrer ce qu'il faut « libérer » du mythe de la représentation, notamment de la vérité en peinture, Merleau-Ponty reprend l'analyse de Malraux et la critique en tant que critique générale adressée à des représentations y compris celles qui font de l'humanité une abstraction théorique. Il explique :

> Mais alors on ne peut pas définir la peinture classique par la représentation de la nature ou par la référence à « nos sens », ni donc la peinture moderne par la référence au subjectif. Déjà la perception des classiques relevait de leur culture, notre culture peut encore informer notre perception du visible, il ne faut pas abandonner le monde visible aux recettes classiques ni enfermer la peinture moderne dans le réduit de l'individu, il n'y a pas à choisir entre le monde et l'art, entre « nos sens » et la peinture absolue : ils passent l'un dans l'autre[218].

Atteindre la chose même est nier le fait que l'homme est aussi une construction culturelle et la vision n'est pas aussi pure que nous l'imaginons et qu'en voyant les choses, nous nous voyons aussi par le biais de cette culture qui balise notre regard et encadre nos perceptions. Ce n'est pas seulement par le biais culturel que nous parvenons à comprendre l'existence, car nous sommes aussi nature. Alors, si le mythe de la subjectivité pure de Malraux affirme la distinction entre l'homme et la nature et que c'est bel et bien l'expérience de la culture qui nous traverse d'un bout à l'autre, elle ne s'avère cependant pas suffisante pour rejoindre notre existence et nous livrer un sens unique de l'histoire de l'art ou de l'humanité.

Merleau-Ponty empruntera alors la voie contraire à celle prise par Malraux. Pour pouvoir rejoindre l'engagement de la pensée dans l'acte de peindre comme un acte d'expression tirant son origine de son contact avec le monde, un acte perceptif, l'artiste est combiné au visible et pourtant un être travaillé par la perception du monde, ainsi, il va falloir démontrer le sens de vérité présent dans la logique d'un tableau. Dans la perspective de Merleau-Ponty, la peinture dévoile une logique capable d'articuler aussi bien le monde humain que celui culturel de la signification, comme le langage le fait au moment de la parole parlante. Or, si Malraux sépare le travail du peintre de celui de

---

216. S, p. 60.
217. *Ibid*.
218. S, pp. 60-61.

l'écrivain, Merleau-Ponty est quant à lui partisan de leur complémentarité au sens où ils participent d'un même noyau perceptif, d'une même vérité, capable d'affecter tantôt le geste du peintre, tantôt l'acte d'écrire du fait que la perception organise une manière d'être dans le monde. De plus, la perception nous engage dans un sens du vrai.

Nous constatons que ce que Merleau-Ponty comprend par la représentation, est comme une façon de saisir la chose elle-même, l'homme lui-même, une manière d'atteindre l'essence de la chose, en d'autres termes, une façon d'établir la vérité de la chose ou de l'homme par une logique du cerveau, ou de l'esprit, qui saisit la chose par sa représentation. Tout cela est en opposition à cette « logique colorée » dévoilée par la peinture qui atteste d'une autre approche de la vérité.

En suivant la réflexion philosophique de Claude Imbert nous constatons comment, à propos de la peinture de Cézanne, Merleau-Ponty fait tenir debout l'homme au cœur du visible, car, du fait que les couleurs de Cézanne tiennent l'objet dans son intégralité et nous rendent visible un sens unique de ce dernier, nous pensons que cette logique, qui exprime d'ailleurs, selon nous, une vérité de la chose, peut nous apporter un complément analytique à notre quête de la vérité de l'homme. De plus, nous rapprochons le sens éthique de cette philosophie de cette sorte de naissance de l'homme au sein du visible et donc, grâce à cette « logique colorée » de la peinture nous avons une logique de l'existence de sorte que la coexistence est comprise comme la vérité capable de faire tenir l'homme debout de la même manière que tout objet peint par Cézanne se tient. Un corps se tient par un autre corps dans l'épreuve du sensible. Claude Imbert explique cette logique existentielle qui se dévoile par les textes picturaux du philosophe en parlant de Cézanne,

> Aucun objet peint par Cézanne ne tient ni ne tombe à vrai dire. Ils se stabilisent de l'animation réciproque des couleurs laquelle les distribue sur une surface et, simultanément, manifeste la syntaxe de cette dispersion. C'est bien là que « la logique colorée, non la logique du cerveau » changeait le jeu, écartant tout ensemble la gravitation newtonienne et son double, le foyer d'attraction des choses et le foyer de leur énonciation.[219]

Il s'agit ici de la « stabilisation de l'animation réciproque », dans la mesure où les éléments du tableau s'animent et se stabilisent réciproquement sur la toile de Cézanne qui atteste de cette interdépendance dont elle parle. C'est alors la radicalisation d'une coexistence comme affectation mutuelle, en tant qu'empiétement des êtres, qui nous rend visible le sujet de la toile, ou même la chose. D'ailleurs, il ne s'agit pas d'un simple être ensemble, mais d'un se tenir ensemble, non du fait d'être unis par l'universel commun mais d'une animation unique en rapport avec l'autre. Cézanne opère une gestion commune de la singularité, de sorte que le sujet se montre indirectement dans l'ensemble du tableau puisqu'il est alors visible et n'est pas localisable s'il n'est pas fait référence à la composition de la toile.

---

219. Claude Imbert, « Le bleu de la mer années 50 », in *Maurice Merleau-Ponty*, *op. cit.*, p. 434.

C'est justement cette logique capable de réassurer le sens organisationnel du tableau que l'expression veut réarranger par la perception. Afin de faire sortir son sujet du tableau, ou l'identité de la chose, Cézanne plonge dans le visible pour trouver ses accords capables de nous rendre visible le visible. Chaque couleur est illuminée par d'autres couleurs dans le tableau.

Ainsi, sans être massive, uniforme, l'interdépendance entre les éléments renforce l'existence de chaque chose dans sa singularité et pour leur donner consistance, densité et profondeur, Cézanne cherche la charnière entre eux. C'est à partir du creux entre eux qu'ils prennent forme. C'est alors que le monde entier devient une grande expérience d'ouverture entre les choses. Pour qu'une chose soit conçue, perçue ou vue, elle dépend de l'existence d'une autre qui l'anime par son contraste, lumière, ombre. Le visible est animé par cette interdépendance phénoménique entre les sensibles.

C'est alors une logique de la collatéralité transcendantale que la perception nous dévoile, sans pour autant faire du monde un être total et massif, mais une totalité ouverte à ce qui le rend visible. Cependant, si cette ouverture est de fait seulement liée à la transcendantalité du sensible, il s'agit bel et bien d'un monde fermé en soi et cette transcendance risque de n'être qu'apparence, car c'est le sensible qui s'en remet au sensible pour se faire et le cercle vicieux est constitué en totalité monodique. Il va falloir briser ce cercle et nous ouvrir vraiment à notre singularité au cœur du sensible sans être un être total et en ce sens, un être seulement sensible n'est pas en mesure d'assurer cette ouverture à ce qui rend visible. Pour que nous puissions vraiment voir les choses dans leurs singularités il faut qu'il y ait un autre être capable de fissurer le monde et de nous livrer les êtres dans leur rapport constitutionnel, pourtant sensible, nous risquons sinon d'être une masse amorphe et identitaire dénuée d'un véritable contact avec ce qui nous est étranger à nous.

Or, si, selon Merleau-Ponty, la logique des « couleurs » tient davantage la profondeur dans la coexistence du tableau avec sa signification plus structurale et nous rend visible toute l'organisation du monde par un être qui n'est que transversal, chez Malraux, l'intentionnalité artistique va avoir un sens autre que celui merleau-pontien. Il comprend, quant à lui, que l'homme se projette dans la réalité perceptive et trouve dans l'art les moyens de la maîtriser et surmonter comme c'est le cas, par exemple, de la perspective qui maîtrise la profondeur.

Merleau-Ponty conçoit que la perception est capable de comprendre le sensible, mais sans le constituer en une « technique générale de la représentation ». Elle habite le visible, le sensible et même cette profondeur qui compose le monde et nous permet de saisir une figure. La question, ici, n'est plus seulement de maîtriser le sensible et les couleurs, mais également d'être capable de nous rendre visible la potentialité de la chose, sans la transformer en objet de pensée. Au fond, il cherche l'être de la chose dans sa profondeur qui n'est que de son côté. C'est alors dans le composant du tout du

tableau que la chose s'anime dans son identité du fait qu'elle ne répond pas à une essence et il y a donc une sorte d'identité, sans qu'il s'agisse pour autant d'un être identique.

Alors, plutôt que le monde qui se double en soi pour créer des identités, c'est la profondeur qui fait la jointure entre les choses et qui touche les peintres et par ailleurs, en ce qui concerne la technique pour la saisir dans leurs tableaux, Merleau-Ponty et Malraux, ont des discordances profondes.

Il est alors fondamental pour l'artiste-sujet de Malraux de disposer d'un ensemble de techniques afin d'être capable de représenter la rupture de son engagement naturel du monde et d'assurer de la meilleure manière possible la représentation de « la référence » dont la peinture est issue, ou encore pour bien arriver à « une représentation suffisante » du réel. Dans ce cadre, la perspective s'avérera fondamentale afin de « représenter la profondeur » et de rompre l'engagement naturel dans le monde, alors que, selon Merleau-Ponty, la profondeur interdit la « représentation » et la perspective n'est qu'un travail géométrique conçu à partir d'une anthropologie humano-centriste du réel, car, d'après lui, le réel n'est pas seulement un objet visé par le cognitif, un objet qui traverse l'appareil perceptif pour être organisé par la conscience du savoir-faire artistique, mais le réel est aussi ce moyen dans lequel nous surgissons. Ainsi, chez Malraux, la visée du réel est construite par une organisation technique du peintre qui maîtrise artificiellement la profondeur et par conséquent, rompt avec le monde sensible, alors que, selon Merleau-Ponty, la profondeur s'ajoute aux choses en faisant vibrer l'homme dans l'expérience de la perception spontanée. Ainsi, sous prétexte de la maîtrise de la perspective géométrique, la perception sera « considérée comme un moyen naturel et donné de communication entre les hommes » et non un appareil existentiel capable de faire vibrer les rapports humains dans lesquels le sentir du sensible fait apparaître le vert d'une plante, fait se détendre le regard fatigué.

Chez Merleau-Ponty, la perception s'avère capable d'organiser notre manière de vivre dans le monde sans que l'on ait besoin de chercher ses lois dans le perspectivisme de la géométrie, elle opère comme une intelligence capable de capter la vie *en* profondeur. Le philosophe refuse la perception close de l'objet, mais il l'ouvre à une autre dimension, celle de la profondeur à laquelle participent l'homme aussi bien que l'ensemble du monde qui l'entoure. Selon lui, « Malraux parle quelquefois comme si les « données des sens » à travers les siècles n'avaient jamais varié, et comme si, tant que la peinture se référait à elles, la perspective classique s'imposait ». Ainsi, la *perspective* est ici une « manière inventée par l'homme de projeter devant lui le monde perçu, et non son décalque » et comme telle elle nous livre une vérité du monde selon laquelle celui-ci n'est qu'une présence absolue issue de l'expression créatrice de l'artiste. Elle est une interprétation du monde face à la perception libre, un désengagement du monde naturel par la création de la culture. Chez Malraux, le vrai est la vérité créée par la culture

artistique alors que, selon Merleau-Ponty, la vérité est issue du monde de la perception grâce à une compréhension du lien entre les choses.

3) Les ultra-choses : une première figure éthique

Pour s'opposer à l'interprétation picturale de Malraux, Merleau-Ponty reprend le concept d' « ultra-chose » proposé par H. Wallon. Dans le cadre de cette thèse, ce concept s'avère en effet important pour comprendre le sens de la transcendance présent dans la philosophie de Merleau-Ponty. Il faut donc, tout d'abord, comprendre le contexte dans lequel le philosophe reprend cette notion.

Dans *Le langage indirect* le débat avec Malraux fait explicitement référence à cette notion d'ultra-chose, qui apparaîtra à plusieurs reprises comme nous pouvons le constater dans les cours consacrés aux « Structure et conflits de la conscience enfantine », donné à la Sorbonne en 1949-1950. Merleau-Ponty s'en sert pour s'opposer à la conception plate du monde revendiquée par la technique classique de la peinture, qui organise l'espace comme une chose sans lacune. De fait, cette technique de la peinture est considérée comme « l'invention d'un monde dominé, possédé de part en part dans une synthèse instantanée dont le regard spontané nous donne tout au plus l'ébauche quand il essaie vainement de tenir ensemble toutes ces choses dont chacune le veut en entier »[220]. Il s'agit d'une vision du monde que le philosophe refuse, mais qui le domine et efface de part en part l'ensemble de l'expérience de l'inachèvement possible. Tout est dominé selon un regard qui connaît tout.

Or, en refusant la technique de la perspective, Merleau-Ponty refuse le perspectivisme comme manière d'habiter le monde, étant donné un point de vue centré sur le sujet de la vision. D'ailleurs, par le biais des ultra-choses, le monde devient une habitation dans laquelle apparence et réalité font partie de la structure du perçu. Il nous propose alors une manière d'être au monde semblable à celle qui est construite par les « ultra-choses ». En nous aidant du texte publié par Emmanuel de Saint Aubert intitulé « Au croisement du réel et de l'imaginaire : les "ultra-choses" chez Merleau-Ponty »[221], nous nous proposons d'expliciter ce concept.

Saint Aubert explique que les « ultra-choses » « nous parlent de notre rapport ambivalent à l'indétermination, marqué par l'adversité, un rapport qui est un lieu majeur d'investissement de l'imaginaire et du désir et partant, de notre créativité ». Il s'inscrit ainsi dans la pensée d'Henri Wallon qui réagit à Piaget en discutant une intelligence plus complexe que celle de Piaget. Selon ce dernier, l'intelligence constitue la chose, c'est-à-dire, par la représentation de la chose, en y accédant par la « permanence de l'objet ». Piaget est un psychologue de la conscience qui place le monde devant

---

220. S, p. 61.

221. In *Est-ce réel ? Phénoménologies de l'imaginaire*, éd. Annabelle Dufourcq, Leiden-Boston, Brill, 2016, pp. 241-242.

l'intelligence, théorie que Merleau-Ponty conteste par le biais de Wallon. Ainsi, Saint Aubert déclare que :

> Le passage de la chose à l'objet repose sur la conquête d'une certaine *accessibilité*, et ce, par un gain de savoir, d'avoir et de pouvoir. Savoir que la chose perdure à son absence sensible, pouvoir se la donner à soi-même par la puissance de la représentation, le tout dans la motivation de la retrouver physiquement et de la posséder.[222]

Henri Wallon prend une direction contraire de celle de Piaget en disant qu'il y a des choses qui échappent à notre intelligence, car elles renferment une dimension d'inépuisable, d'absolu, qui ne se rendent pas à l'enquête de l'intelligence qui veut tout maîtriser, ce sont des « infra-objets inaccessibles, non manipulables, qui s'opposent à l'idéal que je viens d'évoquer et ne sauraient devenir objets »[223].

Selon Merleau-Ponty, les « ultra-choses » mettent en évidence un tout autre rapport aux choses à partir d'une perception libre qui relie les choses entre elles, sans une référence précise telle que le point de fuite de la perspective. D'ailleurs, elles impliquent que toute notre expérience corporelle constitue un échec de notre structure qui n'est plus captée comme un objet. Le philosophe de l'existence utilise en effet Wallon contre Malraux pour redéfinir l'espace et remettre en question la subjectivité pleine de l'artiste qui capte le monde selon la géométrie. En revanche, les ultra-choses adhèrent au sensible. Emmanuel de Saint Aubert explicite cette réalité qui résiste à notre inspection intellectuelle de la façon suivante :

> Certaines réalités résistent à nos procédés d'objectivation en raison de nos limitations intellectuelles, ou encore du fait de notre situation existentielle. Il en va ainsi de la mort, ou encore de nos parents, et de nous-mêmes. Mais il est bien d'autres exemples, plus élémentaires et néanmoins capitaux. A commencer par des ultra-choses qui résultent d'une décentration inachevée par rapport au corps propre, voire d'une impossible décentration totale. Ainsi, à partir d'un certain écart vis-à-vis de l'espace et du temps de notre expérience habituelle, les différences de proportion ne sont plus accessibles à notre schéma corporel, et toute chose tombe dans l'absolu : dans un absolu de quantité ou de qualité, de distance ou de proximité, de plénitude ou de vide. « Absolu », au sens où nous ne parvenons pas à distinguer ces réalités, à les différencier d'autres réalités voisines. « Absolu » encore, au sens d'un abîme qui paraît impossible à combler entre ce que nous voulons et ce que nous pouvons : nous voudrions accéder à cette réalité, à cette quantité ou cette qualité, mais nous ne nous en croyons pas capables. « Absolu » enfin, au sens où l'inaccessibilité de l'ultra-chose empêche d'engager avec elle une véritable relation, ou du moins limite singulièrement la réciprocité de celle-ci.[224]

Les « ultra-choses » nous dévoilent une face de la philosophie de Merleau-Ponty dont nous n'avons pas l'habitude de parler, celle de la résistance du sensible face à nos investissements. Le philosophe fait sa lecture de Wallon et intègre à sa manière le concept de ce dernier et ici, Merleau-Ponty l'utilise contre Malraux pour lui parler d'un autre humanisme décentré qui ne mesure plus l'homme comme celui du sujet classique. La critique de la perspective est due au fait qu'elle implique un principe classique de

222. Art. cit., p. 241.
223. Art. cit., p. 242.
224. *Ibid*.

l'humanisme selon lequel l'homme demeure doté d'un point capital dans le monde. Elle exige une subjectivité qui regarde le monde qui se déploie devant l'observateur figé en un point fixe. La perspective exclut donc le mouvement parce qu'elle élimine l'animation de l'être humain comme un être inépuisable. En opposition à l'intelligence de Piaget et aux artistes de Malraux, Merleau-Ponty estime pour sa part que « dans la perception libre, les objets échelonnés en profondeur n'ont aucune « grandeur apparente » définie »[225]. Ainsi, Emmanuel de Saint Aubert explique que

> Pour Merleau-Ponty, à l'inverse de Piaget, l'intelligence garde de bout en bout une dimension *perceptive* forte, qui n'est pas que le résidu de sa première phase (sensori-motrice), puisqu'elle porte aussi ses virtualités les plus abouties, notamment dans la relation avec autrui. Merleau-Ponty est particulièrement sensible à ce en quoi la perception s'ouvre à l'*indétermination*, endure l'inachèvement du monde perçu et anticipe l'invisible. Sur ce point, sa phénoménologie est de bout en bout travaillée par un exemple paradigmatique, celui de la *profondeur*, ultra-chose qui n'est même pas chose – nous ne voyons pas « la » profondeur –, et qui donne à toute chose d'être ultra-chose.[226]

Or si, comme l'explique Saint Aubert, chez Merleau-Ponty la perception s'ouvre à l'indétermination, le texte *« Le langage indirect et les voix du silence »* confirme que nos rapports au monde sont un rapport latéral aux choses et aux autres, car elle saisit l'inachèvement d'autrui et nous interdit la confrontation frontale à une chose qui puisse être complètement dominée par notre intelligence. La perception comprend la vérité non comme un rapport binaire de la conscience adressée au monde, mais par la cohésion du sensible, dès lors que nous le percevons par cet espace lacunaire entre les choses. Ainsi, la perception nous dévoile un monde beaucoup plus complexe que celui de la perspective et de la vision sans profondeur en introduisant une latéralité entre les choses que nous voulons comprendre comme un rapport indirect.

La profondeur nous invite à poser un regard sur le monde qui n'est pas celui de l'esprit qui voit les choses, mais un regard forgé et notamment, transformé par cette profondeur que nous habitons. Nous sommes au sein du lien *entre* les vivants, cependant en évitant toute confrontation directe entre nous. Il nous faut donc avoir un regard et un acte similaires à ceux du « grand peintre » qui « ajoute une nouvelle dimension à ce monde trop sûr de soi en y faisant vibrer la contingence… »[227]. Merleau-Ponty cherche à se libérer d'un visage qui est au service « d'un caractère », de « ce monde trop sûr de soi » pour faire « vibrer la contingence »[228]. Le visage que la contingence fait vibrer est un tout autre visage que celui qui exprime des significations. Nous constatons que, dans la philosophie de Merleau-Ponty, ce visage d'autrui en profondeur qu'il veut, est un visage non-objet, un visage capable de nous surprendre par sa profondeur, ce qui n'est possible que du fait que notre rapport aux mondes « engage

---

225. S, p. 61.

226. Emmanuel de Saint Aubert, « Au croisement du réel et de l'imaginaire : les "ultra-choses" chez Merleau-Ponty », art. cit., p. 244.

227. S, p. 63.

228. *Ibid*.

en retour une transfiguration mutuelle et une co-naissance de moi et du monde »[229]. Nous sommes donc dans une relation de projection et d'introjection, ce qui nous reconfigure au contact des autres et du monde. L'observation neutre du monde n'est pas possible, sans que nous soyons mêlés à cette profondeur que nous croisons, que nous traversons, qui adhère à nous tout comme la distance adhère à la lune. Ainsi que l'explique Saint Aubert,

> Merleau-Ponty va progressivement comprendre à quel point toute chose, en retour, est marquée par l'inobservable et l'inépuisable de la profondeur dans laquelle elle est perçue. Mais cette négativité n'est pas un obstacle à la perception, car nous n'attendons pas d'avoir pleinement observé pour percevoir et reconnaître.[230]

Or, toute cette notion d' « ultra-choses » articule chez Merleau-Ponty aussi bien la phénoménologie que l'ontologie. La constitution du visible et de l'invisible rejoint ces deux axes par l'existence dans laquelle la perception joue un rôle central. Le corps se forge dans ce jeu croisé de la profondeur une fois que la chose est « médiation de fini et infini », en elle « le fini est infini figé, cristallisé »[231]. Alors, chez Merleau-Ponty, l'expérience humaine est marquée d'un bout à l'autre par cette articulation entre le sensible qui se donne comme une détermination, dans la mesure où il est visible et dans un autre sens, en tant qu'indétermination qui émerge au bord du croisement entre les choses et la profondeur.

Dans le manuscrit *Être et Monde*, Merleau-Ponty va plus loin en ce qui concerne la constitution de la chose en disant qu' « *il faut qu'elle soit ultra-chose* pour être chose »[232]. C'est alors l'être *entre* les choses qui nous offre les choses en étant comme tel. Il n'y a pas seulement le monde sensible, mais aussi l'être du monde sensible qui joint tout et nous offre le sensible. A notre grand étonnement, la chose est chose parce qu'elle ne peut pas être qu'une chose. L'horizon est hanté par ce champ ouvert dans lequel les choses émergent de sa profondeur. Comme l'explique Saint Aubert,

> *Être et Monde* complète cette approche en mettant davantage l'accent sur *notre rapport*, vivant et réciproque, avec l'être perçu. Nous n'avons jamais la chose en ob-jet, elle nous investit et simultanément nous engage dans des processus d'incorporation, mais dans une double *retenue* impliquée par l'adaptation, l'une à l'autre, de nos textures.[233]

La coexistence entre les choses n'est pas seulement un lien entre ces dernières, mais également la possibilité d'assurer l'existence de la chose dans sa singularité, dans ce qu'elle est. On est bien dans l'ontologie ici. Ce champ horizontal qui s'ouvre autour de nous est la condition de notre surgissement au cœur du monde comme un être non-

---

229. Emmanuel de Saint Aubert, « Au croisement du réel et de l'imaginaire : les "ultra-choses" chez Merleau-Ponty », art. cit., p. 246.

230. Art. cit., p. 246.

231. Art. cit. p. 250 *: « La chose Leibhaft* : cela veut dire : une présence proximale, et pourtant à travers une épaisseur – La chose, le monde, intraversables. » (*Être et Monde*, inédit, B.N.F., volume VI, f. [160](1)). « La chose est toujours ultra-chose, dans arrière-monde, arrière-fond. » (*ibid*., f. [164]v(2)).

232. Emmanuel de Saint Aubert, « Au croisement du réel et de l'imaginaire : les "ultra-choses" chez Merleau-Ponty », art. cit., p. 247.

233. *Ibid*.

identique à Être. L'espace *entre* nous, nous permet pourtant d'être nous, au singulier. C'est en ce sens que l'*entre* nous configure le nous. Il s'agit d'un *entre* anonyme, présent en son absence, qui joint tout, sans être une totalité, dans la mesure où cet espace réalise que les choses deviennent des « ultra-choses » afin d'être une seule chose. D'ailleurs, cet horizon lacunaire entre les choses assure son identité dans sa spécificité de chose, il permet, alors, de différencier chaque chose dans un monde hétérogène et regorgeant de reliefs, ce qui nous permet d'annoncer qu'il s'agit indirectement de la vérité de la chose.

C'est la proposition merleau-pontienne d'une épistémologie perceptive qui apparaît ici dans le sens où la perception organise une sorte d'entendement distinct de celui de la conscience qui n'efface pas la profondeur du monde. Or, la perception libre, comme celle capable de saisir le monde en profondeur, est en réalité la dimension de la vie humaine capable de comprendre la vérité, car elle comprend l'identité de chaque être. Toute cette discussion sur les « ultra-choses » va de pair avec le débat autour de la chair chez Merleau-Ponty, puisque, selon lui, dans le projet *Être et monde,* figure « cette cristallisation de l'inépuisable qui est là tout entier, quoiqu'inépuisable »[234]. Ainsi, étant donné que le sensible porte une profondeur, nous comprenons que la chair n'est pas seulement le sensible du monde plat, mais aussi une structure d' « ultra-chose », ouverte et adverse, puisque, comme nous le savons, le sensible est doté d'une structure infinie. Or, la rencontre entre les sensibles est aussi celle entre deux sources de deux inachèvements, ce qui nous amène à constater que la fameuse « réversibilité » merleau-pontienne est traversée par une incomplétude qui rend dynamique la rencontre interdisant un mouvement clos entre un touché-touchant. Si la perception surmonte le binaire touchant touché, ce n'est pas en créant une structure monolithique, ou encore monadique, du sensible comme un tout indifférenciable, mais en articulant la rencontre entre deux êtres inépuisables.

La vérité en tant que coexistence assure la multiplicité de chacun dans sa structure ou, comme nous le rappelle bien une note de février de 1960 du *Visible et l'invisible*, Merleau-Ponty affirme : « pour moi la vérité c'est cet au-delà de la vérité, cette profondeur où il y a encore *plusieurs rapports* à considérer »[235]. Or, la rencontre entre ces sensibles est de l'ordre du multiple, de la profusion, du singulier-pluriel, étant donné que la rencontre est possible grâce à la lacune entre eux, que, d'ailleurs ils se distinguent par l'écart et se rencontrent dans un sensible commun pourtant non fusionnel, ce qui veut dire que toutes les rencontres sont traversées par l'écart entre les êtres. Le touchant touché est hanté par la différence constituée d'Être *entre* eux. Ainsi, c'est l'Être d'entre nous qui nous distingue et nous rejoint. C'est lui qui tient notre chair ensemble et nous permet d'être entre les hommes et le monde non comme un ob-jet ou un corps abject,

234. *Être et Monde*, inédit, B.N.F., volume VI, f. [156].
235. VI, p. 288.

mas en tant que chair. La chair est alors la sortie de cet état abject face à la quête de l'entendement qui pense tout constituer. Ainsi que l'exprime Emmanuel de Saint Aubert,

> La perception se noue, en deçà de l'observation, dans une prégnance dont le volant est la profondeur de l'être perçu (notamment l'invisible) et la profondeur de notre chair (jusqu'à l'inconscient). La perception se joue donc dans la rencontre de deux ultra-choses, et cette rencontre se fait dans l'*être* – ultra-chose par excellence –, que Merleau-Ponty qualifie souvent d' « être onirique », croisement du réel et de l'imaginaire, profondeur commune de la chair percevant et de l'être perçu. L'être profond onirique qui nous porte ensemble, lieu de la cristallisation du désir. L'être, ultra-chose qui porte la co-naissance des ultra-choses.[236]

En fait, selon Merleau-Ponty, la perception comprend la structure du visible et nous dévoile une connaissance capable de saisir l'intouchable. L'expression n'est pas dans l'ordre de la signification de l'objet, mais pourtant dans celui de l'invisible, il ne s'introduit pas un au-delà du visible qui permettrait de le comprendre, mais c'est la structure même de notre condition perceptive d'être au monde qui le conçoit.

C'est donc la décentration de la subjectivité qui est mise en place lors du débat avec Malraux, ce qui a des conséquences non seulement sur la compréhension de l'activité du peintre, mais aussi sur l'ensemble de l'activité humaine marquée par le rapport homme-monde-autrui. En fait, Merleau-Ponty essaie d'articuler un sens total qui exclut l'épicentre du sujet. Ainsi, dans un premier pas pour construire la philosophie élargie de l'être vivant, traversée par le mystère, il suit la voie négative en refusant la subjectivité en tant qu'épicentre de l'être humain. Par ailleurs, Merleau-Ponty, refuse la conception moderne de l'homme dont Malraux se sert pour établir sa théorie picturale.

On sait que chez Malraux il existe une « cérémonie de la gloire de l'individu » vainqueur de la précarité du monde où repose sa conception de la peinture. La gloire de la peinture sera la gloire du peintre qui a su l'exécuter au fil d'une vie tout aussi glorieuse. Comme l'explique Nicolas Righe un spécialiste de Malraux,

> Dans l'ordre du temps, l'homme comme ses œuvres se caractérisent par leur finitude. Tout ce qui dépend de l'homme est voué à disparaître, donc à prendre fin. L'éternité, elle, est sans limites et est de l'ordre de l'infini. C'est donc bien dans une parfaite perspective pascalienne que Malraux oppose à cet infini le moment absolu, bien que ponctuel où s'exprime "la voix d'un grand artiste" que "les millénaires n'étouffent pas." Cette voix qui prend forme dans l'art parle à la conscience et à elle seulement. L'univers peut détruire l'homme et ses œuvres, il n'en saura rien. Il n'y a que l'homme pour se savoir précaire et percevoir la précarité de ses œuvres, mais cette affirmation est trop lucide pour être triomphante. On peut se demander la signification exacte du titre de la dernière partie des Voix du Silence : la monnaie de l'absolu. Faut-il considérer que l'art y donne véritablement accès ou plutôt qu'il n'en est plus que la menue monnaie, ce qui nous reste maintenant que les grandes religions nous ont laissé un monde profane vidé de toute promesse d'immortalité.[237]

---

236. Emmanuel de Saint Aubert, « Au croisement du réel et de l'imaginaire : les "ultra-choses" chez Merleau-Ponty », art. cit., p. 253.

237. Nicolas Rigni, *L'humanisme d'André Malraux*, Le Philosophoire, v. 23, n. 2, pp. 198-211, 2004, p. 208.

Or si chez Malraux figure la finitude de la vie comme motif de la transcendance de l'art, la critique de Merleau-Ponty vis-à-vis de cet humanisme de survol est bien explicitée dès la phénoménologie de la perception dans la mesure où chez le premier, la perception sera celle de « la pensée objective ignorée ou sujette de la perception »[238] et le philosophe la perception en affirmant que

> La peinture n'est plus pour la foi ou pour la beauté, elle est pour l'individu, elle est « l'annexion du monde par l'individu ». L'artiste sera donc « de la famille de l'ambitieux, du drogué », voué comme eux au plaisir têtu de soi-même, au plaisir du démon, c'est-à-dire de tout ce qui, dans l'homme, détruit l'homme... Il est pourtant clair qu'on serait bien en peine d'appliquer ces définitions à Cézanne ou à Klee par exemple.[239]

En somme, la chose se fait chair, et nous la vivons en tant que telle. Mais, comme toute chair, elle se donne tout en résistant et même en frustrant. A l'image de toute chair, elle possède tout à la fois une opacité et une profondeur, une résistance à la transparence et une résistance à l'exhaustion. Elle se donne en maintenant une double limite qui forme un paradoxe : une relative impénétrabilité et une pénétrabilité inépuisable, la contrainte d'un arrêt mis à l'exploration (un « plus rien après » imposé par le grain du sensible) et la promesse d'un approfondissement possible de l'exploration (un « toujours plus » après, dedans ou derrière, ou plus tard).

Chez Malraux la représentation du peintre est, selon Merleau-Ponty, le projet de l'homme moderne, alors tandis qu'il veut trouver ce qui fait vraiment résistance à la notion de l'homme qui pense tout. Le refus du « je pense » et du « je sens » exige de Merleau-Ponty un tout autre paradigme de construction « humaniste » dont la perception-expression sera un leitmotiv pour comprendre l'engagement du corps dans tous nos rapports humain-monde-être, néanmoins ce rapport a été compris comme une relation directe entre l'homme et la chose, alors que chez Merleau-Ponty, la perception s'ouvre aussi à l'inaperçu, elle s'articule au mystère de l'homme et du monde. Emmanuel de Saint Aubert explique ainsi le projet merleau-pontien,

> La phénoménologie merleau-pontienne de la perception montre depuis longtemps comment nous nous ouvrons à une profondeur qui ne se prête pourtant pas à l'observation, et en vient à affirmer plus largement que toute chose perçue se donne en chair en deçà de celle-ci. Le corps possède la clef d'une visibilité étrangère à l'observabilité, d'une connaissance étrangère à l'observation.[240]

Or, les « ultra-choses » se préfigurent dans une implication perceptive profonde du schéma corporel de sorte qu'elles nous posent des difficultés à accepter l'ontologie de l'objet par laquelle le corps est assujetti au « sujet rationnel » du fait que, selon Merleau-Ponty,

> Tout le savoir s'installe dans les horizons ouverts par la perception. Il ne peut pas être question de décrire la perception elle-même comme l'un des faits qui se produisent dans le monde, puisque nous

238. PhP, p. 240.

239. S, p. 64.

240. Emmanuel de Saint Aubert, « Au croisement du réel et de l'imaginaire : les "ultra-choses" chez Merleau-Ponty », art. cit., p. 249.

> ne pouvons jamais effacer dans le tableau du monde cette lacune que nous sommes et par où il vient à exister pour quelqu'un, puisque la perception est le « défaut » de ce « grand diamant [241].

La profondeur apparaît comme un point important dans sa philosophie puisqu'elle réorganise l'appréhension du sens dans une économie de l'expression en tant que conduite humaine. C'est-à-dire que l'expression libère l'expérience humaine du service de l'affect, de la représentation des choses, telle qu'elle apparaissait dans les tableaux classiques où chaque signe était au service d'un signe. Il faut alors, selon Merleau-Ponty, désarticuler ce monde « trop sûr de soi » et puis faire « vibrer la contingence » en ayant une autre théorie de la vérité, différente de celle basée sur la subjectivité toute puissante de l'homme qui connaît tout. Dans la profusion du sens perceptif, l'acte de percevoir est fort capable de gérer un sens non fragmentaire de celui qui se montre sans connexions apparentes, car la perception gère aussi bien le sens que le non-sens.

Ainsi, le philosophe amorce une pensée tout d'abord conçue comme expression. La construction du sens sera une tâche chaotique dans la mesure où notre structure corporelle est plongée dans l'ambiguïté du perçu. Il sera alors difficile de trouver le fondement de la pensée sans nier ce rapport précaire que nous entretenons avec les autres, le monde et les choses, dans la mesure où le sens de la vie se construit comme le sens d'un tableau, au bord de nos actes, de nos paroles, de nos gestes. L'expression permet à alors Merleau-Ponty, de rejoindre la signification au contact de l'être, sans nier pour autant ce rapport fondamental entre les êtres. Le sens de ce que nous sommes n'est qu'une présence indirecte en nous et dans ce cadre nous ne sommes jamais face à l'autre étant donné le rapport établi par la perception. Dans ce cadre, la perception n'a pas seulement pour tâche de nous livrer la présence de l'être du monde par la compréhension du sensible à laquelle elle participe, mais également de capter l'absence du monde et de nous livrer un sensible lacunaire qui s'articule justement par les différences qui composent le sensible, notamment comme un pli entre une différence et une autre.

Nous envisageons donc le pictural chez Merleau-Ponty comme l'effort de celui qui nous rend visible le visible, autrement dit, comme ce qui nous fait voir les choses. Il s'avère de la sorte fondamental afin de nous aider à comprendre un sens de vérité comme appréhension du sens par un prisme beaucoup plus profond et complexe que celui du rapport signe-signifiant, ou encore de la vérité basée sur l'a priori de l'essence.

Disons alors que les analyses du pictural effectuées par le philosophe dévoilent une logique existentielle de la vérité qui d'ailleurs, est la logique de l'existence même dans la mesure où la profondeur s'accomplit comme le pli capable de nous rendre visible la profusion du vu, car elle articule une sorte de logique du lien capable de nous livrer un sens du tout. Cela signifie que, par la co-existence entre les choses visibles la perception articule autrement l'homme et le monde au-delà du tout de l'être sensible, mais bel et

241. PhP, p. 240.

bien par un rapport lacunaire qui nous incite à être. Au fond, plutôt que de savoir comment le peintre peint le sensible, la question posée par Merleau-Ponty consiste à chercher à comprendre la façon dont l'activité du peintre est capable de nous rendre visible la profondeur des choses. Le débat sur la perspective - ou les impressionnistes - est précisément celui autour de la construction de la réalité et y figurent des méthodes distinctes pour saisir la profondeur.

A plusieurs reprises, Merleau-Ponty parle d'une contingence de l'expérience humaine, cependant, cette contingence existentielle est détachée « de la philosophie de l'individu ou de la mort qui chez lui (Malraux) tient le premier plan, non sans quelques mouvements de nostalgie pour les civilisations du sacré »[242]. Alors, ce n'est pas à cause de la mort ni du nihilisme, ni encore de l'abandon de l'origine de l'être humain que la vie est instable. La précarité de l'existence humaine garde un sens d'inachèvement de la vie du fait que l'expérience vraiment humaine est traversée d'un bout à l'autre par la profondeur qui habite notre constitution sensible, de sorte que l'être de ce que nous sommes est un être *en* profondeur, croisé par cette dimension du sensible qui rend les choses visibles dans leur singularité.

Ainsi, nous pouvons donc parler d'une transcendance horizontale qui empiète sur nos relations, car elle traverse le tissu du sensible, qui constitue le monde et autrui, nous assurant que la vie va devenir une expérience d'inachèvement continu. Cette transcendance est liée au fait de la structure corporelle, humaine et mondaine de l'existence humaine. Le mystère de l'inachèvement aussi bien du monde que de l'homme invite notre existence à construire le monde visible d'où nous surgissons.

> Les choses sensibles sont des ensembles ouverts et inépuisables que nous reconnaissons à un certain style de développement, quoique nous ne puissions par principe les explorer entièrement et qu'ils ne nous donnent jamais d'eux-mêmes que des profils ou des vues perspectives[243]

Il convient de remarquer que Merleau-Ponty parle de « choses sensibles [qui] sont des ensembles ouverts et inépuisables » contrastant avec une lecture où le monde est une totalité sensible équivalente à l'ontologie classique de l'être total. Nous oublions fréquemment que, selon Merleau-Ponty, la contingence joue un rôle décisif dans le mouvement même de l'existence, car, étant donné la condition du sensible (« ouvert et inépuisable »), l'existence est en continuelle rupture au sein d'un système de totalités monadiques qui comprennent tout, rupture par rapport à un visible figé, statique, à un regard sans œil et sans esprit comme « les visages du portrait classique, toujours au service d'un caractère, d'une passion ou d'une humeur - toujours signifiants… »[244].

Une note du *Visible et de l'invisible* parle de la profondeur en tant que résistance à l'enquête du regard qui connaît tout. Si, d'un côté, la profondeur assure l'être de la

242. S, p. 65.
243. *Parcours II*, p. 40.
244. S, p. 63.

chose perçue, de l'autre, elle limite le regard qui cherche la totalité du perçu, car étant donnée comme une condition de visibilité elle n'est qu'une perception indirecte par le vu. Ce qui assure l'unité de la chose en contraste avec d'autres choses est en réalité un non sensible, non tangible, non directement vu. La profondeur pose donc une limite au regard qui ne la vainc jamais et par conséquent, nous met en difficulté par rapport à une lecture englobante du sensible comme la totalité de l'être merleau-pontien. Le philosophe affirme que :

> La profondeur est le moyen qu'ont les choses de rester nettes, de rester choses, tout en n'étant pas ce que je regarde actuellement. C'est la dimension par excellence du simultané. Sans elle, il n'y aurait pas un monde ou de l'être, il n'y aurait qu'une zone mobile de netteté qui ne pourrait se porter ici sans quitter tout le reste - et une « synthèse » de ces « vues ». Au lieu que, par la profondeur, elles coexistent de proche en proche, elles glissent l'une dans l'autre et s'intègrent. C'est donc elle qui fait que les choses ont une chair : c'est-à-dire opposent à mon inspection des obstacles, une résistance qui est précisément leur réalité, leur « ouverture », leur *totum simul*. Le regard ne vainc pas la profondeur, il la tourne[245].

Toute la discussion établie par Merleau-Ponty qui porte sur les ultra-choses met en évidence le débat qui traverse le fond de l'analyse picturale, celui du sujet qui occupe l'espace. Au-delà de la question de la technique en peinture, comme celle de la perspective, en réalité, la question centrale porte sur celui qui peint : qui peint ? C'est donc le sujet de la peinture qui est posé sous forme de question. Le *sujet* dans le double sens est tout d'abord celui compris comme la subjectivité artistique, le soi-artiste, qui est par ailleurs, la question de la subjectivité humaine en général, puis vient la question portant sur le sujet du tableau, le motif de celui-ci, qui exige un sens de l'organisation générale pour être compris, question qui concerne aussi bien la subjectivité que le sens.

Nous avons alors deux discussions qui convergent dans la mesure où la question du sujet est celle de la compréhension soit de l'autre en tant qu'autrui, soit de l'autre comme sens ou sujet. C'est encore la question de la signification de l'autre, qui n'est pas moi mais avec moi, qui génère la divergence entre le philosophe de la perception et Malraux. Nous avons déjà vu en nous penchant sur les lectures du *Visible et l'invisible* que, chez Merleau-Ponty, ce « qui » est préalable et regarde toutes les choses n'existe pas, que seul existe un œil en activité qui regarde dans le monde et par conséquent, est croisé par le monde, la vision est donc un événement entre les choses. Bien que cette question gravite autour du sujet, l'on aimerait bien savoir si cette problématique est immédiatement liée à la question de l'essence de l'homme et dans ce sens-là, si nous suivons les critiques de Levinas envers l'ontologie du Même, la question portant sur le « qui » sera centrale dans une ontologie qui est à l'opposé d'une éthique. Il faudra alors savoir dans quelle mesure le questionnement merleau-pontien sur ce « qui regarde » n'interdit pas de poser la question de l'altérité et ne renvoie pas à l'ontologie dont parle Levinas, mais ouvre sur une ontologie éthique.

---

245. VI, p. 268.

Il convient tout d'abord de comprendre, sans entrer dans les détails, que la critique d'Emmanuel Levinas dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, s'adresse à la compréhension de l'être en guise d'affaire la plus importante de la philosophie en excluant la question concernant l'Autre comme central, dans la mesure où l'être englobe l'Autre dans une économie du semblable, du Même puisque dans l'ontologie, l'Autre par excellence sera toujours l'Être. En revanche, chez Levinas, c'est la transcendance de l'Autre qui importe et par conséquent, l'éthique est la philosophie première en tant que rapport à l'Autre, au transcendant. L'Autre est la transcendance et l'inconnue qui se donne dans une présence jamais pleine et claire. Il écrit que

> Le nœud noué en subjectivité – qui dans la subjectivité devenue conscience de l'être, s'atteste encore dans le questionnement – signifie allégeance du Même à l'Autre, préliminaire à toute conscience, ou une affection par l'Autre que je ne connais pas et qui ne pourrait justifier d'aucune identité, et qui ne s'identifiera en tant qu'Autre, à rien. Allégeance qui se décrira comme responsabilité du Même pour Autre, comme réponse à sa proximité d'avant toute question, mais où se laissera surprendre la naissance latente de la conscience elle-même – perception ou écoute de l'être – et le dialogue à partir du questionnement.[246]

Or, Levinas considère le « qui » notamment le « qui regarde » comme « une question ontologique »[247] dans la mesure où la question vise à répondre à « ce qui » est capable d'identifier le regardant, c'est-à-dire que la question sur le « qui » vise à connaître ce qui voit, ou bien, comme il le dit « ce moi qui vous est connu ». Ainsi, au fond, cette question renvoie à la subjectivité qui par conséquent, est la « subjectivité qui se structure comme l'Autre dans le Même »[248]. C'est, selon Levinas, une problématique ontologique qui ne permet pas la surprise de l'Autre, car « la réponse à la question qui regarde ne saurait donc, à son tour, signifier que l'exposition de l'essence : le sujet du regard sera un être pensant, dans une corrélation rigoureuse avec son objet appartenant à l'unité sujet-objet »[249]. Il nous semble que chez Merleau-Ponty, la question « qui regarde » introduit un tout autre problème que celui de l'Être, de l'ontologie, mais de celui « qui » perçoit, notamment du sujet de la perception dans le monde. C'est donc le rapport entre la subjectivité et le monde qui devient le point le plus élevé de la réflexion merleau-pontienne.

Or, comme nous l'avons évoqué précédemment, la discussion entre Merleau-Ponty et Malraux gravite autour du problème du sujet perceptif. Cependant, il nous faut savoir dans quelle mesure ce sujet-là n'évoque pas l'ontologie critiquée par Levinas, selon laquelle l'autre est une question secondaire, voire même nulle, par rapport à la problématique de la compréhension de l'Être, ou bien si Merleau-Ponty, même si la question gravite autour du « qui » peint, sauve la subjectivité perceptive de la totalité de l'Être et l'Autre peut être conçu comme une altérité au lieu d'être compris comme le

---

246. Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Dordrecht: Springer Netherlands, 1974, p. 31.
247. *Op. cit.*, p. 34.
248. *Op. cit.*, p. 35.
249. *Op. cit.*, p. 34.

Même dans l'Être. Si, selon Levinas, la question du « qui » enferme la subjectivité dans l'ordre ontologique du Même, peut-être que Merleau-Ponty pense justement l'inverse et que le sujet qui regarde, étant donné qu'il est perceptif et par conséquent ouvert à une infinitude, contraste avec la totalité de l'objet dont parle Levinas.

Poursuivons alors la lecture du texte merleau-pontien afin de comprendre la naissance du « sujet » et d'analyser la manière dont il construit cette subjectivité « sans sujet » localisable, ou cette façon de se « personnaliser » au sein de toute expérience anonyme du monde. Nous constatons qu'après la discussion sur les ultra-choses, le philosophe refuse la conception selon laquelle la peinture est une création de l'artiste. La critique du philosophe s'adresse à la peinture moderne conçue comme une création ayant pour fond « la gloire de l'individu », ou bien le philosophe cherche, comme le disaient Gilles Deleuze et Félix Guattari, « non pas à arriver au point où l'on ne dit plus je, mais à celui où cela n'a plus aucune importance de dire ou de ne pas dire je. Nous ne sommes plus nous-mêmes. Chacun connaîtra les siens. Nous avons été aidés, aspirés, multipliés »[250].

Les « ultra-choses » assurent une coexistence transcendante à l'expérience humaine étant donné qu'elle éprouve elle-même cet arrangement précaire des choses où l'unicité est comprise grâce à leur agencement anonyme, grâce aux liens invisibles entre les choses. Il existe une sorte de précarité dans la logique sensible de l'expérience humaine assurée par les « ultra-choses » dans la mesure où « tout cela, les lignes et les vitesses mesurables constituent un *agencement* »[251] et ne s'organisent pas par le biais d'un tout général et préalable. Le refus de la constitution de la subjectivité, telle que la conçoit Malraux, est en réalité le rejet d'une totalité conçue comme fondement de l'organisation du sens. Étrangement, le philosophe articule la disposition d'ensemble par ce qui n'est pas une donnée sensible comme la profondeur. L'inachèvement du sensible transforme le sensible en un tout sans totalité, un ensemble qui n'est pas monolithique.

Si, dans un premier moment, il nous semble que Merleau-Ponty suit la réflexion de Malraux, lorsqu'il dit qu'il faut penser la singularité de l'artiste selon son style et trouver ce qui rend chacun unique, cependant, d'autre part, l'intérêt du philosophe diffère complètement de celui de Malraux. Si, selon l'écrivain, le style amène l'individuation de chaque homme à être ce qu'il est, d'après le philosophe, le style retrace un tout autre agencement que celui de la raison, à savoir, le raisonnement de la perception avec l'histoire et la culture. C'est alors que se produisent les rencontres du temps et de la culture que la subjectivité sort de leur anonymat.

---

250. Gilles Deleuze ; Félix Guattari, Capitalisme et schizophrénie, *Mille plateaux*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1980, p. 9.

251. *Op. cit.*, p. 10.

4) Une manière d'être corps : la chair stylisée

Merleau-Ponty conçoit le style différemment de la conception selon laquelle l'individu cherche sa « propre voix », son « authenticité », comme un travail élaboré de la technique en peinture ou bien la maîtrise du travail artistique dans lequel il s'est lancé. Selon le point de vue classique, le style est comme la signature du peintre et en ce sens, il rejoint ce « qui peint » dont parlait Levinas puisqu'il rassemble tout le mythe de la subjectivité qui sait, voire même le mythe téléologique de l'accomplissement de l'homme par son action dans le monde.

Selon Merleau-Ponty, le style évoque alors la perception ou bien une perception stylisée qui se compose avec une manière d'être corps et c'est donc l'engagement personnel dans l'anonyme du monde en tant que chair qui resurgit avec la peinture, ou encore de la conscience perceptive qui rejoint histoire et culture et est capable d'assurer l'ouverture de l'existence humaine aux autres et aux choses. Il ne s'agit pas de la voix propre du peintre, mais de la façon dont le peintre s'engage dans le monde pour le voir d'une façon unique. Il y a un renversement de la peinture dans la question du style de sorte que la peinture ne soit pas la production personnelle d'un peintre devant un objet quelconque, mais l'expression d'un homme ouvert à l'existence du monde et de la chose qui d'ailleurs, ne sont jamais des objets statiques qui doivent être figés par la technique picturale. Nous comprenons bien la raison pour laquelle plus de cent séances étaient nécessaires à Cézanne pour peindre une nature morte, ou pourquoi Monet a dû peindre de nombreuses toiles afin d'être en mesure de cerner au plus près la vivacité de la Cathédrale de Rouen. Le travail de la perception ne s'achève jamais, de sorte que nous n'avons pas un style mais nous nous stylisons au fil du temps.

Le sujet perceptif merleau-pontien retrace le sens du personnel en évoquant une tout autre conception de la subjectivité, beaucoup plus fluide et relationnelle que celle de Malraux, au contact du monde et des autres. L'ouverture de la perception au monde et aux autres est encore plus radicale dans le cadre d'une perception stylisée, car elle rompt le monde clos du sujet et éclate à partir du sens singulier de notre corps qui est toujours un nœud au cœur du monde, de l'histoire, de la culture.

C'est alors que se produit le réveil de l'individu au cœur de l'universalité du monde, ou plus précisément, il s'agit d'articuler, par le style, la singularité à l'universalité. C'est l'animation du personnel dans l'impersonnel qui d'ailleurs rejoint la phénoménologie à l'ontologie, de l'histoire à la culture. Il s'agit d'ailleurs de la rencontre d'une temporalité présente avec celle du monde du fait que Merleau-Ponty nous demande « comment nous sommes entrés par l'universel par ce que nous avons de plus propre »[252]. C'est sur « le plus propre » de chacun et sans s'appuyer au préalable sur

252. S, p. 65.

l'essence, que le philosophe interroge notre manière d'être, notre existence, qui par le biais de l'expression conçoit une façon sensible de se comprendre et d'être soi-même.

La construction d'un style ne présuppose pas une conscience pensante ni même un individu génial qui maîtrise la technique du point de vue, elle cherche en revanche le lent travail d'une animation personnelle de la chair par l'action de l'expression et fait en sorte que cette vie qui se réveille soit capable de « parler de sa propre voix » non parce que le sujet sait ce qu'il est, mais du fait qu'il fut capable d'être travaillé dans l'être et par l'être. C'est l'accomplissement de la chair en guise d'ouverture à l'être qui nous rend uniques. Avoir un style au sens merleau-pontien consiste à exercer son unicité charnelle. Etant donné son ouverture à l'être, la chair exprime en peinture l'être même de l'artiste qui d'ailleurs, n'est pas l'essence artistique. La chair radicalise ainsi son ouverture aux autres et au monde et nous rejoint. Le style naît comme l'agencement unique que chaque personne vit, c'est sa façon d'articuler au sein de l'ontologie, la nature, l'histoire et la culture. Il s'agit donc d'une sorte d'organisation personnelle du nœud qui constitue chacun de nous et s'exprime dans le monde.

Malraux conçoit le style comme un « moyen de recréer le monde selon les valeurs de l'homme qui le découvre »[253], c'est-à-dire que l'homme est celui qui découvre la néantisation du monde en tant que monde précaire et par conséquent, il constitue le monde en une valeur universelle et éternelle par la conscience héroïque du monde puisqu'il s'ouvre aux valeurs négatives de ce dernier comme néant et par-là il reçoit son salut. En revanche, selon Merleau-Ponty, le véritable style est issu d'un rapport à l'être. L'artiste s'ouvre à l'indétermination du monde pour nous donner le monde comme peinture, car c'est au contact des choses, des êtres, que le peintre apprend ce qu'il est, pourtant, sans le savoir explicitement puisque le style émerge au bord de son travail de peintre, étant donné qu'il « est chez chaque peintre le système d'équivalences qu'il se constitue pour cette œuvre de manifestation, l'indice universel de la « déformation cohérente » par laquelle il concentre le sens encore épars dans sa perception et le fait exister expressément ». Ainsi, le style est « la déformation cohérente » capable de nous offrir un sens « épars » et déjà présent dans la « perception » que l'artiste fait exister « expressément ». Nous constatons alors que chez Merleau-Ponty, ce processus de production du personnel se produit dans le tissu poreux de la perception et que par conséquent, l'acte de production de sens, de même que le geste de peindre, devient immédiatement une expression non parce qu'il répond à un sens déterminé, mais justement, au contraire, du fait qu'il n'y a pas de détermination préalable aux actes du peintre lui-même. L'artiste qui est en train de peindre ne sait rien de son style, car, comme l'écrit Merleau-Ponty, « le peintre au travail ne sait rien de l'antithèse de l'homme et du monde, de la signification et de l'absurde, du style et de la

253. S, p. 67.

« représentation » : il est bien trop occupé à exprimer son commerce avec le monde pour s'enorgueillir d'un style qui naît comme à son insu »[254].

Sans doute, cette « perception stylisée » renvoie-t-elle à une façon toute particulière de regarder le sensible, elle nous amène à trouver le regard spécifique que l'artiste porte sur le monde sensible qui l'entoure, cependant, Merleau-Ponty nous livre un très court message qui peut passer sans attirer notre attention du fait que nous savons toujours que dès que l'on parle de la perception on fait référence au monde, notamment au monde sensible, mais le philosophe nous dit tout simplement, que ce que le peintre fait passer sur la toile est « un certain rapport à l'être ». Une telle affirmation conclut le raisonnement sur la « perception stylisée », lorsque Merleau-Ponty nous fait comprendre qu'une femme qui passe devant nous porte une manière d'être chair dans le monde, en employant le terme manière au singulier, le philosophe veut justement faire remarquer que cette femme-là n'est pas toutes les femmes, mais « une expression individuelle, sentimentale, sexuelle »[255]. Ce qui est étonnant, c'est justement le fait qu'en parlant de l'être, Merleau-Ponty radicalise ce que cette femme a de plus personnel, il nous rend visible son agencement unique au sein du monde, par exemple, sa façon de marcher, de poser le talon sur le sol, tout ce travail silencieux du corps de cette femme qui nous dévoile son unicité comme « une manière d'être chair ». Autrement dit, nous pourrions affirmer que cette chair-là a été travaillée singulièrement par l'être et que la dissociation entre l'être et la chair apparaît de façon beaucoup plus évidente que dans les fragments posthumes. Ainsi, au lieu d'établir un rapport entre le sujet et l'objet, ce que Merleau-Ponty conçoit est que le vrai rapport entre le peintre et son motif se constitue comme une relation d'expression mutuelle. Ce rapport est évidemment porteur d'une visée ontologique, dans la mesure où il explicite les agencements, dont chacun provient du monde. C'est alors en ce sens que l'œuvre d'art exprime une vérité du monde, car elle est faite de l'approche perceptive entre les êtres et l'Être.

Bien évidemment, il nous semble que Merleau-Ponty effectue un parcours opposé à celui d'Emmanuel Levinas étant donné que, selon ce dernier, la transcendance de l'autre implique une sortie de l'ontologie alors que chez Merleau-Ponty, l'ontologie assure un rapport originel entre les êtres sans affirmer le mythe de l'individualisme contemporain où l'homme est le héros de lui-même.

C'est l'expression qui nous amène à comprendre cet arrière-plan qui intervient entre la phénoménologie et l'ontologie et positionner cet *entre* nous par le biais d'un rapport qui ne soit plus celui de l'entendement. Chez Merleau-Ponty, l'expression s'articule au problème de la vérité. Alors, avant de reprendre la discussion entre le philosophe et Malraux, nous voudrions développer le sens du terme « expression », au fil des années

254. S, p. 68.
255. S, p. 67.

cinquante, lorsque Merleau-Ponty écrit ce texte et donne parallèlement un cours au Collège de France qui porte précisément sur *Le monde sensible et le monde de l'expression*.

5) L'expression : une voie personnaliste

Nous avons l'impression que Merleau-Ponty cherche de plus en plus des mots capables d'exprimer ce qu'il est en train de créer philosophiquement, de plus, le philosophe est en train de naître au fur et à mesure qu'il écrit, de la même manière que Cézanne naît au fur et à mesure qu'il peint. Il se débarrasse des pièges posés par la pensée binaire qui rend difficile le contact entre les parties, entre autres, le rapport classique entre l'âme et le corps ; ou bien il veut faire passer l'un dans l'autre, selon le but qu'il exprime dans le cours du Collège de France intitulé *Le monde sensible et le monde de l'expression*, « faire une théorie concrète de l'esprit »[256]. Il veut faire une théorie, il s'agit là de toute une action philosophique qui engage une vie à regarder la façon dont il est possible de faire passer l'esprit par les théories, sans jamais abandonner le monde, le corps le mouvement corporel, l'espace physique, le concret. Comment trouver dans le concret l'infini, sans quitter le terrain concret de la réflexion ? Cette question s'avère centrale afin de comprendre le développement d'un entendement sensible de l'esprit.

Or, si la perception joue un rôle capable de se mettre *entre* les choses, entre le tout concret du monde sensible et le tout métaphysique de l'esprit, elle risque tout de même de s'avérer insuffisante pour pouvoir écarter une notion de conscience qui jouait encore le rôle binaire de la séparation entre le monde et l'esprit. En revanche, cette division était moins visible aux yeux de Merleau-Ponty que chez ses lecteurs, comme il l'exprime en disant que « la thèse du primat de la perception risquait de se trouver faussée, sinon pour nous, du moins pour le lecteur »[257]. Ainsi, la thèse centrale de ses premiers travaux a laissé encore échapper une division insurmontable, comme nous le rappelle bien la discussion qui a eu lieu à la fin de la présentation à la Société française de Philosophie, puis fut publiée dans le *Primat de la perception*.

Ce cours est situé « à mi-chemin entre la *Phénoménologie de la perception* et *Le visible et l'invisible*, ces leçons sont délivrées durant le premier semestre de l'année 1955 »[258], donc bien après les thèses universitaires de Merleau-Ponty et ainsi, selon notre analyse de ses deux objectifs, il semble constituer une réponse à la critique formulée par Bréhier lors de la discussion à la Société française de philosophie. Celui qui fut d'ailleurs le directeur de thèse de Merleau-Ponty lui a posé une question capitale :

256. MSME, p. 45.
257. MSME, p. 46.
258. Emmanuel de Saint Aubert, in MSME, p. 8.

> Je remarque que dès que vous formuliez votre doctrine, par-là même vous la détruisez. (...) Pour formuler votre doctrine de la perception, vous êtes obligé de dire : l'homme perçoit des objets, par conséquent de poser dans le langage séparément l'homme et les objets. Et par conséquent il y a fatalement une contradiction, que vous indiquez sous le nom de contradiction de l'immanence et de la transcendance. Mais cette contradiction vient de ce que, dès que vous formulez votre doctrine, vous posez fatalement un objet extérieur à l'homme. De telle sorte que votre doctrine, pour ne pas être contradictoire, devrait rester non formulée, mais seulement vécue. Mais une doctrine seulement vécue, est-elle encore une doctrine philosophique ?[259]

La question de l'ancien directeur de thèse du philosophe semble poser le problème du passage de la perception à la formulation philosophique, ce qui implique d'ailleurs une négation du monde perçu et par conséquent, un refus de la philosophie merleau-pontienne elle-même, selon laquelle la perception est pré-réflexive d'une théorie de la connaissance. Or, si, d'un côté, tout le contact de la perception avec le monde sensible est évident, de l'autre, il va falloir repenser la signification et l'origine du sens dans ce système perceptif et savoir dans quelle mesure percevoir signifie percevoir aussi bien le sensible que la signification sans pour autant qu'ils se nient.

En parallèle à la problématique interne de la philosophie de la perception, cette question revient, lorsqu'on cherche à comprendre les enjeux concernant autrui, dans quelle mesure l'impératif de « voir l'autre » n'est pas déjà une affaire herméneutique qui posera avant tout une perception morale de l'autre en risquant de faire de l'autre le même. En fait, c'est le problème de la vérité qui touche la question de l'expression dans la mesure où la perception comprend déjà une vérité qui est antérieure à celle conçue par l'entendement classique.

Ce « quasi-concept »d'expression est assez subtil et presque un piège au sens où il peut évoquer un rapport direct aux signes, alors que, chez Merleau-Ponty, son rôle est tout d'abord compris dans les enjeux de la perception. D'ailleurs, il insiste sur le travail actif de la perception comme productrice de nouveaux sens dans le monde. La quête de la vérité est liée à la perception en passant par la conception de l'expression.

Les brouillons des premiers cours du Collège de France portant sur l'expression témoignent du fait que le cœur de la théorie merleau-pontienne est la révision de la vérité. Selon Merleau-Ponty, « il faudrait en particulier réviser toute notre théorie de la vérité, théorie 'structurale' de la vérité, non indifférente à l'orientation ou du sens suivi, ou de l'histoire»[260]. D'ailleurs, il n'est pas anodin que l'expression puisse avoir une forte intersection entre Nature et Culture, comme nous le verrons en poursuivant les analyses du texte mis entre parenthèses dans *Le langage indirect et les voix du silence* ; pour l'instant, l'expression nous interroge au sens où nous essayons de comprendre, par le biais de son développement, les rapports entre les existences chez Merleau-Ponty.

---

259. PPCP, p. 65.
260. MSME, p. 53.

Par ailleurs, selon le texte intitulé *Un inédit de Maurice Merleau-Ponty* publié dans *Parcours Deux*, « nous ne cessons pas de vivre dans le monde de la perception, mais nous le dépassons par la pensée critique, au point d'oublier la contribution qu'il apporte à notre idée du vrai »[261]. Le brouillon du cours sur *le monde sensible et le monde de l'expression* complète cette idée en précisant que « tout est perception, mais la perception est tout, c'est-à-dire que notre idée de la perception doit être élargie de manière à rendre possible une analyse de l'entendement »[262]. Ces deux documents attestent que l'objectif est de rédiger un texte capable de démontrer l'Origine de la Vérité, la perception étant donnée comme leitmotiv de ce rapport. L'entendement est profondément remis en question et les allers-retours que Merleau-Ponty fait entre phénoménologie et ontologie attestent du fait que les enjeux dans l'affaire de la perception interdissent d'utiliser une méthode qui ne soit pas celle de l'existence. La perception radicalise l'existence et l'oblige à chercher des points d'appui capables de philosopher sans pour autant nier l'expérience perceptive. Un tel processus s'avère possible dans la mesure où les « quasi-concepts » prennent au fil du temps des significations tout à fait particulières chez lui et en se radicalisant de plus en plus revêtent un sens assez merleau-pontien.

Ainsi, la théorie concrète de l'esprit consiste tout d'abord en une critique de la théorie de la conscience, parce que selon lui, la perception nous ouvre à un rapport existentiel aux choses, aux autres, au lieu d'être une conscience métaphysique ouverte aux valeurs morales. D'ailleurs, cette théorie radicalise la voie perceptive au point de déconstruire la métaphysique classique, étant donné sa systématisation comme une ontologie de l'objet ou une pensée de survol, et consiste à trouver un autre point de construction universelle capable de sauvegarder dans l'entendement les enjeux de la perception. En dernière analyse, Merleau-Ponty cherche à nous dire que la théorie de la perception, en tant que théorie concrète de l'esprit, exige de nous une sagesse qui n'est pas du tout celle établie par la pensée objective, mais une sagesse éprouvée dans cet écart qu'est l'expérience perceptive. Le plus étonnant de ce cours est justement que la perception va se tourner vers la perception de cet écart du monde à l'aide du concept d'expression et que la voie perceptive ne sera pas seulement liée à la perception du monde sensible, mais constituera aussi une ouverture radicale aux écarts du monde, ce qui sera d'ailleurs le fondement d'une ontologie merleau-pontienne. Dans ce cadre, nous pourrions comprendre alors autrement l'ontologie, notamment celle présentée dans les manuscrits des années soixante ; il s'agit d'une ontologie excessivement sensible, mais, comme nous le montre le manuscrit *La nature ou le monde du silence*, une ontologie de l'écart responsable des plis du monde, des empiétements des êtres. Ainsi,

261. *Parcours II*, p. 37.
262. MSME, p. 55.

déclare-t-il : « la conscience perceptive consiste souvent à noter l'écart par rapport à un niveau, et cet écart est le sens qui donc est configuration, structure »[263].

Alors, en opposant l'expression au sens classique de la conscience comme responsable de la constitution du sens, étant donné son rapport direct à la chose, Merleau-Ponty élargit la perception à ce qui n'est pas seulement sensible, mais aussi à l'écart, qui agit entre les choses sensibles et également, à ce qui organise le sensible comme visibilité pour qu'il ne soit pas encombré. La perception ne vise par conséquent pas immédiatement et seulement le sensible, mais aussi ce qui est à l'origine du sensible, elle représente donc un moyen originel d'être dans le monde, car elle génère aussi bien l'homme que le monde.

Ainsi, la perception s'adresse à la fissure située au cœur du monde et qui, par ailleurs, ébranle la conception selon laquelle le monde est, chez Merleau-Ponty, la totalité ontologique du sensible. Nous constatons que Merleau-Ponty cherche de plus en plus à déplacer la perception du sensible vers ce qui rend le sensible perceptif de telle sorte que la perception est aussi une ouverture à l'ouverture du sensible qui se joue entre les choses du monde et entre nous, moi-monde. Dans le concept d'expression, la perception sera l'ouverture de ce qui perçoit à l'ouverture du perçu, elle est la perception de la profondeur du monde. Il s'agit donc là d'une rencontre entre deux indéterminations, la profondeur du monde et l'indétermination perceptive, et par conséquent, d'un rapport homme-monde toujours inachevé puisqu'au lieu que la perception détermine ce que l'on voit en réalité, nous percevons ce qui fait surgir le monde en tant que tel et non comme une essence cachée derrière le sensible qui vient à la lumière, nous voyons alors l'originalité continuée qui rend les choses perceptibles malgré leurs indéterminations. En réalité il s'agit de voir la naissance du monde à travers notre propre naissance dans le monde.

Or, travailler sur la naissance du monde implique déjà de ne pas disposer d'un monde prêt et disponible pour celui qui l'observe, parce que, si le sensible naît de l'écart entre les choses, cela implique d'affirmer que le monde que l'on voit n'est pas là comme une totalité disponible à être vue, mais qu'il est une naissance continuelle du fait qu'il est impossible de donner naissance à ce qui est déjà né. La seule condition pour que le monde puisse naître est qu'il soit prégnant, toujours prêt à donner la lumière. Merleau-Ponty rejoint étonnamment le point de vue de Socrate dans la mesure où le philosophe ainsi que l'artiste, l'écrivain, les poètes parlent de la naissance du monde, car la conscience perceptive n'étant qu'expression est capable d'assister à l'accouchement du monde et c'est d'ailleurs dans ce sens qu'ils portent le monde visible. L'être du monde porte déjà le monde comme un être de latence. Et si Merleau-Ponty fait une philosophie de la mer, comme le dit Sartre dans « Merleau-Ponty vivant », ce n'est pas à cause de la totalité du monde comme un monde clos, mais au

263. MSME, p. 50.

contraire, au sens où le monde est un parent de l'existence capable de porter les êtres à venir à l'image d'une femme toujours enceinte, ou comme le dit, d'une façon tellement belle, le poète portugais Fernando Pessoa, « Sinto-me nascido a cada momento / para a eterna novidade do mundo »[264]. La naissance du monde est aussi la nôtre, dans la mesure où la fissure au sein du monde n'organise pas seulement le visible qui est en face de nous, mais traverse également notre existence qui d'ailleurs, est elle aussi sensible. L'écart qui entoure le monde est également celui qui entoure l'homme, de ce fait, notre vie est une vie naissant continuellement dans le monde visible. Il rend visibles aussi bien le monde sensible que l'homme.

Ainsi, l'impératif merleau-pontien consistant à apprendre à voir est en réalité un impératif poussant à voir ce qui n'est pas visible, ce qui n'est pas sensible, cependant, il n'existe pas sans le visible ni sans le sensible. Il s'agit alors d'apprendre à voir cet être de latence qui permet au monde de ne pas être une masse monadique, une totalité, un sens. Bref, il faut apprendre à voir le non-sens fréquemment oublié quand on parle de la perception.

Merleau-Ponty renverse le sens de l'expression créatrice de Malraux, alors qu'il ne s'agit pas simplement de s'exprimer en peinture, ou bien en philosophie ou en littérature, car le monde sensible ne peut pas être simplement un exprimé de la conscience, en outre son sens ne lui appartient qu'entre les choses. S'il y a un sens dans le monde il n'est qu'inachevé, dans la mesure où il est toujours plutôt une provocation du présent à ce qui peut être fait, une création demandant à être réalisée. En ce sens, l'être perceptif est un être créatif.

Monsieur Bréhier avait raison de critiquer Merleau-Ponty à la suite de la présentation du *Primat de la perception*, en disant que sa philosophie ne pouvait être exprimée que par le roman dans la mesure où elle était de l'ordre du préréflexif. Ce passage du « pré » au « réflexif » implique la négation de cette sagesse qui apparaît au contact du monde, néanmoins la critique de Bréhier se justifie si nous prenons le sens classique de la conscience qui d'ailleurs est refusé par Merleau-Ponty. Or, si la perception était une philosophie de la conscience constituante, elle devrait être muette alors qu'elle est préréflexive, car l'élaboration conceptuelle des choses passe par l'organisation intellectuelle à laquelle la perception ne contribue en rien à. Elle doit alors, être silence.

Cela signifie, selon Bréhier, que la philosophie est l'expression de la vérité de l'entendement et qu'une philosophie de la perception ne pourrait pas philosopher parce qu'une fois qu'elle est langage, c'est-à-dire organisée par le monde linguistique du signifiant, la philosophie est déjà une constitution de sens et donc une affaire de la

264. Fernando Pessoa, O Guardador de Rebanhos, in *Poemas de Alberto Caeiro*, Lisboa : Ática, 1946 (10ª ed. 1993). p. 24. trad : Je me sens né à chaque instant / À l'éternelle nouveauté du Monde.

conscience, de l'esprit, par conséquent une négation de la perception elle-même qui doit demeurer dans un profond silence face à la lumière de la raison philosophique.

Alors, pour que Merleau-Ponty soit capable d'écrire philosophiquement sans nier la perception en tant que centre existentiel de la vie corporelle, prise au premier contact avec le monde, il lui faudrait trouver aussi bien une écriture qui soit tout autant perceptive que vraie et de plus, repositionner le statut de la philosophie face à la vérité de l'entendement classique. La vérité exprimée par les peintres sera exhaustivement commentée par le philosophe comme s'il était possible de montrer que l'activité du peintre et celle du philosophe se rejoignent dans le processus de production de la vérité et de création du sens.

L'origine de la vérité, selon le point de vue perceptif, est en réalité l'origine du monde, étant donné que le monde naît chaque fois qu'on le regarde par la fissure qui l'ouvre au sensible de la profondeur du monde et non par la fenêtre du sensible. L'absence du monde est une nécessité du monde pour qu'il soit vrai. Ce n'est pas simplement le monde sensible qui provoque la naissance du sensible qui, d'ailleurs, est sans origine préétablie, car s'il y a une origine du monde elle existe du fait qu'il est traversé par la fissure de ce qui n'est pas une caractéristique du sensible, mais son écart notamment, la profondeur. Peut-être qu'on a trop lu le processus merleau-pontien de l'origine de la vérité par le biais de l'*Origine de la géométrie* de Husserl alors que le tableau de Courbet, ami de Lacan, *l'origine du monde*, pourrait lui aussi constituer l'inspiration philosophique permettant de penser le monde comme un acte permanent de naissance.

Le philosophe démontre qu'étrangement pour voir ce qui se donne à voir il nous faut observer ce qui n'est pas donné à la vision immédiate, mais ce qui est à l'origine de la vision, ce qui la rend possible en séparant les choses, en organisant le visible par la séparation entre les choses. Or, chez Merleau-Ponty, la perception est aussi imperception ou bien perception de la condition du perçu, ou encore, c'est la perception de l'absence, de ce pli qui fait qu'une philosophie de la perception soit aussi une philosophie de l'expression comme une logique sensible de l'invisible.

C'est par le biais de l'expression que Merleau-Ponty articule le geste perceptif et réorganise la conscience perceptive en mettant l'accent sur ce qui n'est pas le phénomène direct du sensible, car la capacité à comprendre un signe n'est pas simplement le fait de maîtriser le signe en tant que signifiant, mais aussi celui de voir son sens co-latéral. Exprimer la vérité de la chose c'est voir au-delà de la réductibilité de la chose de telle manière que l'origine de la vérité est en réalité sans origine, ou bien comporte l'impossibilité de l'origine. Dans la mesure où le sens n'a pas de référence à un point du monde, mais se joue entre les choses, en fait il n'est que coexistence, le sens d'origine est gravement ébranlé une fois qu'il n'y a plus de sens primaire par rapport à l'autre secondaire, mais la signification est issue de l'espace entre les signes.

Les notes du cours de 1953 sur le monde sensible et le monde de l'expression montrent que la logique expressive de Merleau-Ponty est comme une ouverture de la conscience perceptive à l'existence qui résiste à la réduction intellectuelle de la conscience classique. Ainsi, il écrit :

> *Conscience & Conscience perceptive (comme expression)*
> Conscience
> Ouverture à valeur ou signification. Pur pouvoir de *Auffassung als*, de *Sinngebung*
> Proximité de ce qu'elle vise : elle est présence immédiate à tout être.
> Distance à ce qu'elle vise : elle est « survol absolu » (Ruyer), elle ne peut jamais être « prise » par l'objet.
> D'où : le sens est essence, ce qui répond à question critique de *Was*, *wessen*.
> D'où : cette conscience est déjà position d'un énoncé, elle sous-entend toujours un je sais que elle est déjà parlante.
> D'où : elle est monadique, non pas au sens vulgaire de l'inhérence de chacun à sensible individuel, mais en ce sens que, présente immédiatement à tout, toute ou dehors, elle ne laisse pas ouverts des horizons au-delà d'elle-même, l'autre est pour elle non-sens absolu, elle est unique à force de l'universalité, non à force d'individualité (c'est la conception du premier Husserl, et celle de Sartre dans *La transcendance de l'ego*).[265]

C'est par la voie négative que le premier temps du cours est explicité. Le philosophe énumère les sens de la conscience pour s'y opposer. On voit que Merleau-Ponty considère que la conscience classique est l'ouverture de la signification ou aux valeurs de la chose, de sorte qu'elle est aveugle à la chose en tant qu'existante. Le monde n'existe que par sa signification de monde dans un cadre classique de la signification du monde. L'autre ne peut pas exister en tant qu'Autre dans la mesure où la conscience englobe tout et rend à autrui une signification préétablie. Il est clair qu'apparaît ici le refus d'une conscience globale fondée par le mythe du « je sais que ». Au fond, la conscience classique est violente et antithétique du fait qu'elle ne laisse pas de place au mystère du monde, qu'elle nie l'individualité sous prétexte d'un salut universel réalisé par l'entendement et impose une essence à la chose au détriment de toute sa profondeur.

La suite de cette note retrace le sens qu'il attribue à la conscience perceptive ou expression. Selon lui,

> *CONSCIENCE PERCEPTIVE OU EXPRESSION*
> *Ouverture* non à valeurs ou significations mais à êtres ou existantes.
> Par suite proximité et distance à la chose changent complètement/ [27] (II3)/ de sens :
> Proximité : ce n'est pas présence idéale (intentionnalité ou sens de référence à un *eidos*), ubiquité absolue. La conscience n'est pas retranchée absolument, l'être empiète sur elle, la circonvient. Comme sujet percevant j'occupe un point de vue sur le monde. C'est l'intérieur du monde que je perçois et ni contours ni formes géométriques n'auraient de sens autrement. Rapport *de connivence* entre la qualité et mon champ sensoriel (elle me propose un certain rythme affectif et vital), (et inversement, grâce à cette synchronisation, je suis capable en son absence d'en procurer une quasi-présence : l'image, réalisation de structures quasi sensibles par mon corps en raison de son insertion dans le champ) Proximité vertigineuse, non impalpable, mélange, rapport expressif.

265. MSME, p. 55.

> Distance : venait de ce que la chose est d'un autre ordre, ne peut se retourner sur la conscience qui la pense. Ici, la distance vient de ce que la chose, justement parce qu'elle me fait vibrer corporellement et m'atteint du dedans, m'obsède, est toujours au-delà de cette vibration qu'elle me communique.[266]

En premier lieu le rapport entre la notion de conscience perceptive et celle d'expression est bel et bien synonyme selon l'énoncé du cours. Parler de l'expression chez Merleau-Ponty revient donc à évoquer la conscience autrement que celle classique, à mettre en avant la conscience perceptive dans laquelle l'homme n'est pas celui qui connaît le monde, mais celui qui s'exprime, qui perçoit le monde.

Il considère alors que l'origine du sens issue de la conscience perceptive met en valeur la condition originelle de l'existence corporelle qui, contrairement à la conscience classique est une ouverture à l'existence de la chose en se faisant dans un rapport entre les existants. La conscience classique est l'ouverture aux valeurs, qui est donnée comme une recherche permanente de l'essence de la chose. Il y a ici un changement de paradigme du rapport entre eux. On comprend que grâce à la conscience perceptive, le rapport entre les hommes passe d'une relation frontale basée sur le prisme du sujet-objet par la latéralité perceptive qui est fondée sur le rapport existant-existant. Ainsi, c'est le monde qui s'anime comme un lieu vivement existentiel. Le monde de l'expression est en ce sens en dehors de toute norme ou valeur préétablie, à condition d'être au carrefour de l'existence. Ce sont les enjeux du corporel contre les enjeux normatifs qui peuvent assurer un horizon éthique de l'expression.

Nous voyons clairement ici qu'il existe une distinction importante en ce qui concerne le concept de conscience et celle que Merleau-Ponty introduit comme conscience perceptive. Le philosophe essaye même d'énumérer ce qu'il comprend et ce qu'il refuse dans le cadre d'une théorie de la conscience perceptive. De plus, nous constatons en analysant ces extraits que ces cours sont fondamentaux pour interpréter les écrits plus tardifs qui porteront sur *la Nature* ou le manuscrit *Le visible et l'invisible*, étant donné que le chantier de travail d'une refonte de la vérité issu de la perception a été mis en place très tôt chez lui et que le « tournant ontologique » n'est pas vraiment un « tournant » dans son parcours philosophique, mais, peut-être, un « renverser phénoménologique-ontologique» du fait que, chez Merleau-Ponty, ces deux catégories ne sont pas des concepts systémiques, mais se jouent selon la problématique philosophique analysée.

Or, si Merleau-Ponty mettait l'accent sur l'ontologie dans ses derniers textes, ce n'était pas au profit d'un abandon phénoménologique, mais du fait que ses recherches sur la perception, en se radicalisant comme une ouverture à l'écart du monde, exigeaient de lui qu'il repense l'ontologie elle-même pour que l'être puisse vraiment être perçu non simplement comme l'être du perçu, mais au contact du perçu lui-même. La question de savoir comment saisir l'Être par la conscience perceptive sera au cœur de cette

266. *Ibid*.

variation philosophique entre phénoménologie et ontologie. Dans une certaine mesure, le croisement entre Être et Monde, tout comme celui entre l'Esprit et la Matière, est ce qui pousse Merleau-Ponty plus loin que le cadre strict d'une phénoménologie de la perception, sans pour autant abandonner le cadre d'une théorie perceptive, même quand il parle d'une ontologie. De plus, ces cours qui portent sur l'expression nous amènent à penser l'Être distinct du monde, de la Nature ou encore du sensible, cependant, un Être qui soit relié à la profondeur du sensible.

On constate donc, que le projet merleau-pontien « Être et Monde » est encore bien préservé et nous offre les enjeux herméneutiques pour le comprendre. Il ne s'agit pas de saisir l'être du perçu, mais d'avoir une expérience tactile du perçu par lequel l'être n'est qu'indirectement. L'ontologie rejoint la phénoménologie par le biais de la conscience perceptive où l'affaire d'écrire, de peindre, de nommer les choses est liée au fait que le monde nous enveloppe aussi bien par le visible que par l'invisible dans un rapport entre elles qui nous échappe toujours. La transcendance du monde n'est pas le monde en tant que transcendance devant le moi précis et figé au sol du monde en ayant un seul point de vue. Le monde m'enveloppe dans sa dynamique animée par ce qu'il n'est pas. L'ontologie nous livre tantôt le monde, tantôt nous-mêmes dans cet état d'apprendre notre naissance perpétuelle au cœur des choses. Cette dynamique existentielle d'une naissance continuelle n'est qu'une expression perceptive du monde.

Au centre de la philosophie merleau-pontienne se situe un refus constant du « je sais que » et l'abandon de cette structure de l'entendement, qui dès Platon guide la philosophie, ce « refus » ou cette « sortie de », l'oblige, à tout moment, à chercher de nouvelles paroles pour exprimer ce qui est de l'ordre de l'inaperçu sans pour autant le casser. Le corps a son propre langage au contact du monde et est bel et bien cette articulation que la conscience expressive dévoile en nous démontrant qu'il existe une autre façon de concevoir l'entendement. La logique du pictural se rapproche alors de cette logique existentielle du corps qui s'exprime non selon une chaîne conceptuelle conçue par le langage de la référence capable de tout reconnaître, mais un langage implicite basé sur la précarité tacite du monde, arrangé provisoirement par des couleurs, des lumières, des ombres, des systèmes opérateurs de l'origine du visible ainsi que des accidents du sensible.

C'est donc dans le cadre d'une enquête merleau-pontienne du « mettre en relation » ou du « faire passer par » que la critique de la conscience constituante sera de plus en plus radicalisée au fil de ses écrits. D'ailleurs, la perception, qui dans un premier temps de ses écrits nous a démontré la fluidité non conceptuelle du corps vécue et le monde en tant que structure de toute connaissance possible, se tourne, à partir de 1953, vers ce pli, ce lieu, qui d'ailleurs n'est pas un lieu, ce qui fait le monde sans être monde, cette impossibilité de penser l'origine du monde par rapport à l'essence du monde, mais sans lequel le monde et nous-même n'existerions pas. Cela n'est pas si loin de la préface de

La phénoménologie de la perception où la « facticité »[267] est la tâche irréductible de la phénoménologie merleau-pontienne dans laquelle se croisent essence et existence. Cette promesse d'une philosophie faite radicalement de la « facticité » met fortement en question la structure de l'existence basée sur l'entendement classique où le sujet connaît le monde alors que d'un bout à l'autre, l'existence factuelle est affectée par l'ancrage du corps dans la vie du monde, cependant cette descente du corps dans le monde n'est pas une donnée immédiate du sensible qui joint tout, il faut donc habiter ce sensible qui est déjà là, un peu partout et nulle part. Pour être au monde il faut habiter le monde et pourtant, ce processus ne peut exister sans l'effort de celui qui est déjà pris au contact du monde. Cette facticité jouera un rôle fondamental pour que Merleau-Ponty puisse trouver une connaissance capable de croiser le signe en tant que perçu et le signe comme connu. Il existe un entendement perceptif du monde qui n'est pas seulement de l'ordre de la pré-réflexivité, mais qui s'exprime également par tout ce que le corps produit. C'est alors cet entendement du perçu, du corps, du sensible que Merleau-Ponty essaie d'éclairer. Il convient d'établir une connaissance du monde par le biais de la conscience perceptive qui, au lieu de poser le monde comme un objet, est connaissance d'être *entre* le monde.

Ainsi, dès les premières lignes de la deuxième leçon du cours sur *Le monde sensible et le monde de l'expression*, l'auteur distingue la conscience perceptive de la conscience classique, notamment de celle de Descartes. Ce cours porte, selon notre point de vue, indirectement une visée éthique assez particulière dans la mesure où nous constatons que la conscience perceptive s'ouvre vraiment à l'expérience du monde et de l'autre, en tant qu'existences. La conscience perceptive est un refus de la morale et dans ce cadre, nous disons que pour être éthique, pour que l'autre et le monde puissent être existants, il faut que l'éthique soit donc a-morale, en dehors de toute moralité préétablie pour qu'elle soit cette ouverture à l'existence et par conséquent, l'ouverture à l'indétermination. L'expression saurait articuler ce perçu qui résiste à être nommé et pourtant ne se contente pas d'être uniquement silence.

La plume de Merleau-Ponty atteste de cette dimension éthique de l'expression dans le texte inédit publié dans *Parcours Deux*,

> Les études de la perception ne pouvaient nous enseigner qu'une « mauvaise ambiguïté », le mélange de la finitude et de l'universalité, de l'intériorité et de l'extériorité. Mais il y a, dans le phénomène de l'expression, une « bonne ambiguïté », c'est-à-dire une spontanéité qui accomplit ce qui paraissait impossible, à considérer les éléments séparés, qui réunit en un seul tissu la pluralité des monades. La

267. « Mais la phénoménologie, c'est aussi une philosophie qui replace les essences dans l'existence et ne pense pas qu'on puisse comprendre l'homme et le monde autrement qu'à partir de leur « facticité ». C'est une philosophie transcendantale qui met en suspens pour les comprendre les affirmations de l'attitude naturelle, mais c'est aussi une philosophie pour laquelle le monde est toujours « déjà là » avant la réflexion, comme une présence inaliénable, et dont tout l'effort est de retrouver ce contact naïf avec le monde pour lui donner enfin un statut philosophique. » (PhP, p. 12).

> constatation de cette merveille serait la métaphysique même, et donnerait en même temps le principe d'une morale.[268]

Ce passage, qui d'ailleurs est presque le seul dans lequel l'auteur annonce par le biais d'une morale ce que nous appelons un sens éthique, est la constatation qu'il suit un raisonnement perceptif tout particulier capable de nous livrer un sens d'unicité et d'appartenance tantôt au monde, tantôt à autrui qu'aucune philosophie de la conscience ne fut capable d'établir.

Nous participons donc d'une logique sensible qui impute un sens selon lequel la signification n'est pas simplement un objet perçu, ni un objet conçu, mais un existant. Ainsi, chaque chose du monde est comprise dans la perspective des êtres vivants étant donné qu'ils sont des êtres inachevés.

Le toucher du monde devient alors, dans une certaine mesure, l'intouchable du fait que l'expression « morale » de la conscience perceptive est éprouvée au contact de l'invisible du monde, au contact de ce qui rejoint le monde sans pour autant être monde. L'expression peut garder un sens éthique de la philosophie de Merleau-Ponty dans la mesure où elle est l'équivalent de la perception et comme telle elle ouvre l'existence corporelle à ce qui n'est pas de l'ordre, de l'achevé ou bien simplement de l'intelligibilité, car en tant que conscience perceptive elle ne se place jamais face à un objet du monde, mais au milieu d'un monde regorgeant de lacunes qui l'interpellent continuellement. L'expression sera alors le mouvement par lequel la conscience perceptive capte un sens, étant donné qu'elle est plongée dans ce monde transcendantal, donc dans un monde inapplicable qui lui échappe. La question demeure ouverte, à savoir comment capter le sens du monde et de l'autre sans l'enfermer dans une logique de la constitution du sens ? Comment attester de l'existence du monde et de l'autre sans briser le trésor éthique de l'inachèvement du monde et de l'existence ?

Dans une certaine mesure, l'expression vient comme un effort merleau-pontien pour éclairer ses enjeux d'une constitution du sens sans effacer la transcendance qui assure l'existence aussi bien du monde que d'autrui. Alors, si Merleau-Ponty reprend la notion de conscience perceptive dans l'optique de l'expression, c'est pour assurer le mouvement par lequel essaie de se débarrasser de ces malentendus de la conscience perceptive. Ainsi, selon lui, « on évitera les équivoques en reprenant (complétant) les résultats acquis à l'aide du concept d'expression »[269]. Son effort consiste donc à assurer l'inachèvement du monde malgré l'enquête du sens et c'est justement dans ce sens que Merleau-Ponty opposera le sens du perçu à l'essence. C'est donc, la vérité du monde que l'expression dévoile, sans être pour autant une représentation du monde, et par là elle se rapproche du travail pictural dans la mesure où la peinture parle elle aussi d'une

---

268. *Parcours II*. p. 48.
269. MSME, p. 47.

vérité du monde. Dans le cadre de la conscience perceptive, philosophe et peintre partagent la même tâche consistant à recréer le monde.

Nous constatons bien que, pendant son premier cours donné au Collège de France, le philosophe a cherché à trouver une vérité qui soit tout à la fois juste et partielle comme devrait l'être toute constitution du sens. Les notes nous montrent clairement le sens donné à la conscience perceptive « éclairée par le concept d'expression ».

> Elle n'a pas affaire de valeurs ou signification, mais à des êtres existants, et elle-même n'est pas absolument retranchée de l'être qu'elle nous présente, il empiète sur elle, il entoure. Comme conscience qui perçoit, je fais partie du monde et j'y occupe un point de vue. Je suis près des choses, mais non pas d'une présence tout idéale : je suis près de la chose parce qu'elle prend possession de mon corps pour se faire percevoir de lui (la couleur m'impose un certain rythme vital, le son une certaine adaptation de l'organe, etc.), ou encore parce que mon corps en son absence est capable de lui donner une quasi-présence. Je suis près de la chose en vertu d'un rapport expressif entre les sensibles et l'organe percevant. Proximité qui n'est pas impalpable comme celle de tout à l'heure - et qui va avec une distance autre aussi, car le perçu ne se révèle ainsi que par sa vibration en moi, il est donc toujours au-delà.[270]

L'expression vient donc renforcer l'idée que le primat de la perception n'est pas le primat du sensoriel vis-à-vis d'une postériorité de la conscience qui attestera de la vérité. L'expression est expression de la vérité du monde qui grâce à son propre agencement interne nous fait connaître son propre sens, c'est-à-dire que comme l'explique Merleau-Ponty, « on entendra ici par expression ou expressivité la propriété qu'a un phénomène, par son agencement interne, d'en faire connaître un autre qui n'est pas ou même jamais été donné »[271]. L'agencement interne de la chose n'est que la logique colorée dont parlait Claude Imbert et qui, par ailleurs, est la logique dont se sert Cézanne pour peindre et faire tenir debout tout objet peint. Il y a dans cette logique un élan pour faire connaître quelqu'un d'autre qu'elle-même. Il existe une communication entre des êtres qui n'est pas du même ordre que la présence totale de la conscience devant un objet. Le sens émerge de la configuration du champs. Il s'agit là d'une implication mutuelle entre les choses et celui qui les regarde en provoquant la naissance du sens, c'est par la « possession du corps » que la chose est exprimée, dans un rapport de vibration entre le corps et le perclus.

La perception enveloppe complètement l'existence et place l'homme dans un rapport de vibration avec le perçu. De plus, l'expression est une philosophie de l'existence dans la mesure où le corps s'ouvre à des êtres existants et à simplement des choses qui existent pour-elles-mêmes ou en-elles-mêmes. Nous apprenons que la perception qui s'adresse au monde est en réalité une praxie qui comprend le sens de la chose sans la figer en tant qu'essence ; l'expression radicalise le schéma corporel et l'ouvre à l'être pour qu'il puisse être compris comme un être expressif. Ainsi, nous constatons que Merleau-Ponty reprend l'expression par le biais de trois mouvements par

---

270. MSME, p. 49.
271. MSME, p. 48.

lesquels il nous expose l'ouverture de notre corps au sein du monde et nous fait retrouver l'ancrage corporel en redéfinissant nos rapports aux choses par la refonte des notions de proximité et de distance.

La perception est engagée dans le mouvement vital de la sensation où le monde silencieux s'anime et en vient à exister en nous. Ce mouvement continuel d'expression soutient un au-delà de celui qui perçoit en étant impliqué en soi. C'est une transcendance parce qu'il s'agit d'un au-delà de moi, cependant c'est un en moi dans le sens où il me fait vibrer.

Revenir à l'expression revient à assurer un rapport vivant entre les choses dans la mesure où l'irréductibilité de l'autre, de l'au-delà de l'expression est irréductible à une pensée de l'autre, à un état de choses simplement conçu par un sujet quelconque car la vie ne se réduit pas au biologique et nous apporte un sens particulier de ce qui est irréductible à la conscience, nous vivons ainsi existentiellement dans le monde, c'est-à-dire, comme un nœud sensible et expressif dans le monde.

C'est alors dans ce cadre, celui d'une irréductibilité de l'Autre et par conséquent du soi-même, que le sens éthique émerge d'un rapport entre les êtres par un contact avec l'indétermination qui nous entoure. L'expression est saisie dans la logique perceptive comme un agencement interne selon lequel je comprends l'autre sans le réduire à un objet de ma pensée, que le monde est un lieu mystérieux qui entame des rapports vivants à l'aide de l'infini entre les choses.

Le vivant est ce qui ne se réduit pas. La réduction est l'annihilation de l'existence au sens où elle nie tout ce qui permet à un autre de devenir être. Le mystère du monde renforce la potentialité du monde à être ce qu'il peut être.

Nous ne sommes pas si loin du point central de la philosophie cartésienne qui cherche ce qui reste du doute, cependant, si selon Descartes ce reste de doute doit être éliminé par une pensée solide, chez Merleau-Ponty le reste est l'action vitale de la transcendance du monde. Il s'agit du revenant du monde qu'aucune réduction n'est capable d'effacer. Si Descartes juge la pensée insurmontable, Merleau-Ponty s'adresse à l'inachèvement de la vie dévoilé par l'expérience perceptive comme point irréductible. La perception, qui est l'ouverture aux vivants, apparaît comme un acte irréductible par l'expression parce qu'elle n'est pas niée par la perception du signe, n'est pas simplement une action qui demeure impossible à prononcer, mais une construction permanente et précaire de la vie en mouvement qui est tissée auprès de l'existence des autres. La vie est donc un rapport entre les « êtres ou existants » et cela signifie aussi que le monde est un être ou bien un existant. Nous avons une éthique élargie par-delà l'humanisme.

Comprendre que l'expression, ou la conscience perceptive, est une ouverture à l'existence, c'est d'abord refuser le sens classique de l'ouverture de l'homme établi par

les sens de la conscience qui traverse la philosophie dans laquelle les rapports sont des rapports objectivés pour celui qui se « connaît » lui-même, ainsi que le monde, les choses. Il s'agit là d'un refus merleau-pontien de saisir la vie par la valeur, quelle qu'elle soit. Nous pourrions même parler d'une sorte d'*à-moral* pour un être éthique, au sens où l'expression ouvre l'autre aux autres et non à des valeurs morales établies d'avance. Elle met en avant l'existence. L'impératif « il faut savoir voir » est pris comme une suggestion éthique qui nous apprend à voir ce que nous ne voyons pas pour comprendre les enjeux de l'existence quand nous avons la norme devant nous. Il faut voir au-delà de la morale ou encore, ce qui est absence malgré toute sa présence devant nous.

Ainsi, établir la moralité en tant que valeur primaire de l'existence consiste, en dernière analyse, à rompre le mécanisme propre à l'existence éthique en tant qu'irréductible à toute normalisation préétablie aux rencontres d'autrui. On peut en déduire que, selon Merleau-Ponty, être un sujet moral, attaché aux normes, est ainsi le contraire de l'éthique au sens où voir consiste à voir les valeurs ou les significations comme constituantes de la vie et par leurs valeurs, la vie est inviolable et dans le prisme de la perception, c'est ne pas voir l'existence même qui devient pourtant invisible. Ainsi, il faut savoir voir l'invisible pour pouvoir comprendre l'existence dans une logique de la coexistence où s'enchevêtrent corps, monde et signification. Nous avons ainsi une intelligence perceptive de l'invisible dans la mesure où l'expression, assurée par la voie perceptive en tant qu'ouverture aux êtres, est le geste qui naît au sein du visible et nous dévoile le lien entre les êtres dans un tissu de l'existence. En ce sens, nous pourrions comprendre que l'invisibilité n'est pas de l'ordre de l'essence cachée derrière le visible, mais du non vu qui soutient toute visibilité face au signe qui l'omet et par conséquent, fait en sorte que le visible soit flou, c'est-à-dire qu'il y a un être à voir offusqué par le système des signes qui n'est pas seulement un invisible du visible phénoménologique, mais un invisible qui affecte une logique marginale du sens, car il échappe à la prise de la logique significative.

Le monde de l'expression émerge de celui de l'existence perceptive qui d'ailleurs, ne respecte pas la logique du sens constitué, mais est tout à fait capable de nous rendre compréhensible un sens intégral en suivant sa propre logique de la coexistence. Telle est cette façon d'instituer le sens que la peinture nous dévoile selon les analyses de Merleau-Ponty. C'est la logique de l'interdépendance entre les couleurs et le dessin qui rend, donc, un sourire visible. L'expression est alors un essai philosophique qui cherche à nous livrer une logique capable de faire tenir ensemble les choses dans une corrélation de tissus, non seulement par le visible, mais surtout, pour ce qui nous rend visibles. Il s'agit alors d'une façon de concevoir la vérité.

Or, dans l'ensemble du *corpus* merleau-pontien l'expression est celle qui s'établit lors du rapport entre la proximité et la distance, dans une sorte de proximité dans

l'absence. La proximité entre le monde et d'autres est seulement due au fait que l'appartenance à un même tissu sensible, qui d'ailleurs nous rejoint tous à un carrefour de perméabilité mutuelle, est un affranchissement mutuel de la centralité de l'action humaine comme épicentre de domination du monde. Il existe une interdépendance radicale chez Merleau-Ponty dans la mesure où nous sommes impliqués l'un dans l'autre, tout comme une trace de pinceau fait sourire un visage et change le visage d'un personnage, un geste accompli donne un sens à une action qui n'en avait pas auparavant.

L'expression comporte alors deux voies compréhensives, celle du tissu sensible auquel la perception s'attache et celle de la compréhension de ce lien. Tout cela n'existe que du fait que chez Merleau-Ponty la subjectivité ne pourrait jamais être comprise par une voie unique, soit de la conscience, de la temporalité, de l'espace, du corps, mais comme un nœud qui est toujours attaché à la pluralité qui le compose. En tant que corps expressif l'expérience de la vie humaine est un rapport d'un bout à l'autre et toutes les catégorisations substantives risquent d'être partielles dans l'économie merleau-pontienne. Le sensible, au lieu d'être seulement un tissu matériel, porte une dimension signifiante qui lui échappe. Nous disons alors qu'il a un sens tant qu'il est visible. Au fond, l'expression du sensible est sa manière d'être au monde et non la conséquence d'une quelconque subjectivité préétablie. Il faudrait alors approfondir la question de l'Être afin de comprendre ce que nous sommes en tant qu'êtres expressifs.

Les deux notes qui suivent sont les esquisses de Merleau-Ponty sur le sens dont le paradigme est l'expression. Nous soulignons les mots subtils dont il se sert pour construire sa pensée. Il explique :

> D'où : le sens du perçu ≠ essence
> un perçu a un sens, non comme *subsumé sous* une essence ou signification, participant à une idée, ou à une catégorie, - mais comme modulation d'une certaine dimension : ex. le sens du cercle perçu ≠ comme celui du cercle géométrique, lieu des points, etc. i.e. relation constante, caractéristique de tous les points, mais mode = « mode de courbure » = « changer de direction à chaque instant avec toujours même écart ». Le cercle = mode d'écart. Ce rapport à quoi il y a écart (la tangente au point considéré) n'est pas posé. Est sous-entendu comme fond. L'écart lui-même n'est donc pas posé, défini. Simplement tout point qui ne l'observerait pas est senti comme aberrant par rapport à cet usage du mouvement. De même verticale et horizontale non saisies pour elles-mêmes, mais dans l'écart des choses avec elles. Donc comme niveaux. Leur perception est imperception : c'est quand elles sont détruites qu'on les sent (p. ex. dans l'expérience de Wertheimer quand tout le champ est oblique), quand elles fonctionnent / [28](II4)/ elles sont ce qui va de soi. Donc sens perceptif = écart par rapport à niveau qui pas thème. Donc le sens n'est pas ici essence.[272]

Comprendre un sens consiste à voir la modulation de la chose, donc voir sa naissance dans son contexte, son milieu, c'est noter son agencement, voir la façon dont elle s'organise. C'est ainsi voir l'animation du personnel dans l'anonyme du monde des êtres, c'est saisir le style de chaque être. La conscience s'adresse donc à l'écart, au pli,

272. MSME, p. 56.

elle cherche ce qui se joue entre les êtres pour que chacun d'eux puisse s'animer à sa façon. Le monde est ainsi un spectacle vivant au sein duquel chaque être prend son sens unique, son style, au contact des autres. La perception se décolle du sensible pour voir l'imperceptible de la naissance du sens. Ainsi, ajoute Merleau-Ponty,

> D'où : le sens perceptif n'est pas un énoncé, un « je sais que », il est tacite ; il n'est pas fait de significations libres et qui existent pour leur comptes et pour soi - P. ex. un vert mis dans un visage vaut comme « sourire » (on fait sourire une joue, Cézanne) comme un mot mis dans une phrase en change l'inflexion affective. Dans la phrase nous pouvons expliciter pourquoi, non dans le tableau. Ce n'est pourtant pas par hasard. Il y a là des équivalences, une syntaxe du contexte, une vertu de la coexistence ou de la proximité spatiale. Le monde perçu est un monde où les propriétés d'un élément tiennent à son *situs*. Donc, la signification de cet élément est liée, non libre, tacite, non parlante et {?} *structure*.[273]

Le philosophe résiste à assumer que la chose soit *en-soi* pour des raisons que l'on précise au fur et à mesure de ce travail et cette résistance ne va pas sans un renouvellement de la conscience classique qui se place devant la chose en faisant de l'en-soi un pour-moi. Ces rapports ne sont qu'extérieurs aux yeux merleau-pontiens et la relation n'est que dans la conscience. Au fond, l'entendement bloque les vrais rapports susceptibles d'exister entre les hommes du fait que le « sens perceptif n'est pas un 'je sais que', il est tactile » et si nous comprenons que ce sens tactile dont il parle porte le sens éthique du rapport à autrui, or, la conscience classique imposera de faux rapports aux autres et par conséquent de faux rapports moraux. Capter le sens exige alors toute une sagesse du corps à corps, un être corps dans le corps du monde. C'est le mouvement sensible de la chair qu'il faut connaître pour comprendre le sens perceptif qui est en train d'apparaître. Alors, en refusant le « je pense que » comme constitution primaire du signe, Merleau-Ponty refuse la violence des notions identitaires et nous suggère de comprendre la vie, qu'elle soit humaine ou non humaine, par son développement corporel entre les êtres, nous incitant à voir le développement charnel du style, la façon dont la vie s'anime, à apprendre que le sens personnel est précaire et insuffisant, cependant, cette précarité n'est pas un échec de la conscience, mais une provocation à un pouvoir d'Être, à se naître, à se refaire, à co-naître. Le tableau exprime cette « syntaxe du contexte » sans se justifier comme la parole. C'est une tout autre argumentation que de celle de la parole qui fait que le tableau soit en mesure de rendre compréhensible son sujet, c'est-à-dire, de parler à son public. Au lieu de nous rendre une justification infinie, le sujet du tableau se rassure par sa cohésion interne entre les éléments figuratifs pour nous offrir sa signification. Cette cohésion qui fait tenir debout les éléments, comme par exemple chez Cézanne, est l'exprimé de l'expression. Le sujet est alors une trace, un vestige de sujet, un présent absent révélé par l'expression.

Ainsi, Merleau-Ponty explicite le perçu par l'expression :

> Ces trois propriétés du perçu tiennent à *l'expression*

273. MSME, p. 57.

> Expression ou expressivité = propriété qu'a un phénomène d'en révéler, par son agencement interne, un autre qui n'est pas et même n'a jamais été actuellement. Donné.
> L'outil, l'ouvrage exprime l'homme en ce sens. Mais précisons :
> l'ouvrage de l'esprit, le tableau, le perçu, même l'outil exprime l'homme, mais non directement : ils expriment en parlant des choses ou du monde : outil, tableau, etc. Expriment monde et par là expriment l'homme.
> Le produit n'a pouvoir d'exprimer l'homme qu'en exprimant les choses.
> Qu'en tant que centre de perspective de ces vues. L'homme est ce rapport entre expression et exprimé.[274]

Or, le perçu n'est pas une chose identique à son essence vouée à l'interprétation de quiconque, un en-soi devant la conscience, mais il est bel et bien un sensible issu de l'interdépendance interne de la chose elle-même et de son environnement. Il est donc le sens au sein du rapport figure-fond. Cependant, en tant qu'expressif le perçu nous révèle sa capacité à nous faire connaître un sens dans ce que nous voyons, la chose perçue est au fond autre chose que l'en-soi perçu et devient alors une chose-trace. Etant donné que la trace est la présence absente de ce que l'on voit, le perçu voué à l'expression garde sa capacité à s'abstenir de toute présence face à nous et exprime son sens indirectement.

Merleau-Ponty se tourne contre la philosophie de l'en-soi, cependant cela n'exige pas seulement de lui une refonte de l'intentionnalité de la conscience, mais aussi une nouvelle façon de comprendre le sensible, puisque ce perçu-là est le milieu d'où nous surgissons et en ce sens, il ne peut pas être un devant-moi. Il avoue qu'il faut alors, « réexposer et approfondir nos résultats touchant le monde sensible ».

Le philosophe trouvera chez le biologiste Jakob von Uexküll la notion d'*Umwelt* pour parler d'*Umweltintentionalität* du corps expressif. Ce dernier est la radicalité de cette « synthèse du contexte » au sens où le corps n'est pas strictement ni une intentionnalité consciente, ni une passivité, mais une intentionnalité environnementale dans la mesure où l'action humaine reprend cette synthèse du contexte et par ailleurs, il crée un nouveau contexte, un environnement significatif d'où le geste corporel naît en tant que signifiant. « L'identité de la chose est alors l'équivalence des gestes divers qui y conduisent », affirme le philosophe.

Voici le résumé qu'il fait de ce processus :

> Or c'est cette expressivité qui rend possible les 3 propriétés signalées du perçu.
> 1) Ouverture à existant et non à signification ou valeur sans porteur et, conséquemment, proximité et transcendance : l'une et l'autre fondées sur synonymie de certains gestes et d'un certain paysage, sur enracinement du corps dans le monde, donc sur rapport expressif du corps explorateur et de ce qu'il explore, p. ex. la qualité
> 2) Sens qui n'est pas essence : ou ne l'est que secondairement. Sens comme écart (comme diacritique) par rapport à un niveau. (...)
> 3) Sens non parlant, « mutisme » de la perception - qui est à prendre au sens fort : non seulement elle se tait, mais elle s'oppose d'autant plus aux langages et aux énoncés, aux « je sais que », qu'elle est elle-même une sorte de langage : nous comprenons le sensible comme si entre notre corps et lui y

274. *Ibid*.

> avait un pacte antérieur à nous, à toute institution, comme s'il nous parlait un langage que nous n'avons pas eu à apprendre, dont nous n'ignorons pas la science. Donc rapport expressif de nous à lui.[275]

À l'aide de l'expression, nous comprendrons le rapport vivant entre les corps et la création et la compréhension perceptive du sens en dehors de la logique du sens constitué par la conscience. Merleau-Ponty renverse le sens de l'expression créatrice de Malraux et nous aide à retrouver le sujet autrement que par la voie de celui « qui sait ». Or, Merleau-Ponty nous propose un sujet vivant qui habite le monde. L'impératif perceptif est justement dû au fait que la perception change notre sens de l'appartenance aux autres et au monde. Habiter le monde n'est pas un être présent dans le monde, mais il y a avec lui un rapport qui existe. Cela signifie que nous avons un rapport étroitement charnel dans lequel nous empiétons l'un sur l'autre et que l'Être n'est pas un horizon sans contact, mais une charnière profonde qui nous aide avoir un style unique d'être malgré le pli du tissu sensible de l'un sur l'autre.

Toute cette discussion sur l'expression nous montre qu'il s'agit bel et bien d'une manière existante d'habiter le monde beaucoup plus radicale que celle de Malraux au sens où Merleau-Ponty rejette le sujet moderne.

Or, si nous n'avons plus de subjectivité centrée sur la connaissance et la maîtrise du soi, comment pouvons-nous identifier le style de chaque peintre ? Autrement dit, comment identifier l'expression unique de chaque être ? Comment comprendre dans l'universel de l'existence ce qui nous rend uniques ? Ou alors, il convient que nous nous demandions comment « nous sommes centrés sur l'universel par ce que nous avons de plus propre »[276].

La discussion qui suit le débat dans *Le langage indirect et les voix du silence*, veut alors repérer la construction du style. Si, du point de vue de Malraux, il se fait par le travail individuel du peintre, selon Merleau-Ponty, ce processus s'avère beaucoup plus complexe et moins individualiste. Au fond, quand on parle du style de chaque peintre, la question du fondement consiste à savoir ce que le peintre met dans le tableau.

Étant donné que Merleau-Ponty est un critique de la subjectivité, il n'accepte pas de considérer le style comme la même chose que la « différence individuelle » du peintre. Le fait que « le peintre moderne veut d'abord être original »[277] et annexer le monde par une sorte d'originalité primaire est, pour le philosophe, une idée basée sur cette « fausse-originalité » qui repose sur son « pouvoir d'expression » subjective. Etant donné la façon dont Merleau-Ponty conçoit la notion d'expression, il aura du mal à être d'accord avec Malraux, raison pour laquelle il affirme que ce style est une originalité

275. MSME, p. 58.
276. S, p. 65.
277. S, p. 64.

stéréotypée basée sur la notion d'individu et non sur le travail silencieux de la perception originale du monde.

Un peintre appartenant à cette catégorie, compris comme un créateur original de l'art, aurait des difficultés à concevoir l'expérience de l'inachèvement des œuvres livrées à l'exposition comme une expression créative, car la créativité au sens malrucien est reliée à l'aboutissement. Il pourrait même difficilement concevoir les toiles de Cézanne sur lesquelles nous voyons du blanc et même des traces de crayon. Il s'agit donc d'une toile complètement inachevée qui ne recouvre pas la totalité du tissu et est pourtant achevée. Face à cette expérience, Merleau-Ponty interroge le peintre sujet-créateur qui envoie à l'exposition un travail regorgeant de lacunes. Selon le philosophe, cela peut signifier deux choses, ou que le peintre a renoncé à son travail et ne cherche plus l'immédiat, ou que la présentation objective n'est plus le signe de l'œuvre faite.

Ainsi, Merleau-Ponty reprend Baudelaire par la bouche de Malraux en inversant tout le sens qu'il lui donne, en déclarant « qu'une œuvre faite n'était pas nécessairement finie et qu'une œuvre finie n'est pas nécessairement faite », parce que, selon lui, l'œuvre entame le travail de la perception qui n'est jamais abouti. Il précise :

> Puisque nos perspectives nous donnent à exprimer et à penser un monde qui les englobe, les déborde, et s'annonce par des signes fulgurants comme une parole ou comme une arabesque, pourquoi l'expression du monde serait-elle assujettie à la prose des sens ou du concept ? Il faut qu'elle soit poésie, c'est-à-dire qu'elle réveille et reconvoque en entier notre pur pouvoir d'exprimer, au-delà des choses déjà dites ou déjà vues.[278]

On voit encore une fois apparaître cette idée d'une provocation permanente de l'autre, soit du monde en tant que le sensible, soit d'autrui pour nous réveiller au-delà de la prose du sens. L'expression est expression d'une autre expression, c'est-à-dire l'articulation d'un sens vivant dans la vie, une expression provoquée par d'autres articulations de sens qui émergent de la peau du sensible. Il s'agit d'une communication inter-corporelle permanente qui est dévoilée par la peinture, en outre, c'est une toute nouvelle conception du sujet qui est en cours de construction.

Merleau-Ponty libère l'expression de son rapport au signifiant et la place dans notre existence qui a lieu comme ce double rapport voyant visible, dans un pli existentiel où le tissu du sensible est toujours le moyen par lequel notre existence se réalise. La « peinture moderne » dévoile cette manière d'habiter le monde par la vision.

Il explique alors que « la peinture moderne pose un tout autre problème que celui du retour à l'individu : le problème de savoir comment on peut communiquer sans le secours d'une Nature préétablie et sur laquelle nos sens à tous ouvriraient, comment nous sommes centrés sur l'universel par ce que nous avons de plus propre »[279]. On voit bien dans ce passage que ce n'est pas la question de l'individu que la peinture interroge,

---

278. S, p. 65.
279. *Ibid*.

mais ce qui articule l'universel et ce qu'on a de « plus propre ». Pour avancer dans cette démarche, il faut pousser plus loin l'analyse de Malraux et « détacher la philosophie de l'individu ou de la mort » du premier plan. Ce n'est plus vers la mort que la vie humaine s'organise, mais au carrefour de l'existence en tant que circulation continuelle de sens et non-sens.

La perception organise notre existence et comprend l'inachèvement continuel du monde du fait que nous gravitons autour des objets qui sont présents à nous et nous traversent, sans nous fixer. L'espace lacunaire de la profondeur nous rend visible, nous fait naître dans et pour le monde des choses avec lesquelles nous coexistons. Ainsi, au lieu seulement de nous présenter le monde inachevé et flou, la perception s'avère fondamentale, car elle ouvre notre vie à une connaissance du monde capable d'articuler universalité et singularité, c'est un moyen radical de co-naître le monde. C'est alors que, plongés dans la profondeur des choses visibles, étant donné qu'elles sont des ultra-choses, nous ne quittons jamais cette expérience silencieuse d'échange corporel et anonyme avec le monde et autrui, lors de la participation dans un réseau où le peu vibre au contact d'autrui. C'est à partir de là que l'on essaie de comprendre toute notre existence, y compris celle de l'autre et du monde. C'est depuis l'intérieur, comme la jointure de ce réseau vivant, que nous existons, d'où nous partons vers l'autrui pour saisir ce qui est.

Le style reprend autrement une sorte d'autonomie du peintre, selon laquelle la loi de la peinture moderne s'articule à une organisation propre à chaque peintre dans la logique du visible, non parce que les peintres savent quoi faire avant même de le faire et exprimer ce savoir sur leur toile, mais notamment du fait qu'ils ne savent ce qu'ils font qu'au cours de la réalisation de leur peinture. Il existe un effort de s'abandonner au visible pour qu'il devienne peinture par le geste de peindre. Du fait que les choses ne sont pas des objets donnés à une conscience, à travers l'acte de peindre deux schémas corporels se croisent, celui du peintre et celui du monde. Chacun soutient l'action de la peinture par le biais de son propre agencement. L'acte autonome du peintre fait l'inverse du processus du sujet connaissant qui se place devant la chose et ébranle la notion d'activité en tant que pure activité, car ce sont des vivants qui se croisent dans le travail silencieux de la perception par laquelle les mondes sont leurs habitations communes.

L'expression parle de cette communication muette à l'intérieur de l'organisation perceptive. Ainsi, étrangement, on croit qu'avoir du style, ou parler de sa propre voix exige une capacité à se faire briser son individualité pour la récupérer au sein du tissu visible puisque, comme Merleau-Ponty l'explique, « il n'a pas moins à le conquérir sur ses propres essais que sur la peinture des autres ou sur le monde »[280].

280. S, p. 66.

Au fond, ce que Merleau-Ponty nous dit c'est que le peintre, ou l'auteur, est dépourvu de tout savoir préalable aux actes de réalisation de ses œuvres, c'est tout d'abord un engagement existentiel dans le tissu du sensible qui provoque la naissance d'un acte qui, par conséquent, devient un style exprimé sous la forme d'un tableau. Malgré tout, le travail du peintre pour s'exprimer n'est jamais le seul responsable de ce qu'il fait, car, selon Merleau-Ponty « c'est dans les autres que l'expression prend son relief et devient vraiment signification »[281]. Le peintre a une vague notion de ce qu'il veut dire et son œuvre va s'accomplir lorsqu'elle trouvera son public.

En ce sens autrui relance éternellement la signification créée du fait qu'il contacte un nœud organisé autrement que lui. Autrui donne la parole à ce « ronron personnel » du peintre, il relance, soutient, suscite la perception de celui-ci, qui, par ailleurs a provoqué la sienne, en vue d'accomplir son style unique. Il ne s'agit pas de disputer entre deux vérités, celle du peintre et celle du public, étant donné qu'il ne s'agit pas de donner à celui-là des justificatifs par le biais du « je pense que » de son œuvre, mais de porter par ma propre expression ce qu'il essaie d'exprimer. Ainsi, Merleau-Ponty met en œuvre un rapport latéral entre les vivants ayant pour conséquence la naissance du sens, et non la vérité issue du rapport entre un signe et un signifiant. C'est à l'horizon de la relation *entre* les vivants que l'expression prend forme et devient signification car « mon monde privé à cessé de n'être qu'à moi, c'est maintenant l'instrument dont un autre joue, la dimension d'une vie généralisée qui s'est greffée sur la mienne »[282]

Lorsque Merleau-Ponty dit que l'expression du peintre prend relief dans autrui, cela veut dire que le travail de son existence suscite la réaction d'un autre existant pour qu'il puisse se comprendre lui-même comme existence. Un tableau proposé au public n'est pas un signe d'une vérité d'un sujet cachée à l'intérieur du peintre, mais une vérité comme coexistence du fait qu'elle est couleur, texture, lignes, etc.

Autrui supporte, par sa vision, ce monde du peintre qui vient de devenir tableau parce qu'il relance une nouvelle organisation du tableau en faisant en sorte que le travail de l'artiste soit lui aussi relancé. La peinture en guise d'expression évoque toute une notion de l'intersubjectivité articulée par la perception. De plus, on remarque la force de cette expression afin de comprendre le circuit existentiel établi par nos corps, y compris la relation avec le monde. C'est parce que le travail du peintre rejoint celui de l'écrivain que chez Merleau-Ponty, ils vont de pair. Voilà la raison pour laquelle le philosophe accorde à autrui la tâche d'accomplir l'expression du soi et de la faire devenir « vraiment signification »[283]. Les enjeux linguistiques et picturaux sont issus de l'attachement du vivant au monde, si l'on veut, ils sont issus de l'expérience même de la vérité. Il faut savoir bien regarder pour y accéder, car l'engagement naturel de la

281. S, p. 65.
282. VI, p. 26.
283. S, p. 66.

perception ne s'avère pas suffisant pour nous donner accès à cette manière unique d'être, à la vérité du style de chacun. On voit que, selon Merleau-Ponty, « au point que la fameuse chaise devient, dit Malraux,

> un brutal idéogramme du nom même de Van Gogh », il y a un long travail de la perception pour qu'elle devienne l'expression la plus fine du soi–même, néanmoins il ne s'agit pas de l'acquisition d'un contenu mental, mais d'une élaboration capable de faire que cette « vie même en tant qu'elle sort de son inhérence, cesse de jouir d'elle-même, et (devienne) (…) moyen universel de comprendre et de faire comprendre, de voir et de donner à voir, - non pas donc renfermé aux tréfonds de l'individu muet, mais diffus dans tout ce qu'il voit »[284]. On a ici l'impression qu'une vie bien réussie est celle qui est parvenue à nous rendre un sens et qui, par conséquent, relance en chacun la marche du sens. Bref, le style est l'expression d'une expérience d'être, « c'est un mode de formulation aussi reconnaissable pour les autres, aussi peu visible pour lui que sa silhouette ou ses gestes de tous les jours [285].

Selon Malraux, le style est une activité d'une certaine notion de l'homme, notamment celle de la « victoire de l'homme sur le monde » et par conséquent, à travers une anthropologie téléologique, selon sa conception, le peintre s'efforce d'aller à la rencontre de son propre style. Ainsi, le style est presque une finalité en elle-même, une fin du travail artistique. Selon Malraux, avoir le style revient presque à bien saisir la vie artistique, tandis que chez Merleau-Ponty il est compris au sein d'une élaboration perceptive chez l'homme et sans aucune anthropologie préétablie parce qu'elle se développe au sein du commerce avec le monde.

Le style de Malraux constitue un « moyen de recréer le monde selon les valeurs de l'homme qui le découvre (.), une signification prêtée au monde, appel, et non conséquence d'une Vision (…), l'expression d'une signification prêtée au monde éternel qui nous entraîne dans une dérive d'astres selon un rythme mystérieux »[286], tandis que, selon Merleau-Ponty, « le peintre au travail ne sait rien de l'antithèse et du monde, de la signification et de l'absurde, du style et de la 'représentation' : il est bien trop occupé à exprimer son commerce avec le monde pour s'enorgueillir d'un style qui naît comme à son insu »[287].

Voici la critique adressée à Malraux et en même temps, la vision merleau-pontienne du style : « il ne faut pas en conclure, comme le fait Malraux, que la représentation du monde ne soit pour le peintre qu'un moyen de style comme si le style pouvait être connu et voulu hors de tout contact avec le monde, comme s'il était une fin. Il faut le voir au creux de la perception du peintre comme peintre : c'est une exigence issue d'elle »[288]. Et comme d'habitude, Merleau-Ponty reprend les termes employés par Malraux, ce qui permet d'approfondir ce que le philosophe veut dire par en se référant à la notion théorie de Malraux, notamment dans ce passage : « Malraux le dit dans ses

---

284. S, p. 67.
285. *Ibid*.
286. *Ibid*.
287. *Ibid*.
288. *Ibid*.

meilleurs passages : la perception déjà stylise »[289]. Il est étonnant que Malraux ait employé précisément un mot qui exprime tellement bien ce que Merleau-Ponty cherche, une notion de perception qui stylise le monde lors de son contact avec ce dernier. Ce n'est pas la conscience qui organise et fait le style, mais dans ce contact primaire du corps à corps figure déjà une stylisation du monde. Cela s'articule particulièrement bien à ce qu'il a dit pendant le cours intitulé *Le monde sensible et le monde de l'expression,* dont nous avons parlé.[290]

Alors, chez Merleau-Ponty, le style intervient comme le sens le plus fin de la notion même d'expression, car il est cette « modulation » qui nous permet de connaître l'individualité de ce qui passe devant nos yeux. Il marque une présence unique de ce que je vois. Le corps vivant présent devant mes yeux n'est pas un signe quelconque, mais de celui-ci. Ainsi, cette notion implique tout l'engagement du corps, car il ne s'agit pas de l'appréhension de l'essence de l'autre, mais de voir la « norme » de la façon dont je vois cette manière de vivre par la norme du marcher, du regarder, du toucher, du parler qui fait de l'autre non une abstraction, mais « l'emblème d'une manière d'habiter le monde » notamment, « c'est une certaine manière d'être chair »[291] et il ajoute, « donnée tout entièrement dans la démarche ou même dans le seul choc du talon sur le sol »[292].

Alors qu'il faut attendre les derniers écrits du philosophe pour préciser cette notion de chair, elle préfigure dans ce texte comme une notion qui exprime ce que l'on a de plus élémentaire, ce qui constitue notre manière d'être, ce qui fait notre être même. Dans la façon de marcher, de toucher le sol, la femme exprime tout ce qu'elle est. Il ne s'agit pas d'un en-soi, ni d'une pure corporéité ou pure conscience, mais d'un agencement capable d'organiser un sens dispersé. C'est cette organisation que le peintre capte, non comme une essence abstraite de ce qu'il voit, mais comme une compréhension de celui qui est aussi chair d'une autre chair. Ainsi, d'après Merleau-Ponty, le style chez le peintre « est le système d'équivalences qu'il se constitue pour cette œuvre de manifestation, un indice universel de la 'déformation cohérente' par laquelle il concentre le sens encore épars dans sa perception et fait exister expressément »[293]. Il n'y a pas d'expression sans ce corps à corps dont toute la signification peut être construite par le travail de la perception comme une autre manière d'organiser le monde, y compris nos relations.

La vision nécessite un autre genre de vérité que celle du cogito, elle exige une coexistence qui chez chacun est faite d'un croisement de vie avec un point de vue, selon

289. *Ibid*.
290. MSME, p. 47.
291. S, p. 67.
292. *Ibid*.
293. S, p. 68.

la conception qui affirme l'existence de l'individu. Par la visibilité, l'autre me traverse et vit en moi tandis que je l'habite.

La vérité en peinture sera celle de la coexistence, de l'intersubjectivité articulée au sein du visible et non plus à travers l'expérience du cogito. Il s'agit là d'une discussion qui porte sur la vérité parce que cette quête repose sur la compréhension et l'organisation du sens. Une fois cette notion établie, on a une sorte de référence qui n'est plus le contenu d'une pensée à la chose pensée. Ainsi, la discussion sur la peinture nous permet de voir le processus d'organisation du sens une fois que le tableau nous offre un sens et cette organisation n'est pas si différente du processus de la pensée.

Ainsi, selon la conception de Merleau-Ponty, le travail de la peinture renferme une logique semblable à celle du langage, « il ne faut pas ici que les écrivains sous-estiment le travail, l'étude du peintre, cet effort si semblable à un effort de pensée et qui permet de parler d'un langage de la peinture »[294]. Ce parallélisme entre le peintre et l'écrivain est plus radical qu'on ne l'imagine, alors qu'il met à nouveau en place toute une organisation de la notion d'être humain, à savoir une notion plus élémentaire et sauvage qui s'organise comme une même couche du langage lors de notre contact avec le monde et l'autre. Bref, il n'a pas de primat du langage, parce que, dès qu'il s'agit de la vie humaine, aucun mythe ne peut la fonder sans payer le prix du survol, une sortie de la latéralité productrice de sens. Il existe un horizon aussi bien provocateur de sens que briseur du constitué. Si l'on veut pousser plus loin cette discussion sur la vérité en peinture, c'est la notion même d'identité que l'on cherche, mais non dans la référence préétablie par la chose, le lieu, les liens culturels, etc. Il s'agit de l'institution même du sens comme producteur de nouvelles identités. Ainsi, « le sens imprègne le tableau plutôt que le tableau ne l'exprime », dit-il. C'est dans l'organisation même du tableau que l'on peut saisir une signification, c'est-à-dire que le sens émerge d'un étroit rapport entre tous les éléments que contient la toile et nous offre à nouveau le visible d'où il est issu.

Selon Merleau-Ponty, « le sens s'enlise dans le tableau, tremble autour de lui »[295], il n'est pas eidétique et jamais capté dans sa totalité, cependant il « reste captif pour nous qui ne communiquons pas avec le monde par la peinture »[296], tandis que pour le peintre il est l'exigence de la peinture même, ainsi, il est « beaucoup plus qu'une 'brume de chaleur' à la surface de la toile »[297], selon lui il s'articule plus « impérieusement qu'une syntaxe ou qu'une logique »[298]. C'est précisément dans cette logique du pictural dont il parle que l'on voit la naissance d'une refonte de la notion d'entendement qui n'apparaît plus à travers l'intuition cognitive, parce que cet arrangement du sens est établi dans

294. S, p. 69.
295. *Ibid*.
296. *Ibid*.
297. *Ibid*.
298. *Ibid*.

l'horizontalité de l'agencement même du tableau exposé. Il ne nous renvoie plus à la pensée du peintre, ni au monde tel qu'il est vu, mais à une construction du réel lui-même, il invite ainsi notre chair à rejoindre le peintre dans sa création du monde.

Merleau-Ponty illustre bien cette dissonance d'une philosophie de la subjectivité qui cherche la ressemblance entre la pensée et le monde, lorsqu'il reprend les propres mots de Malraux sur l'anecdote de l'hôtelier de Cassis, en disant « Malraux a bien raison de rapporter l'anecdote de l'hôtelier de Cassis qui voit Renoir au travail devant la mer et s'approche : 'C'étaient des femmes nues qui se baignaient dans un autre endroit. Il regardait je ne sais quoi, et il changeait seulement un petit coin' »[299].

L'hôtelier cherche la vérité de la peinture, il voit une masse de femmes, sans chair, sans style, d'une banalité choquante à laquelle personne ne pourrait s'intéresser pour les peindre ; cependant, Renoir ne peint pas le monde comme une copie qui nous renvoie à la notion classique de vérité dont l'hôtelier parle, ou même dans laquelle il vit. Le peintre est provoqué par le monde, ou bien par ce que le monde peut lui offrir d'unique comme l'eau de la mer peut faire vibrer en nous une manière d'être l'eau par son agencement de couleurs, mouvements, contrastes, textures, lumières, qui produisent un sens capable d'être capté par celui qui la voit. La mer n'est pas une représentation de la mer, néanmoins, pour bien le voir il faut pénétrer dans la profondeur du monde qui provoque ce qui le regarde, du coup, Renoir est attiré par ce bleu de la mer qui, dans son tableau, « était devenu celui du ruisseau des Lavandières… Sa vision, c'était moins une façon de regarder la mer que la secrète élaboration d'un monde auquel appartenait cette profondeur de bleu qu'il reprenait à l'immensité »[300], ce que Merleau-Ponty souligne aussitôt en assurant qu'il s'agissait encore du monde, « encore est-il que Renoir regardait la mer », puis il ajoute,

> C'est que chaque fragment du monde, – et en particulier la mer, tantôt criblée de tourbillons et de rides, empanachées d'aigrettes, tantôt massives et immobiles en elle-même, contient toutes sortes de figures de l'être, et, par la manière qu'il a de répondre à l'attaque du regard, évoque une série de variantes possibles et enseigne, outre lui-même, une manière générale de dire l'être[301].

Cette description nous montre la distance de Merleau-Ponty par rapport à une conception classique de l'intersubjectivité appuyée sur la relation sujet-objet. La peinture parle d'une vérité intersubjective qui nous dévoile notre manière d'être dans le monde et avec les autres. Ce processus de voir le monde n'est pas si différent de celui consistant à voir l'autre parce que ce dernier existe aussi bien que le monde dans le tissu du visible.

L'inversion opérée par Merleau-Ponty du système binaire dans lequel l'homme est celui qui porte la connaissance du monde est encore plus frappante lorsqu'il lance,

---

299. S, p. 70.
300. *Ibid*.
301. *Ibid*.

> On peut peindre des baigneuses et un ruisseau d'eau douce devant la mer à Cassis parce qu'on ne demande à la mer - mais elle seule peut l'enseigner - que sa façon d'interpréter la substance liquide, de l'exhiber, de la composer avec elle-même, en somme une typique des manifestations de l'eau. On peut faire de la peinture en regardant le monde parce que le style qui définira le peintre aux yeux des autres, il lui semble le trouver dans les apparences mêmes et qu'il croit épeler la nature au moment où il la recrée.[302]

Le monde enseigne au peintre créé le sens de sa peinture, ou encore son propre style d'être, ce qui signifie que ce que nous sommes s'accomplit dans ce circuit établi par la vision et dans ce contact presque vertigineux de notre peu à peu du monde, notre relation avec le monde et l'autre est, avant tout, un contact. Or c'est précisément ce contact entre deux chairs qui rend possible toute une communication primaire avant qu'un mot puisse casser ce silence qui lie moi-autrui-monde. Au sein de cet échange primordial il nous reste à savoir comment nous pourrions comprendre ce système d'intersubjectivité comme une façon d'habiter le monde et le commencement de tout notre système de valeurs, soit culturelles, soit politiques.

On ne parle plus d'un fondement antérieur capable d'assurer la moralité ou bien le monde historique, mais d'une opération continuelle du sens planté sur la propre façon d'être en relation avec le monde et l'autre, ou encore, d'un « nouveau système d'équivalence dont le tableau dit quelque chose, c'est un nouveau système d'équivalences qui exige précisément ce bouleversement-ci, et c'est au nom d'un rapport plus vrai entre les choses que leurs liens ordinaires sont dénoués. Une vision, une action enfin libre décentrent et regroupent les objets du monde chez le peintre, les mots chez le poète »[303].

Cette action libre dont parle Merleau-Ponty est-elle seulement envisagée par les poètes et les peintres ? Ou pouvons-nous comprendre ce bouleversement de sens au nom d'une vérité comme horizon d'une éthique ? Quels sont les enjeux de la vie en commun portée par cette notion d'intersubjectivité dévoilée par ces textes picturaux ? Évidemment, il ne s'agit pas de comprendre une normativité de l'action humaine, mais de saisir ce qui nous rassure lors d'une relation d'homme à l'homme. C'est dans ce lien de la visibilité que notre corps existe et comme tel, il est condamné à la signification et cette vision dont parle Merleau-Ponty nous amène à voir ce corps comme une existence qui est en processus de construction de sa propre signification et non plus comme un corps déjà marqué par tout un rapport de vérité constituée. Il y a ici un autre principe d'organisation du sens qui est fait au-delà du langage de signes constitué et préétabli, le corps en tant que moyen d'expression de cette existence ne peut pas être compris sans évoquer ce mouvement continu de production de sens, soit parce qu'on veut « toujours signifier » soit du fait qu'on est d'emblée condamné à avoir un sens comme le gay, le

302. S, p. 69.
303. S, p. 70.

noir, la pute, l'immigrant, signes sanglants qui annulent toutes les possibilités de faire de la vie l'expression d'une vie unique.

Selon Merleau-Ponty, la peinture moderne nous révèle ce « principe unique qui affecte chaque moyen d'expression d'une certaine valeur d'emploi »[304], alors, ce principe « unique » peut bien être appliqué, lorsqu'il s'agit de comprendre cet autre qui partage le monde avec moi parce que, comme moi, il cherche aussi son sens unique, c'est-à-dire, sa façon d'être. Par conséquent, on voit bien qu'il existe plutôt une tension dans cette affaire, lorsqu'il s'agit d'une contradiction interne d'un « Principe » dont la prétention est toujours d'une universalité cependant, il s'agit d'un principe au singulier. Ainsi, on a un essai philosophique qui veut articuler au sein « de la logique allusive du monde perçu » cette apparente contradiction d'un principe qui soit tout à la fois universel et unique. C'est la vérité comme une cohésion d'une peinture avec elle-même, la présence en elle d'un principe qui affecte chaque moyen d'expression d'une certaine valeur d'emploi.

> Simplement le « aller plus loin » de Van Gogh au moment où il peint les Corbeaux n'indique plus quelque réalité vers laquelle il faudrait marcher, mais ce qu'il reste à faire pour restituer la rencontre du regard avec les choses qui le sollicitent, de celui qui a à être avec ce qui est.[305]

Il y a un sens optimiste de la vie chez Merleau-Ponty à mesure qu'il conçoit cet effort d'aller plus loin qui poussé Van Gogh à s'exprimer. Cet optimisme n'est pas la négation de la douleur ou de la souffrance, mais d'une vibration continuelle en tant que structure même de la vie. On comprend que dès qu'il existe cette sorte de communication muette qui nous invite à une expression, la vie est bien là en pleine réalisation. On pourrait bien comprendre par-là le sens négatif comme une balise pour cette éthique attachée aux enjeux de la relation non représentative entre les hommes comme ce qui assure une vibration entre eux. Cela n'exclut pas la douleur, ni n'efface toutes les difficultés issues de nos rapports humains, alors que Merleau-Ponty comprend cette vie comme « la tâche infinie de reconstituer la rencontre du regard avec les choses qui le sollicitent » ; comme si ces mots du philosophe n'étaient pas suffisamment beaux, il ajoute, « qui a à être ce qui est ». Ce monde au dehors de moi, y compris l'autre, m'incite à exprimer ce que je suis, en plus d'être ce que je peux devenir, car, dans le carrefour de la perception comme organisation de nos rapports, on est toujours plongé dans la tâche inachevée de reconstitution du sens.

C'est ainsi que l'on comprendre la radicalité du vécu comme la notion de « Surrexistence » imputée à Bachelard au sens où il n'est permis à personne de réaliser une réduction de l'autre, lorsqu'il vit dans cet ouragan du visible. Néanmoins, la vérité en peinture est comme une vérité de l'intersubjectivité qui nous offre les traces d'une conduite de la vie en commun. Alors, l'art, dans ce cas-là, la peinture, elle qui n'évoque

---

304. S, p. 71.
305. *Ibid*.

que l'un de nos sens pour provoquer l'existence dans ce qu'elle a de puissance productrice de sens, ne peut être considéré comme une chose refroidie, inerte, sans vie, réduite à une interprétation ou à une expressivité subjective du génie, si l'on veut, l'art n'est pas un objet parce qu'il affecte tout un état de l'être, de notre être et comme tel est « surrexistence ». Pourtant, si cette réflexion qui porte sur la peinture nous dit quelque chose de notre façon de vivre en commun, la loi de notre convivialité commune pourrait-elle être l'expression d'une *surrexistence* ? S'agirait-il d'une loi capable d'amener notre existence à une puissance d'elle-même et à une production continuelle de sens dans le monde ? Elle ne sera plus le signe de l'interdiction, mais le vrai sens du signe parce qu'elle envisage la provocation de la production de vie, donnée comme une vie créatrice ; « la peinture moderne, comme en général la pensée moderne, nous oblige à admettre une vérité qui ne ressemble pas aux choses, qui soit sans modèle extérieur, sans instruments d'expression prédestinés, et qui soit cependant vérité »[306]. L'enseignement de la peinture moderne peut-il consister à manifester une loi générale de la vie en commun ? Comment pourrions-nous articuler le singulier de chaque geste de notre vie au tissu universel de la vie commune ?

6) Le commerce entre vérité et coexistence

Le problème de la vérité coexiste avec celui de la notion d'être humain au sens où une théorie de la vérité est aussi une sorte d'anthropologie, et par conséquent une spéculation sur la manière commune d'habiter le monde. Une vérité se joint à une anthropologie qui organise un sens éthique de la vie en commun, parce que la vérité elle-même renferme toujours une communication capable de se faire entendre. Alors, en s'appuyant sur des analyses de la « transformation du monde en peinture » Merleau-Ponty rediscute des notions, telles que celles de vérité, d'anthropologie, d'intersubjectivité. Ce processus de passage du monde vu à la création d'un tableau, d'une œuvre, d'un livre ou même d'une action vers l'autre est analysé par le philosophe au contact le plus primaire avec le monde, car, selon lui,

> Le peintre au contact de son monde, peut-être trouvera-t-on moins énigmatique la métamorphose qui, à travers lui, transforme le monde en peinture, celle qui, de ses débuts à sa maturité, le change en lui-même et enfin celle qui, à chaque génération, donne à certaines œuvres du passé un sens dont on ne s'était pas perçu. [307]

Il y a une banalité de la vie perceptive, une précarité refusée par celui qui prend la téléologie pour une fin et juge le peintre par rapport à la finalité de son processus créatif. On en revient ici à une discussion sur la théologie qui éclaire tout un cheminement au sujet duquel le peintre n'en sait pas davantage. Merleau-Ponty trouve alors l'universalité du geste dans la plus fine singularité de l'artiste au moment du contact de son regard avec le monde. C'est cette communication muette qui pose nombre de

306. S, p. 72.
307. *Ibid*.

problèmes au sujet connaissant de la philosophie. La transformation du monde en peinture est aussi la transformation du peintre en corps opérant dans le monde, une co-transformation, capable de le voir et de créer une nouveauté de sens dans l'histoire commune des hommes, la culture. Le processus de création d'une œuvre est lié aux actes mêmes de création du peintre étant donné ce qu'il est, parce qu'il naît avec son œuvre et de celle-ci. Pourtant, l'œuvre et la vie du peintre ne se réduisent pas l'une dans l'autre. Elles ont l'une et l'autre leurs propres mécanismes de création de sens par leurs agencements internes.

Merleau-Ponty va plus loin dans sa critique de la téléologie lorsqu'il admet qu'afin de bien comprendre l'homme, il faut avoir renoncé à la notion de surhomme. C'est alors l'expérience de l'être humain qui doit être en mesure de rejoindre l'expression de l'autre. Or, la compréhension de ce que l'autre fait n'est pas adressée à mon jugement, mais constitue un appel à ma propre humanité, dans le cadre d'un abandon du surhomme ou encore d'un surhumain. Ainsi, comme il l'explique,

> Il faut qu'après avoir compris qu'il n'y a pas de surhommes, aucun homme qui n'ait à vivre une vie d'homme, et que le secret de la femme aimée, de l'écrivain ou du peintre n'est pas dans quelque au-delà de sa vie empirique, mais si mêlée à ses médiocres expériences, si pudiquement confondue avec sa perception du monde qu'il ne saurait être question de le rencontrer à part, face à face.[308]

Une fois de plus, Merleau-Ponty reproche à Malraux d'avoir, dans son analyse de la peinture, envisagé cette dernière de façon différente de son travail en tant qu'écrivain. Etant donné qu'il est écrivain, par conséquent, il a l'expérience d'un « non-savoir » préalable à l'acte d'écrire en lui-même et il rencontrera le lecteur à la fin de son œuvre. Un tel acte engage toute une expérience corporelle y compris celle qui est traversée par autrui et le monde et pas seulement une activité causale d'une pensée déjà bien construite. C'est-à-dire qu'il s'agit d'un acte *en acte, en mouvement,* et non du dédoublement immobile d'une subjectivité dans le monde.

Chez Merleau-Ponty, la perception de l'être joue le rôle de jointure de cette transfiguration du monde en peinture et le peintre réalise cette opération de transformation du monde en plein contact avec le monde ; ainsi, le génie de Malraux devient, chez Merleau-Ponty, un homme plongé dans la banalité du quotidien, parce que

> Le peintre lui-même est un homme au travail qui retrouve chaque matin dans la figure des choses la même interrogation, le même appel auquel il n'a jamais fini de répondre. (…). Mais tant qu'il peint, c'est toujours à propos des choses visibles, ou s'il est ou de- vient aveugle, à propos de ce monde irrécusable auquel il accède par d'autres sens et dont il parle en termes de voyant. Et c'est pourquoi son travail, obscur pour lui- même, est cependant guidé et orienté[309].

Il y a un retour du banal de la vie corporelle du peintre dans le monde qui est structuré par la visibilité et non plus par la conscience constituante lors de son travail. L'éloge envers le banal du visible est justement le refus de la conscience d'être artiste,

---

308. S, p. 72.
309. S, p. 73.

le rejet d'une subjectivité constituante abdiquant le corps. Selon Merleau-Ponty, c'est dans le travail silencieux de son corps que son expression d'artiste s'accomplit avec l'acte de la perception.

En tant qu'artiste, il est engagé dans le visible, notamment par sa façon d'articuler au cœur du visible sa propre voix et cela n'est pas par une conscience du soi-artiste qui s'adresse au monde et sait ce qu'il doit faire. L'artiste se fait avec et de sa peinture, c'est-à-dire avec son geste et non comme une cause de son action de peintre. Il n'y a pas d'artiste sans son travail gestuel dans le monde, par conséquent le moindre acte de la peinture entraîne tout l'être même de l'artiste, ce qu'il est et ce qu'il peut être. Il ne s'agit plus d'une action déterminée vers la fin précise de la « bonne action » en peinture ni d'une action déréglée, sans aucune loi, ni précision, mais dès qu'il a un visible à voir, un point d'appui sur le monde, il s'agit d'un acte d'expression provoqué par la propre « figure des choses », du fait que cette action est toujours réalisée à propos du monde que le peintre peint. On voit qu'il existe ici une intersection entre le geste, la vision et le mouvement, ce qui engendre une sorte de naissance ou même un surgissement de ce que « je suis » au sein de mon travail dans le monde et traversé par la relation avec l'autre. Il s'agit alors de comprendre ce lien intersubjectif qui favorise chez le peintre le surgissement de sa propre peinture autrement que par la subjectivité « parce que la distinction n'a pas de sens, ce qui est de lui et ce qui est des choses, ce que le nouvel ouvrage ajoute aux anciens, ce qu'il a pris aux autres et ce qui est sien »[310].

Il est possible de constater que le geste créatif, son pouvoir d'expression, s'articule dans une profonde communion entre ce qu'il est et ce qu'il voit, étant donné la difficulté de savoir « ce qui est de lui et ce qui est des choses »[311], ensuite, il nous montre qu'un ouvrage, une fois réalisé, est condamné à une histoire significative au sens où il fait partie d'une tradition qu'il rejoint grâce à son nouvel agencement de sens. Puis le philosophe efface le sens unique d'une chose créée, car il précise que l'on ne sait jamais « ce qu'il a pris aux autres et ce qui est sien »[312] dans le passage cité précédemment. Afin de décrire cette belle liaison productrice de nouveaux sens, « l'opération expressive » qui n'est jamais prisonnière de la subjectivité, il parle alors d'une « *éternité provisoire* »[313] non comme d'une « création absolue dans une solitude »[314], mais en tant que résultat d'une « réponse à ce que le monde, le passé, les œuvres faites demandaient, accomplissement, fraternité »[315]. En tant qu'acte singulier et provisoire, cette « éternité provisoire » « ne pourrait jamais cesser d'avoir été et donc d'être universellement »[316].

---

310. *Ibid*.
311. *Ibid*.
312. *Ibid*.
313. *Ibid*.
314. *Ibid*.
315. *Ibid*..
316. S, p. 74.

Il nous semble que l'articulation des universaux avec le singulier opérée par le geste expressif du peintre s'accomplit durant le temps compris comme fondement de l'action elle-même. Merleau-Ponty se réfère à Husserl en employant le terme *Stiftung* pour parler de la « fondation ou (de l')établissement » de l'opération expressive, étant donné « la fécondité illimitée de chaque présent qui, justement parce qu'il est singulier et qu'il passe, ne pourra jamais cesser d'avoir été et donc d'être universellement »[317], le temps ici n'est alors pas ce temps chronologique du déroulement linéaire des événements, mais un temps fondateur, une temporalité originelle, un temps de la naissance d'un sens. On constate presque la présence d'une notion sacrée de l'emploi du temps non dans sa circularité, mais dans le sens d'une rupture par rapport à une continuité. Dans ce cas, l'œuvre fait irruption et jaillit dans l'écoulement du temps. Etant donné qu'elle continue à faire valoir les choses, cette irruption dans le continu de la culture, est susceptible de nous éloigner de ce qui fut l'origine de cette irruption comme un acte nouveau dans le présent. La tradition composée par tout le passé de la peinture qui est livrée au peintre, « le pouvoir d'oublier les origines »[318], car, comme le dit Husserl, elle assure cette continuité gestuelle de naissance permanente du signe, capable de donner au passé une nouvelle vie, en étant d'ailleurs « une forme noble de la mémoire »[319].

Selon Merleau-Ponty, Malraux se trompe lorsqu'il aborde l'unité de la peinture suivant les modèles de la « comédie de l'esprit », conception selon laquelle la peinture prend conscience, rétrospectivement, d'elle-même, lorsqu'elle est rassemblée par un musée imaginaire, ou alors par une historicité continuelle, étant donné le dépassement d'un passé vers un avenir alors qu' « ici et là, il ne s'agit pas d'une somme finie de signes, mais d'un champ ouvert ou d'un nouvel organe de la culture humaine »[320]. Autrement dit, c'est l'organisation temporelle des œuvres qui leur donne le sens de ce que le peintre a fait sans le savoir. Or, il existe une conscience temporelle au-delà de l'action du peintre, raison que Merleau-Ponty refuse à partir de l'argument que la peinture « marquait déjà dans les choses la trace d'une élaboration humaine »[321] elle aussi temporelle. Il y a une trace humaine qui est différente de toutes les autres traces qui marquent une élaboration humaine dans le développement même de la peinture. Ainsi, il n'y a aucune raison de penser, comme le fait Malraux, qu'il faut opérer un rassemblement historique afin de comprendre le sens du pictural. Il y a dans la trace picturale un geste profond d'humanité, car «les données de notre temps, dépassaient elles aussi les productions antérieures vers un avenir que nous sommes et en ce sens appelaient parmi d'autres la métamorphose que nous leur imposons »[322]. On peut comprendre ce passage en affirmant qu'un geste en appelle d'autres parce que ce geste

317. *Ibid*.
318. *Ibid*.
319. *Ibid*.
320. *Ibid*.
321. *Ibid*.
322. *Ibid*.

n'est pas une totalité aboutie et pleine, mais une élaboration qui fait appel à un autre geste lui aussi non abouti.

Alors, c'est à l'intérieur du geste humain que l'on comprend cet univers pictural plutôt que par les significations par lesquelles nous sommes pris en otage, c'est-à-dire qu'on ne le comprend pas par l'histoire de la peinture, mais grâce à ce geste qui s'adresse au monde pour le faire naître sous nos yeux. Merleau-Ponty radicalise cette interdiction de l'histoire de la peinture comme appui pour la compréhension de la peinture elle-même en affirmant qu' « on ne peut plus faire l'inventaire d'une peinture » parce qu'il ne s'agit pas d'un sens défini des signes dont la peinture sera l'expression, mais d'un « champ ouvert ou d'un nouvel organe de la culture humaine »[323]. Il convient d'insister sur cette tentative du philosophe de comprendre les choses par le biais de ce « champ ouvert ». Cette notion n'est pas anodine chez lui, il s'agit d'un concept bien choisi pour désigner ce point qui est tout à la fois la jointure de toutes les choses, mais aussi leurs transcendances au sens où elles sont des « ultra-choses ». Cet organe de la culture humaine par lequel on ne cesse de saisir la définition des choses est en effet une pulsion vitale d'inachèvement dont nous sommes faits, y compris la production culturelle, y compris la peinture elle-même. Ainsi, du fait que ce champ dont nous surgissons constitue une autre forme de la constitution humaine, il faut comprendre la vérité autrement, car cet « organe » de sens s'articule au sein d'un autre organe, celui du sensible dont la peinture fait l'expérience.

Le geste du peintre est provoqué par ce qu'il faut peindre, une fois qu'il est né dans le monde visible il rejoint ce champ ouvert de la signification. Il existe une sorte de croisement permanent entre l'engagement croisé dans le monde sensible et dans l'expression. Cependant, il y a aussi un autre croisement que la peinture nous dévoile, celui du temps présent qui rejoint le passé et l'avenir de la peinture. Alors, l'acte de peindre au présent engendre une blessure, tout comme un bistouri, en ouvrant, il peut déchirer l'organe du visible par de nouvelles connexions de sens et rendre même plus visible ce visible, c'est-à-dire qu'elle s'ouvre dans le tissu pictural pour que le peintre contemporain puisse par l'acte même de peindre rejoindre tout ce qui fut la peinture. Merleau-Ponty se demande, en effet, « Peut-on nier qu'en peignant tel fragment de tableau ce peintre classique ait inventé déjà le geste même de ce moderne ?»[324]. La rupture créative du premier geste en peinture ne cesse de provoquer d'autres gestes de création et de ce fait, de rupture. Alors, si selon Malraux, il faut faire se rejoindre les différences par le biais d'une temporalité construite en tant qu'histoire de la peinture, chez Merleau-Ponty cette temporalité est un dépassement continuel du passé et une provocation de l'avenir dans le geste même de peintre.

---

323. *Ibid*.
324. *Ibid*.

Il s'agit alors d'une « tâche unique » au sein de laquelle la différence est articulée dans ce que le philosophe appelle des « champs ouverts » ou encore « un *organe* de la culture humaine » et non par un classement chronologique établi par la conscience du temps. Il existe donc un territoire ouvert dans lequel la différence entre Delacroix et Ingres s'exprime parce qu'ils sont traversés par une temporalité située dans un horizon commun, ici celui de la peinture. Il dit que « la rêverie par laquelle chaque temps, comme disait Aron, se cherche des ancêtres n'est cependant possible que parce que tous les temps appartiennent à un même univers », en outre, il affirme que « tous les temps » appartiennent à un « même univers »[325], c'est-à-dire que les temps, au pluriel, ne sont pas des notions abstraites ou simplement une expression subjective reconstituée au musée, mais des temporalités entremêlées à l'action commune, à la tâche de la peinture. Il y a un horizon commun par lequel les temps se rejoignent et en ce sens, Merleau-Ponty ne sépare pas le temps de l'espace, mais la création de l'un et l'ouverture de l'autre. La peinture fonde un univers de création et par conséquent, instaure une temporalité qui rejoindra toute l'autre peinture à un même univers. Ainsi, « le classique et le moderne appartiennent à l'univers de la peinture conçu comme une seule tâche depuis les premiers dessins sur la paroi des cavernes jusqu'à notre peinture "consciente" »[326].

L'inauguration de la peinture est inauguration à la fois d'un geste nouveau et d'une nouvelle temporalité. Elle fait irruption dans la répétition du temps d'une nouvelle temporalité dans laquelle toutes les peintures seront comprises. Tout acte en peinture va rejoindre ce premier acte. On voit apparaître ici un sens radical de l'inauguration, de la création comprise non seulement par le sens créé, mais aussi d'une création d'une manière d'être, d'une façon de se mettre en relation avec quelqu'un d'autre et d'une forme de recréation du monde parce qu'en créant la peinture, on introduit dans le visible une nouvelle figure sur laquelle il faut porter de nouveaux regards pour la saisir. C'est dans le creux de l'inachèvement du monde et de l'homme que le premier peintre jaillit pour inaugurer une nouvelle manière d'être.

Merleau-Ponty essaie de trouver l'unité du travail en peinture, malgré toutes les différences établies par les styles propres à chaque époque. Il cherche ce sens de l'unité, pourtant, il ne le fait pas dans le rapport du signe avec ce que la peinture exprime, comme s'il existait un signe avant même l'action de peindre, ni par le biais de la culture qui, à travers une époque, a suivi la mode de son temps, ni par une temporalité abstraite. Il parle d'une tâche unique (de création) qui relie les premiers travaux des cavernes aux derniers gestes du peintre moderne, au lieu d'envisager une totalité qui permette de bien expliquer le sens universel de la peinture. Il y a dans ses analyses du pictural un évident refus de la totalisation en guise de moyen de compréhension de nos rapports,

325. *Ibid*.
326. *Ibid*.

notamment un rejet de la représentation. Ce refus implique une quête d'autres points d'appui de la vie en commun pour qu'elle ait au moins une forme et un sens d'unité, sinon elle sera condamnée au nihilisme sans fécondité créative ou à un fondement totalitaire.

Alors, l'unité n'est pas seulement dans le musée comme une organisation créative des travaux picturaux, mais elle naît dans « cette tâche unique qui se propose à tous les peintres »[327]. Il y a un monde qui se propose au peintre, si on veut, un monde qui invite l'homme à le compléter et en outre, qui nous rend accessibles à un geste commun en nous offrant un sens d'unité. C'est dans le geste inachevé du peintre en tant qu'action provoquée par l'inachèvement du sensible que l'on trouve l'unité et la vérité recherchées par le philosophe. La vérité n'est plus de l'ordre de l'entendement dans un rapport sujet-objet entre les hommes et le monde, mais, est un acte commun de perpétuelle naissance parce que « le schéma corporel est puissance de varier un certain principe sans connaissance expresse de ce principe »[328].

Selon Merleau-Ponty, « le classique et le moderne appartiennent à l'univers de la peinture conçu comme une seule tâche depuis les premiers dessins sur la paroi des cavernes jusqu'à notre peinture « consciente » »[329] et non à une construction temporelle comme celle du musée où les peintures sont considérées comme opposées, alors que, d'après lui, la différence n'est pas aussi marquante que cette tâche permanente consistant à peindre le monde. Il existe dans cette « tâche » une continuation qui est de l'ordre de la transfiguration, alors que le peintre est déjà dans une préfiguration. En utilisant les notions de transfiguration et de préfiguration, le philosophe noue l'activité même de l'action qui, d'un côté, est traversée par des sens établis comme ceux donnés par le passé ou par la culture en général, de l'autre il fait irruption au sein de ce qui est préfiguré pour le transfigurer. Il explique que, si la peinture consciente reprend une autre expérience picturale différente de celle-ci,

> c'est sans doute qu'elle les *transfigur*e, mais c'est aussi qu'ils la *préfigurent*, qu'ils ont du moins quelque chose à lui dire, et que leurs artistes, croyant continuer des terreurs primitives ou celles de l'Asie et de l'Égypte, *inauguraient secrètement une autre histoire* qui est encore la nôtre et qui nous les rend présents, *tandis que les empires et les croyances* auxquels ils pensaient *appartenir* ont depuis longtemps disparu [330].

Si l'on prend au sérieux ce sens de l'appartenance évoqué par Merleau-Ponty, on voit bien qu'il ne s'agit pas de la création d'une morale commune, ni d'une valeur commune organisée par des « croyances » ou par des institutions de pouvoir qui sont capables de nous donner un sens d'identité, mais il nous semble que le philosophe radicalise notre appartenance à un schéma corporel, par cette tâche unique, et si on veut,

---

327. S, p. 75.
328. MSME, p. 204.
329. S, p. 75.
330. *Ibid*.

une appartenance à la chair comme fond de ce que nous faisons. Autrement dit, il n'existe pas d'appartenance préétablie, même s'il y en a dans un sens de préfiguration, raison pour laquelle la transfiguration, de soi, de la culture, est un processus qui se trouve être l'inverse de l'entendement en tant que dichotomie sujet-objet, puisque cette transfiguration est de l'ordre d'un changement de fond de notre existence dans la mesure où elle s'accomplit au sein de notre schéma corporel comme un croisement entre les vivants et le monde, entre la chair de l'homme et celle du monde.

L'intérêt envers un monde à peindre nous révèle une constitution intersubjective entre les vivants et le monde, dans la mesure où ce rapport s'établit plutôt par l'engagement mêlant le corps au monde que par l'entendement, la peinture est la vérité de cette façon d'être dans le monde et non la représentation de ce que l'on voit par la pensée, ou par l'esprit. Par ailleurs, il y a dans cet engagement une vibration continuelle dans laquelle nous sommes transcendance, au sens d'une « ultra chose ».

Cependant, c'est dans l'acte du peintre, qui est quant à lui une intercorporéité entre les vivants et le monde, que Merleau-Ponty rejoint l'univers du pictural. Ce geste si banal fait se rompre la notion de temporalité selon la chronologie établie par le musée qui veut tout réunir et nous place au sein d'une autre temporalité, moins construite que celle du musée puisqu'elle est inaugurée par cette tâche à laquelle nous avons accès grâce au geste du peintre. Voici la façon dont Merleau-Ponty explique ce processus :

> Il y a donc deux historicités, l'une ironique ou même dérisoire, et faite de contresens, parce que chaque temps lutte contre les autres comme contre des étrangers en leur imposant ses soucis, ses perspectives. Elle est oubli plutôt que mémoire, elle est morcellement, ignorance, extériorité. Mais l'autre, sans laquelle la première serait impossible, est constituée et reconstituée de proche en proche par l'*intérêt* qui nous porte vers ce qui n'est pas nous, par cette vie que le passé, dans un échange continu, nous apporte et trouve en nous, et qu'il continue de mener dans chaque peintre qui ranime, reprend et relance à chaque œuvre nouvelle l'entreprise entière de la peinture.[331]

Il nous rappelle ainsi l'existence d'une temporalité faite de « proche en proche », au sein de la relation entre les vivants, qui est de plus constituée par « l'intérêt qui nous porte vers ce qui n'est pas nous », il faut bien remarquer que le philosophe parle non plus d'un homme intéressé, ou bien d'une conscience adressée au monde, mais « d'un intérêt qui nous porte », en outre, il y a quelque chose dans ce rapport qui n'est pas nous, et qui pourtant nous pousse et nous incite à nous intéresser à « ce qui n'est pas nous ». Ce passage dévoile le fait que nous ne regardons jamais le monde d'une manière neutre, ni désintéressée. Au contraire, il existe un intérêt pour ce qui n'est pas nous qui blesse cette subjectivité sans courbes dont le mouvement se caractérise par un aller-retour vers le monde, alors que, selon ce passage, on voit qu'il existe un perpétuel mouvement de provocation, « dans un échange continu, chaque peintre qui ranime, reprend et relance à chaque œuvre nouvelle l'entreprise de la peinture »[332].

---

331. *Ibid*.
332. *Ibid*.

Au moment de peindre, le peintre se relance, comme dans un processus de reprise de l'animation d'un mouvement vital et pas seulement d'une action adressée à quelqu'un d'autre, il ressurgit à chaque acte en peinture. Le geste pictural est d'un bout à l'autre la survie du peintre, car il peint pour animer le monde et se réanimer lui-même. Au fur et à mesure qu'il fait voir le monde, il se donne à voir dans le monde et montre « que ces feux se répondent l'un à l'autre dans la nuit »[333]. Merleau-Ponty va plus loin dans sa configuration du temps en disant que ce mouvement du peintre a un double rapport à la temporalité, consistant à reprendre le passé et relancer l'avenir. C'est-à-dire que toute la temporalité du geste animé et animant par l'intérêt envers ce qui n'est pas nous reprend un sens établi pour *reconfigurer*, au fil du temps, ce sens qui sera toujours présentifié, telle est toute l'entreprise de la peinture, qui se fait dans l'acte même de peindre. Il s'agit là d'une tentative continuelle de faire achever ce qui résiste à l'acte en tant qu'inachèvement. Il y a un monde à peindre, il y a des choses à voir, il y a des choses à faire voir.

Ainsi, la constitution du visible s'articule à une autre constitution, celle du peintre au sens où la relation monde-peintre est un rapport entre deux ultra choses, la profondeur du monde de l'artiste et la profondeur du monde, il existe par-là un sens de l'homme consistant à se refaire continuellement et d'un monde devant se faire voir par la peinture. Le mythe de l'artiste génie qui sait tout s'écroule et exige de nous que nous trouvions une autre manière de mener la construction de la subjectivité ; cette dernière ne passe plus par le noyau dur de la conscience, mais par un rapport capable d'organiser la perméabilité du corps et du monde qui traverse les actions.

Dans ce cadre, ni l'artiste ni le monde ne sont des totalités, pas plus que la somme de ces deux parties ne fait une chose complète et totale, comme l'affirmait Merleau-Ponty par la bouche de Valéry, lorsqu'il disait du prêtre « qu'il mène une vie double et que la moitié de son pain est consacrée ». Ainsi, de même que la moitié du pain est consacrée, aussi bien l'homme que le monde ne sont qu'à moitié complets.

Le découpage de cette réalité est le plus grand signe de la violence, car, par la totalité de l'un on écrase la fragilité de l'autre alors qu'il faut qu'il existe un ballet dont la chorégraphie est celle de l'inachèvement, parce que le consentement à cet inachèvement rend le peintre capable de voir les manifestations historiques auxquelles il est mêlé, c'est-à-dire que la reconnaissance est un acte secondaire dans ce processus. Il faut être tout d'abord une non-totalité et puis «manifester des filiations ou des parentés que le peintre peut bien reconnaître si seulement il consent à ne pas se prendre pour Dieu et à ne pas vénérer comme unique chaque geste de son pinceau »[334]. L'on sort de la notion selon laquelle l'homme est la mesure de toutes les choses pour comprendre la vérité de la mesure de l'homme.

---

333. *Ibid*.
334. *Ibid*.

Le style du peintre ne se fait que par une institution de sens qui assure par l'histoire l'authenticité unique d'une manière d'être, c'est-à-dire, une condition par laquelle ce nom de Vermeer devient une cohérence au-delà des discordances, « ce qu'il signifie » « vraiment dans la dynamique des rapports humains »[335]. Ce passage du peintre à la vie humaine en général nous permet de penser qu'il ne s'agit pas ici d'une théorie du pictural à proprement parler, mais d'une façon de comprendre comment nous pouvons penser ce qui fait naître le sens de notre vie. C'est dans l'humanité de Vermeer que Merleau-Ponty trouve le peintre dans la mesure où être peintre ne peut pas signifier que l'on pratique une activité magique sans connexion à ce qui structure sa vie. C'est cette institution qui permet à Vermeer et à nous-mêmes d'acquérir « une structure, un style, un sens contre lesquels ne peuvent prévaloir, s'il en est, les détails discordants arrachés à son pinceau par la fatigue, la circonstance ou l'imitation de soi-même »[336].C'est dans ce courant apparemment contradictoire de la « dynamique des rapports humains » que le style de Vermeer prend sa modulation de l'être et on peut donc parler d'une « certaine parole dans le discours de la peinture ». À l'horizon commun de la peinture, il y a un langage unique capable de tisser dans son présent un tissu du passé de l'avenir du pictural. L'histoire n'est donc pas celle chronologique du musée, mais celle en cours lorsque Vermeer peint sans bien comprendre ce que tout cela va donner, il parvient, néanmoins, à organiser un sens et à parler dans cet univers du pictural avec sa propre voix. Il ne s'agit plus seulement d'une lecture du passé pictural, mais d'une façon d'être dans cette histoire commune inaugurée par l'acte du premier peintre qui continue à rejoindre tous ceux qui font ce geste. C'est une actualisation prolongée par le geste même de la peinture puisqu'il s'agit d' « une certaine parole dans le discours de la peinture, qui éveille des échos vers le passé et vers l'avenir dans la mesure où elle ne le cherche pas, c'est qu'il se relie à toutes les autres tentatives dans la mesure même où il s'occupe résolument de son monde »[337]. On est relié par un universel commun lorsque l'on cherche à se lancer dans l'acte qui rejoint celui de nos aînés et non au sein d'une histoire qui nous dépasse et explicite ce que nous sommes par l'organisation du temps chronologique. C'est dans l'acte présent que nous fondons notre histoire par ce que nous nous faisons nous-mêmes au moment de la création du geste.

Merleau-Ponty critique la fonction du musée au sens où il réalise une mauvaise transformation de l'homme qui peint dans son quotidien en en faisant un artiste éloigné de la vie dans laquelle il est plongé et qui est travaillée par la perception. Il opère un passage de l'homme commun en artiste, ou même en héros qui doit être admiré, alors que toutes ses « œuvres » sont des essais. Dans ce cadre, Merleau-Ponty fait un grand éloge de la banalité de la vie, ou même de la simplicité des gestes qui ne sont pas aboutis ni bien définis avant l'exposition. Le musée, de même que la bibliothèque, nous

335. S, p. 77.
336. *Ibid*.
337. *Ibid*.

renvoie l'image d'un homme complet, fermé, qui a tout fait pour réussir à communiquer son message alors qu'il n'y a pas de message avant sa création et en effet, ni après, dès lors qu'elle restera toujours une évocation de la faiblesse du rapport entre les hommes, dès lors que le signe naît dans cet écart de la relation. C'est pour cette raison qu'il faut aller au Musée comme « les peintres y vont, dans la joie sobre du travail » et non comme nous y allons en éprouvant une révérence presque magique envers une œuvre qui est en effet un essai d'une vie, une construction jamais aboutie. Ainsi, il y a une critique de notre manière de concevoir le travail, non seulement celui artistique, mais aussi celui qui émane du geste de notre corps, dans la mesure où nous le concevons comme une réalisation établie par la conscience active, alors qu'il évoque plutôt une manière d'être dans le monde, un effort d'organisation du sens au-delà de la constitution du sens. Il s'agit pourtant d'une vérité plus profonde que celle préétablie par l'histoire de la peinture, ou par la culture dont nous faisons partie. Il s'agit alors de notre enracinement corporel dans le monde, y compris dans autrui. On ne cherche plus de mythes sur lesquels modeler notre vie en y faisant des références analytiques et aveugles, mais on participe à une profonde communion lors d'une visite au Musée parce que l'on participe tous à un même effort, celui de nous faire et nous comprendre en tant que perpétuelle création où le travail de l'autre ouvre de nouvelles manières d'être dans le monde et par conséquent, nous rend visibles ce monde et nous-mêmes. D'ailleurs, le rejet de la position intellectualiste démontre le refus de chercher chez ces hommes des majestés et nous montre quel est le véritable engagement, celui d'une vie banale fondée sur l'inachèvement de l'expérience d'être. C'est ainsi que la perception fonde une autre manière de connaître qui refuse la transformation « des tentatives en œuvres »[338].

En outre, l'on voit bien que la fondation du Musée est l'inverse de l'expérience temporelle incarnée dans l'acte perceptif comme acte de naissance, dans la mesure où il établit la temporalité figée de l'horloge, de la séquence, de la chronologie comme celle de l'existence qui fait surgir la différence dans l'art, notamment la différence de vie de ces artistes majestueux alors qu'il existe en effet une historicité différente qui refonde toutes les autres, celle de l'expérience du temps immersif de l'activité de peintre. Cette temporalité évoque alors toute la vie et pas seulement un acte cognitif comme celui que le Musée semble mettre en évidence. Le Musée ajoute un « faux prestige à une vraie valeur en les détachant des hasards au milieu desquels ils sont nés et nous faisant croire que des fatalités guidaient la main des artistes toujours »[339]. Le point central de la critique de Merleau-Ponty envers cette transformation que le musée opère apparaît quand il dit en rappelant Sartre que le « musée tue la véhémence de la peinture comme la bibliothèque - disait Sartre - transforme en 'messages' des écrits qui ont été d'abord les gestes d'un homme »[340].

---

338. S, p. 78.
339. *Ibid*.
340. *Ibid*.

A plusieurs reprises, Merleau-Ponty passe de la discussion du peintre à celle de la notion d'homme, d'une ampleur majeure. On soutient ici l'analyse selon laquelle ce texte porte indirectement sur une notion d'humanité, notamment qu'à partir de la vérité dont il parle en peinture, il construit une vraie théorie de l'intersubjectivité. Ce propos rejoint celui du philosophe, car il utilise la référence de l'homme derrière celle du peintre, ou même de l'écrivain parfois. En parlant du peintre, Merleau-Ponty dévoile toute une conception de sa propre anthropologie en cours. Le refus d'une théorie de la représentation pour comprendre l'acte de création dans le monde l'amène à mettre de côté sa propre théorie de la connaissance dans la mesure où il faut établir une notion capable de jouer avec le corps. De ce fait, savoir ce que fait le peintre revient aussi à savoir ce qui nous fait, autrement dit, qui nous sommes. Évidemment, il prendrait soin de nuancer quelques petits détails par rapport à l'utilisation d'un instrument quand il s'agit de l'art, mais au fond, la peinture acquiert dans ce texte un statut de langage qui permet le propre surgissement de l'homme non plus par des voies cognitives, mais intersubjectives ou même intercorporelles. On est en face d'un texte essentiel pour comprendre ce surgissement de l'homme dans la mesure où l'on comprend l'activité du peintre.

L'homme n'est pas l'expression de la gloire que l'on voit dans le musée ou dans la bibliothèque, car ils ont transformé en objet fétiche ce qui fut les incertitudes de la vie et le moteur de leur travail. Alors, « le style en chaque peintre vivait comme la pulsation de son cœur, et ce style le rendait justement capable de reconnaître tout autre effort que le sien - le Musée convertit cette historicité secrète, pudique, non délibérée, involontaire, vivante enfin, en histoire officielle et pompeuse »[341].

En ce sens, le Musée est le temple de l'humanité dépourvue de chair, d'une manière d'être, de sa vérité première, celle de la banalité perceptive qui nous fait assumer le risque et les échecs de l'existence. Il est alors le temple d'une historicité glorieuse dans laquelle l'homme est ce qu'il n'est jamais, une totalité finie. Merleau-Ponty pousse plus loin ce remplacement d'une temporalité réelle par une temporalité fictive en parlant « *d'une historicité de la mort* »[342] ; quand l'homme cesse de provoquer ce qu'il est en tant que création continuelle, c'est-à-dire que lorsqu'il devient une constitution de sens établie par « l'historicité de la mort », c'est la mort de ce qu'est l'homme. L'historicité de la mort est établie par le temps fictif, ce qui est transitoire, présent continu, échanges dans une histoire complète et aboutie. Elle nous remplace, dans une certaine mesure ce que nous sommes, une construction continuelle. La *définition* de ce que nous sommes ne peut jamais être substituée par ce qui nous fait, une existence d'un bout à l'autre croisée par le monde et par autrui. Dans le musée, l'humain devient alors statique comme le mur du musée où se trouve organisée l'expression *constituée* de l'art mort,

341. S, p. 79.
342. *Ibid*.

car elle nie cet anonymat banal dont le peintre surgit pour nous faire voir ce qui transite en lui. Toute la vivacité du milieu dont le tableau a émergé est effacée par le temps chronologique du musée, par des catégories artistiques, historiques. Le travail du peintre ne consiste pas en une représentation du monde ou de ce qu'il voit, mais est la création continuelle d'un langage établi comme un outil de rapport. Il ne s'agit pas de parler d'une fonction de l'art dans un sens étroit d'utilité, mais d'une fonction, presque d'un rituel de naissance, et d'une connaissance perpétuelle aussitôt effacée par les parois du Musée.

Contrairement à cette historicité de la mort, sans la vibration du vécu, Merleau-Ponty affirme *une historicité de la vie*, au-dessus du prestige de la vie de l'artiste construite par le Musée, il y a « la vie de l'homme », cette vie banale, presque anonyme, qui ne cesse de chercher sa propre transfiguration. Il dit de cette dernière : « dont il n'offre que l'image déchue : (qu'elle est) celle qui habite le peintre au travail, quand il noue d'un seul geste la tradition qu'il reprend et la tradition qu'il fonde, celle qui le rejoint d'un coup à tout ce qui ne s'est jamais peint dans le monde, sans qu'il ait à quitter sa place, son temps, son travail béni et maudit, et qui réconcilie les peintures en tant que chacune exprime l'existence entière, en tant qu'elles sont toutes réussies - au lieu de les réconcilier en tant qu'elles sont toutes finies et comme autant de gestes vains »[343]. Le mot déchu s'avère important pour comprendre que, chez Merleau-Ponty, la vie c'est cette chute par terre comme une vraie « kénose », si profonde qu'aucune chute ne soit en dehors de l'humanité, en d'autres termes, un acte n'est jamais une action qui représente la pensée, mais qui rejoint tout ce lien que nous sommes. Le primat perceptif organise et rejoint par la faiblesse du discontinu, du non-sens, un sens unique capable de nous rendre perçus comme unité. Il y a donc une historicité qui n'est pas prisonnière du signe, mais source de création dans la cartographie du geste esthésiologique du peintre.

La question « qu'est-ce que je vois ? » ne cherche pas seulement à répondre par le biais d'une description dont le sujet est le principal narrateur, mais représente une profonde plongée dans le visible pour trouver comment le visible nous rend visibles. Cette question nous place alors dans le visible non comme des spectateurs contemplatifs, mais comme des visibilités interrogatives, traversées par le visible et faites du visible, d'ailleurs des visibilités capables de comprendre la façon dont le visible rejoint l'être pour nous donner une texture visible du visible-même. Il s'agit alors d'une compréhension horizontale pour voir la naissance de cette couleur bleue de la mer. Il faut voir non seulement la couleur bleue, mais aussi toutes les conditions qui la font, en d'autres termes, interroger pour voir ce qui n'est pas visible, non parce qu'il est caché, mais du fait que dans le visible il rend cohérente cette couleur de la mer. Alors, il s'agit de voir le visible comme une chaîne latérale porteuse d'un arrangement

343. *Ibid*.

qui nous fait voir ceci ou cela. L'œil s'adresse à cette ruche du visible pour voir le bleu en train de se faire, la couleur à côté du bleu de la mer est une partie constitutive du bleu analysé, car elle fait de ce bleu sa spécificité, en effet, « c'est au monde, à l'eau de la mer qu'il redemandait le secret de l'eau des Lavandières et le passage de l'une à l'autre, il ouvrait pour ceux qui, avec lui, étaient pris dans le monde »[344].

Le monde qui rend possible la rencontre entre l'hôtelier et Renoir est ce même monde qui fait la disjonction de la vision de chacun, ce puisque le monde soutient aussi leurs intérêts. L'hôtelier avec le tableau sur la mer, alors que Renoir cherche dans la mer le bleu des *Lavandières*. Le monde assure une rencontre au-delà d'une rencontre des idées et concordances mutuelles. Il leur offre un terroir muet où le conflit s'établit. C'est encore du monde et vers le monde dont on parle. Renoir poursuit son interrogation adressée au monde et « il aurait eu tort de lui demander des conseils et de tâcher de lui plaire », car la logique de Renoir n'est pas la même que celle de l'hôtelier et par conséquent, ce n'est pas par l'explication qu'ils se relient, pourtant, ils se croisent dans le monde et Renoir « peignait, il interrogeait le visible et faisait du visible »[345] et non une représentation du visible, c'est-à-dire qu'ils amènent une communication plus profonde que celle des accords idéaux dès lors qu'il ne s'agit pas de « parler leur langage, mais de les exprimer en s'exprimant »[346], de faire surgir dans le visible ce qui n'est pas immédiatement visible. Il nous semble que Merleau-Ponty nous fait voir l'existence d'un accord plus profond que celui du goût ou de l'explication, d'un accord d'implication mutuelle entre l'homme et le monde réalisé par le tissu du visible qui nous traverse au-delà de la communication verbale, c'est-à-dire qu'avant même de dire, on a déjà une communication non significative soutenue par le monde visible qui englobe toute une corporéité communicative et pas seulement le rapport entre les signes.

Il y a une vision commune dès qu'il s'agit du monde partagé par le monde qui nous soutient tous. En ce sens, avoir un langage commun pour q pouvoir communiquer sera déjà avoir beaucoup de ressemblances pour se comprendre dans une logique qui n'est pas celle du visible où le langage est établi par un savoir voir plutôt que par un savoir bien dire. Ce monde commun est dévoilé par une opération distincte de celle de l'entendement où le découpage en sujet-objet s'avère inévitable, car « il n'était pas question de parler leur langage, mais de les exprimer en s'exprimant »[347]. Comment pouvons-nous nous comprendre l'homme en action sans posséder d'outils tels que l'histoire, le langage, le culturel comme points d'appui ?

Il faut donc penser ce passage qui traverse toutes les expériences humaines lors de la construction du soi en tant que point d'agencement d'un sens dans ce tissu du visible, sans passer forcément par les notions totalisantes qui peuvent fausser notre manière de

344. *Ibid*.
345. *Ibid*.
346. *Ibid*.
347. *Ibid*.

voir ce qui émerge juste devant nos yeux. Si on « ne comprend pas » comme l'hôtelier de Cassis ce que Renoir fait pourtant c'est le visible qui rejoint leur vie et Renoir, peignait, interrogeait et faisait du visible, déclare Merleau-Ponty. Il ne s'agit pas d'une construction seulement subjective, mais d'une transmutation dans le visible où le sens fait sa naissance, d'un passage de la constitution du signe à la transmutation de l'expression, d'un rapport issu du cœur perceptif et non de l'entendement. Cependant, il nous semble que Merleau-Ponty approfondit cette construction du personnel en évoquant une sorte de transmutation du soi-même en soi expressive lorsqu'il affirme que « le rapport du peintre à sa propre vie est du même ordre : son style n'est pas le style de sa vie, mais il la tire, lui aussi, vers l'expression »[348], c'est-à-dire que ce qui est le plus personnel chez le peintre ne se fait pas par la technique, ni par l'appréhension des valeurs, ou de signes, mais par une capacité à être ouvert à des existences et à des êtres. Il est donc « proximité vertigineuse, non impalpable, mélange, rapport expressif »[349], mais il est aussi, distance, « ici la distance vient de la chose, justement parce qu'elle me fait vibrer corporellement et m'atteint du dedans, m'obsède, est toujours au-delà de cette vibration qu'elle me communique »[350].

La caractérisation du plus personnel ne sera donc pas faite par une conscience constituée du soi-même, au sens où je sais ce que je suis, mais dans un rapport au sein du rapport de l'être, donc une relation inachevée de sens qui exige une production continuelle du soi-même. Ainsi, si d'un côté, les explications psychanalytiques ont une valeur limitée afin de comprendre le travail de l'artiste, car elles peuvent réduire l'œuvre d'art par l'explication de l'inconscient, d'autre part, elles peuvent nous aider à voir la complexité d'une conscience perceptive qui travaille en ayant un étroit rapport au monde et à l'être où l'histoire personnelle de chacun prend vraiment tout son sens. Il y a un soi de l'artiste qui est vécu et échappe à toute conscience constitutive, y compris celle de Da Vinci, en tant que génie de la liberté et d'un savoir-faire unique. Merleau-Ponty nous démontre par les analyses psychanalytiques une sorte de trahison de l'expression en reliant à l'acte présent un vécu passé et nous oblige à une reconstruction permanente de la vie qui se fait. Il ne s'agit pas d'une réduction de l'œuvre par l'explication psychanalytique, mais juste de montrer qu'il y a un vécu unique de l'artiste et qu' « il a réussi à faire un moyen d'interpréter le monde »[351], y compris quand il échappe à la conscience transparente de l'histoire de l'art.

Ainsi, le philosophe pose une limite à la connaissance de l'œuvre dans la mesure où « la connaissance qu'on peut en prendre ne remplacera jamais l'expérience de l'œuvre elle-même »[352].

---

348. *Ibid*.
349. MSME, p. 56.
350. *Ibid*.
351. S, p. 80.
352. *Ibid*.

On voit un dépassement de ce que l'on peut maîtriser par la technique de la peinture, alors que le vécu conserve sa propre historicité et la dérobe en justifiant un travail silencieux, de là l'expression ancrée dans le corps de l'artiste.

> Si nous nous installons dans le peintre pour assister à ce moment décisif où ce qui lui a été donné de destinée corporelle, d'aventures personnelles ou d'événements historiques cristallise sur « le motif », nous reconnaîtrons que son œuvre, qui n'est jamais un effet, est toujours une réponse à ces données, et que le corps, la vie, les paysages, les écoles, les maîtresses, les créanciers, les polices, les révolutions, qui peuvent étouffer la peinture, sont aussi le *pain dont elle fait son sacrement*. Vivre dans la peinture, c'est encore respirer ce monde - surtout pour celui qui voit dans le monde quelque chose à peindre, et chaque homme est un peu celui-là.[353]

Merleau-Ponty montre que le rapport de la vérité au perçu n'est pas selon le conçu comme un rapport de causalité, mais un rapport d'appel et de réponse dans la mesure où le monde nous invite par nos structures corporelles à être ce que nous sommes. La vérité appartient ainsi à un rapport de vision, d'écoute, d'engagement dans le tissu du sensible plutôt qu'à une exploitation intellectuelle capable de mettre à part tout ce qui n'est pas vrai. En revanche, dans ce rapport existentiel entre les êtres on supporte toujours des nuances de l'imaginaire, de la création, des choses apparemment fausses parce que le monde nous incite à accomplir par l'ébauche de la perception notre vocation à être. Par conséquent, tous ces supports que nous jugeons comme un guide bien défini par la raison sont en effet, aux yeux de Merleau-Ponty, du « pain dont elle fait son sacrement ».

Le sacrement est ici précisément la non-objectivation du monde en chose conçue par la conscience, mais un mystère ouvert capable de provoquer notre existence entière. Le sacrement est l'opposition d'un fétichisme clos donné par le signe, il est rupture avec les relations causales et l'instauration d'une relation plus fine et plus dangereuse que celle de l'intentionnalité phénoménologique, car elle évoque non un mode de connaître, mais une façon d'être dans le monde. Or, on peut bien dire qu'il exige une connaissance au sens plus profond que celle de la relation entre la conscience et le monde, mais un vrai co-naître, une façon d'être ensemble dans chaque partie du monde et de moi-même, tout comme le mystère irréductible à l'objectivation s'avère indispensable pour transformer notre façon de vivre ensemble. Un rapport sacramental de vie n'est pas soutenu par une transcendance cachée derrière notre dos qui fait de nous des marionnettes, mais c'est bien le contraire, en effet, non l'effacement du signe, mais la sagesse selon laquelle aucun signe ne suffit pour expliciter ce qui nous fait comme un être notamment, un co-être.

Dans le croisement entre être et monde, établi par la vie perceptive, la subjectivité interrogative du monde est complètement effacée afin que le soi puisse émerger et être traversé, d'un bout à l'autre, par l'expérience du monde et de l'autre. C'est précisément la limite de la conception selon laquelle l'artiste est un individu qui laisse sa marque

353. S, pp. 80-81.

individuelle partout dont Merleau-Ponty déplore la présence chez Malraux, car cette conception l'oblige à chercher un sens d'unité qui est au-delà de l'expérience vécue, dit-il : « Quand on a enfermé l'art au plus secret de l'individu, la convergence des œuvres ne peut s'expliquer que par quelque destin qui les domine (…). Malraux rencontre donc, au moins à titre de métaphore, l'idée d'une Histoire qui réunit les tentatives les plus distantes, d'une Peinture qui travaille derrière le dos du peintre, d'une Raison dans l'histoire dont il soit l'instrument. Ces monstres hégéliens sont l'antithèse et le complément de son individualisme »[354]. Du point de vue de Merleau-Ponty, l'individu s'individualise dans un processus infini de relation avec tout ce qui n'est pas lui et pourtant le constitue, parce que la théorie de la perception le réinstalle dans le monde visible et retrouve le corps comme expression spontanée. Le corps joue donc un rôle fondamental dans la personnification non plus en tant que support d'une subjectivité, mais comme une première façon d'être, un type de chair, par rapport auquel l'expérience du corps est aussi celle de la subjectivation, y compris celle de l'artiste.

7) La chair : une figure du tissu social

Le corps opère l'intersection du dedans avec le dehors, un véritable mise en relation dont toutes les cultures et systèmes politiques manifesteront les signes parce qu'il est un vrai croisement existentiel entre le moi-autrui et le monde-être. D'ailleurs, Merleau-Ponty cherche dans cette expérience croisée la singularité du style de l'artiste, mais aussi la nôtre pour comprendre cette nouvelle façon de connaître le monde, car le corps n'est pas dans une économie analytique conceptuelle au sein de laquelle le monde et autrui deviennent des extériorités par rapport à moi, mais sont plutôt un mouvement créatif et des proximités vertigineuses entre les choses que l'analyse distincte ignore. Ainsi, le corps est tout à la fois l'universel et le singulier pluriel sans être mis à part du monde et du vécu. Dans ce mouvement de propulsion dans le monde, le corps se stylise au fil de son histoire personnelle. C'est donc dans cette historicité que Merleau-Ponty cherche à comprendre ce style révélé par la loupe et dont la trace est laissée partout.

C'est donc « la main qui porte partout son style, qui est indivis dans le geste »[355]. On voit que le philosophe déplace la question d'une subjectivité qui opère cette précision d'un style par une corporéité active capable de se styliser dans la multitude des gestes, comme si le style comportait une marque plus profonde que celle d'une réalisation unique de la maîtrise d'une technique ; on a pourtant l'impression que cette signalisation par laquelle le style prend son signe le plus élevé s'accomplit dans les conduites du corps, donc dans l'existence corporelle qui n'est pas un automatisme, mais « une puissance générale de formulation motrice capable des transpositions qui font la constance du style »[356].

---

354. S, p. 81.
355. S, p. 82.
356. *Ibid*.

Cette notion de style développée par Merleau-Ponty génère alors l'évocation d'un monde perçu, d'un espace perçu et non d'un monde chose en rapport avec un corps chose, raison pour laquelle le corps vécu est celui d' « une main phénomène et non chose »[357] ; le geste est travaillé par cet espace perçu et non seulement par une subjectivité qui détient le pouvoir de définir ce que « je suis ». Or, le plus personnel se fait au contact plus intime du corps à son insu « travaillant dans le monde humain des choses perçues (…) comme Achille effectue, dans la simplicité d'un pas, une sommation infinie d'espaces et d'instants »[358] ; c'est cette sorte d'accomplissement anonyme réalisé par le corps que Merleau-Ponty qualifie de « grande merveille, dont le mot d'homme ne doit pas nous masquer l'étrangeté »[359] ; dans le discontinu de chaque partie de l'acte le mouvement se tient dans un flux continu assurant une totalité du geste. C'est donc le geste humain qui, malgré la coupure de chaque acte, parvient à tenir visiblement son dessin gestuel. En ce sens, l'homme est celui qui reste dans le ballet avec autrui et le monde en un flux de sens, il fait avec eux une chorégraphie traversée par eux. Son style, ou bien sa propre façon d'être, s'enracine dans l'intersection entre son schéma corporel et celui du monde. Il s'agit d'un ancrage dans le geste e conduite du personnel et le sens de l'unité est fondé par le geste lui-même traversé par autrui et par le monde et non par l'esprit de la peinture.

Nous constatons que Merleau-Ponty enlève, par le biais de la notion de style, une subjectivité reposant sur le « je pense » ou encore sur le « je sens », alors qu'il parle d'une personnification au sein du monde, au sein du croisement moi-autrui-monde comme une manière unique d'être. Or, ce qui existe et nous soutient n'est que ce

> miracle qui commence avec notre vie incarnée, et il n'y a pas lieu d'en chercher l'explication dans quelque Esprit du Monde, qui opérerait en nous sans nous, et percevrait à notre place, au-delà du monde perçu, à l'échelle microscopique. Ici, l'esprit du monde, c'est nous, dès que nous savons *nous mouvoir,* dès que nous savons *regarder*[360].

Il ne s'agit pas là d'une antithèse du rationalisme, mais d' « une nouvelle dimension d'analyse, applicable aussi à l'intériorité de l'entendement »[361], selon Merleau-Ponty, c'est « un » Esprit du monde qui est en réalité un « nous ». Nous voyons qu'il s'agit bel et bien d'un singulier pluriel incarné, de cet Être qui fait la jointure du moi-autrui-monde et non plus la conscience. La capacité à « savoir voir » et « savoir mouvoir » est une façon de concevoir l'entendement qui est en jeu chez lui, donc une sagesse du corps et par le corps dans laquelle le corps n'est pas un objet quelconque de sa propre connaissance, mais celle-ci est issue de lui et par lui. Voici, donc, un corps sage qui se connaît sans avoir besoin de se représenter. Il gère une sagesse muette, sans paroles, ni signification, pourtant une sagesse d'architecture corporelle, « un entrelacs de vision et

357. *Ibid*.
358. *Ibid*.
359. *Ibid*.
360. *Ibid*.
361. MSME, p. 52.

mouvement »[362]. Alors, *savoir voir* et *savoir mouvoir,* telle est la sagesse du corps qui touche directement l'entendement de ce que nous sommes et le monde que nous voyons, nous sommes, par le corps ouvert à autrui et au monde non par leurs valeurs, mais par ce qui nous frappe, leurs apparitions dans le tissu du visible, on est donc dans un « rapport à l'objet qui n'est pas d'abord gnosique »[363].

Si la sagesse est celle du *voir* et du *mouvoir,* il faut que notre attention au monde et aux autres ne soit plus celle de l'entendement du sens, c'est-à-dire, une attention de la signification de la valeur cachée derrière les signes, mais un entendement de l'ordre de l'engagement corporel qui soit capable de saisir une vérité ancrée dans le schéma du corps, d'ailleurs, avec le schéma du monde, c'est-à-dire, une sagesse totalement impliquée dans ce que l'on voit, ou encore une sagesse capable de se mélanger à ce qui nous soutient dans le monde, notamment au visible. C'est une vérité qui est chair.

Merleau-Ponty écrit qu' « il faudrait en particulier revisiter toute notre théorie de la vérité, théorie structurale de la vérité, non indifférente à l'orientation ou au sens suivi, ou l'histoire »[364], qui est pourtant une vérité capable « de saisir l'Esprit à l'état naissant »[365]. Ainsi, l'essence de la chose n'est plus une catégorie de l'entendement, mais la seule condition de naissance de ce que l'on voit, c'est-à-dire, ce dépassement d'une figure visé par son entourage qui nous offre son apparaître. Un visible est transvisible si l'on veut, c'est-à-dire, une visibilité soutenue par d'autres visibilités. Il y a, toujours, une sorte de co-visibilité, dans laquelle la distinction des choses visées n'est pas. Pourtant, ce mélange est habité par une dissociation qui n'est pas de l'ordre épistémologique sujet-objet ; d'ailleurs, c'est une séparation constitutive par l'expérience corporelle que l'on voit de l'intérieur du visible, tandis qu'il est vu. Ainsi, on n'est jamais en « face de », mais on « surgit de », ou bien on « est partie de ».

Une fois que nous sommes au cœur de ce que nous visons, l'essence est donc ultra-chose, cette transcendance horizontale qui nous croise et non une identité forgée par le sujet qui pense. Du coup, le corps établit une relation non identitaire par rapport au monde et à autrui, mais une relation de surgissement commun, car, il est non-réductible à la catégorie de l'objet du monde ou de ce que notre regard vise à saisir. Le regard se tourne vers les conditions d'unité de ce que l'on voit et n'est pas à la recherche de l'essence idéalisée du noyau de ce que l'on vise en regardant. Le regard alors, se soutient par et de l'intérieur de ce qui n'est pas objectivé, mais à condition qu'il y ait une visibilité et par conséquent, à la condition de mon apparence dans le monde, néanmoins il trouve dans le visible même son support. Mon unité est profondément impliquée dans la diversité du visible qui garde ma singularité.

---

362. OE, p. 16.
363. MSME, p. 52.
364. MSME, p. 53.
365. *Ibid*.

Il ne s'agit pas d'un œil ni d'un Esprit quiconque, mais d'un « Esprit qui est nous », dit-il, autrement dit, d'un singulier qui est communion, d'une pluralité singulière. Il s'agit alors d'un « nous » qui n'est pas individualisé ni anonyme non plus, car il est issu au sein du visible, une fois qu'il est corps. Pourtant, il est corps en se faisant corps avec d'autres corps. Leur schéma corporel est impliqué dans un rapport corps à corps. Pour être, il a besoin d'être.

Ainsi, en ce qui concerne la vérité conçue à travers l'expressivité, elle remplace l'observateur du monde par l'habitant du monde. Elle n'est plus celle de l'entendement, du sujet parlant, tel que celui du modèle représentatif de la conscience, un être sans être impliqué, propre et limpide dans le monde, alors que par l'action expressive, l'homme est complice des événements, parce que la logique expressive du corps est l'expérience par excellence de la promiscuité entre visible-invisible, temps-espace, corps-monde, moi-autrui. On vit par l'intermédiaire du corps une co-latéralité avec eux.

Selon Merleau-Ponty, « je regarde le but et je suis aspiré par lui, et l'appareil corporel fait ce qu'il y a à faire pour que je m'y trouve »[366]. Il n'y a pas le monde et autrui devant moi en tant que pure passivité, mais il existe une relation d'empiétement, d'implication qui bouleverse l'activité du sujet vers le monde. Le philosophe dit que ce but m'aspire. Il exerce donc un pouvoir sur le moi, une sorte de fascination capable de faire vibrer mon corps sans sa direction. C'est alors l'intelligence motrice qui réalise ce défi d'y aller.

> Tout se passe à mes yeux dans le monde humain de la perception et du geste, mais mon corps « géographique » ou « physique » obéit aux exigences de ce petit drame qui ne cesse de susciter en lui mille prodiges naturels. Mon regard ver le but a déjà, lui aussi, ses miracles : lui aussi s'installe avec autorité dans l'être et s'y conduit comme en pays conquis.[367]

On perçoit chez Merleau-Ponty une radicalisation de l'implication du schéma corporel dans le schéma du monde. Le corps n'est plus ici le destinataire d'une conscience perceptive, d'une subjectivité, mais un système capable de s'organiser avec le monde, avec autrui. Il s'agit donc d'une existence avec et pas seulement d'une existence du pour cela ou contre celui. Malgré le pour ou le contre, on est par le corps condamné à être avec. L'action, en général, n'est pas une conséquence d'une conscience enquêteuse du monde, mais réalisée dans ce système corporel. Le philosophe explique qu'

> il faut donc reconnaître sous le nom de regard, de main, et en général de corps un système de systèmes voué à l'inspection d'un monde, capable d'enjamber les distances, de percer l'avenir perceptif, de dessiner dans la platitude inconcevable de l'être des creux et reliefs, des distances et des écarts, un sens…[368]

366. S, p. 83.
367. *Ibid*.
368. *Ibid*.

On voit bien que la perception évoque ici le corps en guise de moteur d'une organisation visible du visible lui-même, et par-là un savoir distinct de celui de la conscience investigatrice (il faut reconnaître que le corps perçoit un sens, qu'il comprend d'une façon distincte de celle de l'entendement, car il perçoit dans le perçu tout ce qui fait le perçu. Dans le sens un non-sens, dans le visible un non visible). Le corps complète le monde, pourtant le visible n'est pas de l'ordre de la complétude, mais de l'inachèvement, ce qui génère un mouvement continuel de ces deux schémas et permet à Merleau-Ponty de parler d'une ambiguïté. C'est, en ce sens, quand l'artiste a toujours l'impression d'une non-finitude de son travail, que l'exposition du musée devient fausse, lorsque ce dernier nous présente une œuvre d'art finie. Cette « finitude » apparente est, en effet, l'aboutissement d'un croquis. De ce fait, on aura aussi une notion, par notre manière corporelle d'habiter le monde, une vérité provisoire.

Alors, selon Merleau-Ponty, c'est dans l'économie du corps, qui d'ailleurs « n'est pas ici l'esprit qui relaie le corps et anticipe ce que nous allons voir », que l'on comprend aussi bien l'organisation du soi que la notion de vérité en cours de déploiement. C'est par la synergie du corps que l'on comprend la synergie de l'existence de toutes les choses y compris autrui. L'étroit rapport existant entre mouvement et expression génère les enjeux aussi bien du personnel que du public, en plus de ceux du politique, car c'est par le biais du corps comme terrain de l'existence concrète qu'existe le plus fin tissu du politique. Il est une ouverture à ce qui avec lui fait le visible, à des existants et pas seulement à des valeurs préexistantes.

La reconquête du corps perdu, notamment comme « *res extensa* », est en effet l'entendement qui refuse les mythes fondateurs d'une vérité complète sur autrui, sur le monde. C'est un refus du tout. Le corps apporte un inachèvement aux structures de la connaissance qui ne passent plus par le royaume de la subjectivité. « Quand on a enfermé l'art au plus secret de l'individu, la convergence des œuvres ne peut s'expliquer par quelque destin qui les domine »[369], alors, la poussée de la subjectivité va de pair avec la poussée des explications totalitaires dans une dialectique individualisme-totalité dans laquelle le sujet s'efface. Étrangement, chez Merleau-Ponty, le personnel nous semble être issu du dehors de la subjectivité par une sorte d'anonymat radical établi par le « on » du corps où « l'artiste fait rayonner son style jusqu'aux fibres de la matière qu'il travaille »[370], cette dernière étant tout à la fois la chose et lui-même par l'activité-passivité du corps expressif, car la vie personnelle n'est plus considérée comme la « vie d'une conscience »[371], comme l'explicite si bien Emmanuel de Saint Aubert,

> Le corps humain serait donc toujours plus avancé sur le chemin du sens que l'on veut bien croire, non pas du fait d'une programmation ou d'automatismes qui le dominent, mais par une dynamique

369. S, p. 81.
370. S, p. 83.
371. IP, p. 33.

> d'expression qui l'anime d'emblée, avant le langage, avant l'accès à la représentation.' L'esprit est incroyablement pénétré de sa structure corporelle', parce que le corps, le premier, est incroyablement signifiant. Figure de toutes les figures, le corps humain est aussi le premier à transfigurer dans le même mouvement ; corps et monde se transfigurent mutuellement en se configurant l'un a l'autre, de sorte qu'ils sont symbolique générale' l'un de l'autre. On a toujours remarqué que le geste ou la parole transfiguraient le corps, mais on se contentait de dire qu'il développait ou manifestait une autre puissance, pensée ou âme'. Cette proposition de la Phénoménologie de la Perception indique à quel point sa tentative de penser la généralité du corps s'inscrit au cœur de son projet philosophique. Malgré cet extraordinaire pouvoir de transfiguration qui l'anime, l'homme montre une étrange incapacité à penser celui-ci sans le défigurer, sans refuser au corps sa généralité propre, pourtant, prégnant de toute généralité. Ce faisant, il trahit sa chair tout en l'utilisant : qu'on le veuille ou non, 'on ne pense pas sans le corps transfiguré, porteur, qui est le schéma corporel.[372]

Ainsi, cette *expression primordial*e est constituée de l'humain dont tous les gestes portent cette manière d'être, dont l'action qui travaille une chose n'est pas le déploiement d'une subjectivité dont le style est la marque de l'authenticité de son Ego, mais une sagesse corporelle car « non seulement le corps … déborde sur un monde dont il porte en lui le schéma : il le possède à distance plutôt qu'il n'en est possédé »[373]. Le philosophe poursuit en explicitant un tel processus dans ce beau passage,

> À plus forte raison le geste d'expression, qui se charge de dessiner lui-même et de faire paraître au-dehors ce qu'il vise, récupère-t-il le monde. Mais déjà, avec notre premier geste orienté, les rapports infinis de quelqu'un avec sa situation avaient envahi notre médiocre planète et ouvert à notre conduite un champ inépuisable [374].

L'expérience corporelle transforme donc le monde en une expérience inépuisable de sens, car le propre du corps est d'échapper au réductionnisme de la raison analytique. Ainsi, nous disons qu'il se comprend autrement qu'analytiquement, ce que l'expression primordiale essaie de montrer. Merleau-Ponty essaie de saisir le rapport existant entre l'unité d'un style humain et l'unité dans le contexte de la culture. Comment est possible cette relation entre l'esthésiologie gestuelle et les explications culturelles de la peinture ?

Il nous semble que le philosophe refuse des explications « culturelles » pour que l'on puisse comprendre le geste en réalisant une torsion où le geste devient le fondateur de l'histoire et non le contraire. L'histoire n'explique pas la peinture, mais le geste du peintre est responsable de la fondation d'une histoire en peinture, car il rassemble tous ceux qui ont osé peindre dans une même tâche. Le style, en tant que marque à l'intérieur de la structure corporelle, rend possible la compréhension de la « présence du style dans des miniatures que personne n'avait jamais vues, et en un sens, jamais faites »[375], ainsi, il n'existe pas une cause, ou une « Raison dans l'histoire » pour comprendre ce qui motive les artistes et qui permettrait de bien comprendre leurs influences.

---

372. Emmanuel de Saint Aubert, *Être et chair I*, *op. cit.*, pp. 108-109.
373. S, p. 83.
374. *Ibid.*
375. *Ibid.*

La question consiste à savoir « pourquoi des cultures si différentes s'engagent dans la même tâche »[376], c'est-à-dire que Merleau-Ponty tourne son regard vers la naissance du geste comme fondateur de la signification, si on veut, vers la peinture comme un geste du langage et pas uniquement en tant que message. Le philosophe n'exclut pas cette possibilité communicative de la peinture, mais il atteste d'une communication antérieure à celle donnée par les signes, notamment l'articulation gestuelle du peintre et du monde comme un savoir-faire muet. Dans le cadre de l'inauguration d'une communication originale, le peintre participe d'une universalité qui traverse toutes les expériences culturelles. L'acte de peintre est le dessin d'une esthésiologie corporelle qui rejoint tout à la fois l'universel de l'acte et l'unique du geste. Merleau-Ponty n'admet pas que le monde de la culture ou du sens soit un ordre original de l'avènement qui s'impose à la structure corporelle, car le geste humain est une perpétuelle naissance et non « l'événement fermé sur sa différence et une fois pour toutes révolu »[377]. Le corps ne peut pas être un dépositaire de la culture, pourtant on ne peut pas nier qu'il soit influençable, néanmoins, il faut comprendre que cette influence n'est pas exercée par un « Esprit de la Peinture », mais s'explique par le fait qu'au-delà de son existence primordiale, le geste est un producteur de sens au sein du monde, un créateur dans la culture. Ainsi, « une peinture conservée et transmise développe dans ses héritiers une *puissance de suscitation* qui est sans proportion avec ce qu'elle est, non seulement comme morceau d'une signification définie »[378].

Il est intéressant de voir la façon dont Merleau-Ponty comprend l'influence d'un peintre sur un autre. Il l'instaure dans une relation horizontale et comme un moteur de production d'un nouveau sens capable de susciter chez autrui une puissance créative. Il garde alors un sens vivant de la peinture dans la mesure où elle fait vibrer l'autre peintre. Il y a un sens profond de l'inspiration du fait que la peinture conservée est une parole vivante du monde et non un rassemblement de signes fermés. En un certain sens alors, tout ce qui est produit par un geste humain affecte doublement l'autre geste humain, dans ses productions de sens et dans l'acte créatif du geste lui-même. La création d'un geste nouveau dans le monde est tout à la fois l'introduction de la discontinuité dans le rythme du corps produit par le corps d'autrui et une irruption nouvelle dans l'ordre de la culture, car « la création de la culture est sans efficacité si elle ne trouve un véhicule dans les circonstances extérieures »[379]. Autrement dit, la création d'un visible pénètre la visibilité de celui qui le regarde et le provoque. Nous sommes alors traversés par le geste d'autrui et en ce sens, il n'existe pas de distance totale, ni de résistance totale, mais une communication provocatrice qui, dans le bon sens de la vie, peut être comprise comme une puissance de suscitation parce que « cet

376. *Ibid*.
377. *Ibid*.
378. S, p. 85.
379. *Ibid*.

excès de l'œuvre sur les intentions délibérées l'insère dans une multitude de rapports dont la petite histoire de la peinture et même la psychologie du peintre ne portent que quelques reflets, comme le geste du corps vers le monde l'introduit dans un ordre de relations que la physiologie et la biologie pures ne soupçonnent pas »[380].

On voit que le corps est la source active de la culture et du style de chacun. C'est aussi lui qui fait la jointure entre le continu et le discontinu, entre l'universel et le singulier. La garantie de l'unité est donnée par le corps qui perçoit, par la vie corporelle en tant que lien perceptif avec les autres et le monde et non par une pensée analytique qui les refuse pour trouver la garantie de l'unité du côté de l'esprit, de l'histoire ou même de la culture.

> Malgré la diversité de ses parties, qui le rend fragile et vulnérable, le corps est capable de se ressembler en un geste qui domine pour un temps leur dispersion et impose son monogramme à tout ce qu'il fait. C'est de la même manière que, par-delà les distances de l'espace et du temps, on peut parler d'une unité du style humain qui rassemble les gestes de tous les peintres en une seule tentative, leurs productions en une seule histoire cumulative, en un seul art.[381]

La justification d'un « Esprit en Peinture » vient du fait que la pensée analytique, en brisant la transition perceptive, établit, d'un moment à l'autre, une logique de coupure entre l'intérieur et l'extérieur, individu et culture et cherche à reconstruire cette unité du dehors. En outre, Merleau-Ponty donne les précisions suivantes à propos de cette pensée analytique : « après tout, dit-elle, il n'y a que des œuvres, qui par elles-mêmes sont lettre morte, et des individus qui leur donnent librement un sens. D'où vient donc que des œuvres se ressemblent, que des individus se comprennent ? C'est alors que l'on introduit l'Esprit de la Peinture »[382]. Il nous semble clair que la division opérée par l'entendement analytique nous force à accepter des raisons extérieures à l'expérience vécue, en faisant du corps un genre de producteur du sens établi par ce mythe de la culture, ou par celui de l'histoire, alors que Merleau-Ponty établit dans l'acte perceptif une sorte de connaissance co-latérale du geste en tant que tel et celui qui produit un sens. Cet acte est donc lié à la structure corporelle qui transborde le rapport analytique du sujet-objet et nous amène à

> reconnaître comme un fait dernier l'enjambement du divers par l'existence et en particulier la possession corporelle de l'espace, et que notre corps, en tant qu'il vit se fait geste, ne s'appuie que sur son effort pour être au monde, tient debout parce que son penchant est vers le haut, que ses champs perceptifs le tirent vers cette position risquée, et ne saurait d'un esprit séparé ce pouvoir - de même l'histoire de la peinture qui court d'une œuvre à une autre sur elle-même et n'est portée que par la cariatide de nos efforts qui convergent du seul fait qu'ils sont efforts d'expression [383].

Le philosophe nous montre que la perception n'est pas un fait isolé de l'histoire et de la culture et que, lorsqu'on les prend non plus comme un objet isolé de

---

380. *Ibid*.
381. S, pp. 85-86.
382. *Ibid*.
383. S, p. 86.

l'entendement situé devant nous, mais liés au fait que l'histoire et la culture se croisent dans notre existence mondaine, puisque nous sommes aussi bien des êtres temporels que des êtres créateurs de sens dans cette expérience du temps, notamment, nous sommes historiques et culturels, retrouver ce geste originaire dont il parle revient à retrouver une tout autre conception de l'histoire et de la culture. Le geste en vient à être une valeur historique au sens où il n'est jamais sédimenté ni le résultat d'une histoire mythique par le bien de laquelle tout s'explique. Ainsi, « l'avènement est une promesse de l'événement »[384].

8) La plasticité de la chair : l'épreuve de l'universel

Chez Merleau-Ponty, l'universel passe nécessairement par le corps alors qu'il est aussi le plus singulier de chacun. Ce passage d'un universel à un singulier n'est pas la domination de l'un sur le multiple comme celle de l'histoire de la peinture, mais l'articulation opérée par la moindre perception amplifiée en peinture et en art, c'est-à-dire que nos rapports à l'histoire et à la culture s'entraînent lorsqu'un geste se réalise. Bien que ce mouvement soit celui de quelqu'un qui est entièrement singulier, il demeure cependant un mouvement dans l'universel, car il participe d'un schéma corporel qui lui échappe. Le débordement de ce schéma corporel n'est pas celui du sujet qui ne sait guère ce qu'il fait, il n'est en effet pas si conscient de l'ensemble du mouvement, mais le débordement est lié à l'empiètement du monde qui le renverse et ce mouvement actif devient aussi passif. Le schéma du monde opère sur le schéma corporel par le biais d'une force capable de le soutenir. Alors, ce qui tient le corps n'est plus un sujet structurant de son propre corps, mais un monde hanté par des querelles du corps. Le monde invite le corps à se mettre en marche, à se mettre debout. Mais, si, d'un côté, le monde soutient ce mouvement, de l'autre, il l'offre cet écart entre un pas et l'autre. Le monde offre son être blessé et lacunaire pour que l'homme s'anime vers l'être.[385] En ce sens, l'on conçoit la force empruntée par Merleau-Ponty pour concevoir une relation entre l'universel et le singulier qui ne soit pas une pure extériorité comme celles de la philosophie de la division. Ainsi, la notion d'expression devient alors une tentative de fonder une seule histoire « comme la prise de notre corps sur tout objet possible »[386].

La question consiste donc à savoir comment nous pouvons avoir une transcendance qui ne soit pas verticale, car cela fait au moins vingt ans que l'Occident a renoncé à

---

384. S, p. 87.

385. « Notion de schéma corporel
Notre corps (différent) objet (avec des caractères distinctifs et 'lacunes')
1 son insertion dans l'espace n'est pas celle d'un objet
3 son unité n'est pas celle d'une somme de parties (membre fantôme)
2 son unité intersensorielle n'est pas celle d'un objet
4 il a puissance de s'incorporer tout ce qui sert à son action il est dynamique (schéma corporel et tonus)
5 schéma corporel et mon extérieur (Expérience de Schilder, illusion d'Aristote et japonaise)
Donc, il est schéma du sens : 1) système, ici absolu, non chose dans l'espace ou contenu ; 3) totalité qui prescrit leur sens aux parties ; 2) système d'équivalences intersensorielles immédiates ; 4) rapport à un espace avec lui, qu'il fréquente. » (MSME, pp. 128-129).

386. S, p. 87.

penser la transcendance vers le haut, néanmoins il n'a pas renoncé à la remplacer par d'autres conceptions, car « cette histoire-idole sécularise une conception rudimentaire de Dieu »[387]. Il fallait alors trouver une transcendance qui renonce vraiment à ce qui est élevé pour croiser l'horizon des êtres vivants et capables d'assurer leur place dans le mouvement même de la vie. Cette notion horizontale de la transcendance est liée au fait que toutes les choses sont des *ultra-choses*, non parce qu'elles ont une essence insaisissable, mais du fait que la coexistence de chaque chose faite singularise la chose, car elle est une figure sur un fond dans la mesure où tout est une ouverture à ce qu'il n'est pas et néanmoins, cet « ailleurs » est constitutif de ce que l'on voit. Le visible assure par la coexistence des choses leur singularité. On voit par cette notion l'une des figures importées pour comprendre l'inachèvement de l'expérience humaine. Nous sommes ancrés dans ce terroir toujours inépuisable du sensible. Or, Merleau-Ponty assure autrement la transcendance que la tradition métaphysique a attribuée à l'intérieur du rapport de connaissance du monde, alors que, selon lui, elle est une expérience humaine plus profonde que l'intérêt de la conscience pour le monde.

Le christianisme est un exemple de cette transcendance sans principes, mais diffusée à travers toute l'horizontalité du monde. Le philosophe rappelle qu'ainsi, dans l'expérience de l'Incarnation de Jésus-Christ, il existe un changement de la conception même de Dieu, dans la mesure où il n'est plus un principe suprême, un type de cause dont la vie humaine serait le reflet dans ses effets, mais une marque dans l'humanité qui vit cette divinité d'un bout à l'autre de la vie. Dans l'Incarnation de Jésus, l'homme fait l'expérience de la divinité qui joue avec lui et en ce sens, elle est aussi liée à l'humanité tandis que l'homme est lié à lui. C'est un lien plus profond que celui de la relation causale qui est établi, notamment celui de la dépendance mutuelle. Merleau-Ponty explicite ce point de vue dans ce beau passage où il dit qu'après le Christ, « la transcendance ne surplombe plus l'homme : il en devient étrangement le porteur privilégié »[388]. Ainsi, de même que l'humanité est habitée par Jésus, la transcendance habite l'homme et ses relations.

Lorsqu'il affirme que par l'Incarnation de Jésus-Christ, ce Dieu fait homme devient dépendant de l'humanité, il ose radicaliser l'humanité du Dieu chrétien en touchant à ce qui est le centre de l'expérience chrétienne, notamment à l'Incarnation. Cependant, selon une tradition théologique (parmi d'autres), Dieu ne peut dépendre de personne, au fond l'universel ne peut pas être déterminé ou encore limité. Or, comment peut précisément être dépendant du contingent, du faible, du singulier, celui qui est l'universel, la puissance, le moteur immobile d'où tout vient ? Il s'agit là d'une affirmation radicale de Merleau-Ponty pour dire qu'il n'existe pas d'universel en-soi et pour refuser un être qui s'impose face à l'homme comme non-être, en tant que totalité

387. S, p. 88.
388. *Ibid*.

qui ne touche pas l'homme et qui, par ailleurs, voulait s'imposer comme un paradigme de la réalité humaine, soit Dieu dans le christianisme, soit la conscience de l'histoire chez Hegel. L'Incarnation du Christ nous pousse à repenser l'Universel comme un Universel de contact. En revanche, cette pensée de l'infini doit payer le prix du fait qu'il s'agit d'une pensée finie et restructurer le contact entre ces deux éléments apparemment non irréconciliables, étant donné le risque d'effacement de l'un dans l'autre. Alors, pour être en mesure d'accueillir ce « tout » Dieu, l'homme ne peut pas être un rien, une pure négativité puisqu'il s'annule au moment d'être touché par ce qu'il n'est pas. La force positive de Dieu peut l'annuler en tant que négativité. Il peut devenir dieu donc non humain.

Cette rencontre entre une totalité, comme celle du divin, et l'homme, exige une souplesse de la part de ce dernier. Il faut qu'il soit déjà en quelque sorte capable d'accueillir celui qui vient de l'autre ordre, universel, vers lui. En ce qui concerne l'être-total, en tant que totalité, Dieu doit expérimenter la singularité d'être-homme. L'être de dieu n'est pas un Autre être-total parce qu'il porte déjà une trace de l'être humain vers lequel il se dirige.

En suivant la réflexion de Merleau-Ponty, nous constatons qu'il y a donc une blessure dans l'Être par laquelle l'homme devient présent en Être et que l'Être est porteur de quelque chose de l'humanité. Il y a un Être humain et un Humain-être. Selon l'exemple du philosophe, après l'Incarnation de Jésus, Dieu n'est plus le totalement Autre de l'homme, mais un Autre qui porte en lui-même quelque chose de l'autre homme, notamment l'expérience de l'homme Jésus. Néanmoins, il demeure Dieu.

Bref, l'être humain n'est pas un pur rien et l'être n'est pas une totalité non plus. Si tel est le cas, la relation ne sera possible que par la négation mutuelle. Merleau-Ponty nous démontre ce passage de l'un dans l'autre en faisant sa propre lecture du christianisme et de la Philosophie du Droit de Hegel. Il croit que par-là il justifie cette notion de transcendance verticale qui ne s'oppose pas à une immanence du corps et du monde ni ne les annule par une chose supérieure à eux. Ces contacts ne transforment pas l'un en l'autre, car il existe une résistance à cette transformation. Dieu reste Dieu alors qu'il est blessé par l'humanité et l'homme demeure l'homme alors qu'il a des traces du divin. Si l'homme est pure négativité, il n'est plus l'homme au contact avec l'être. Il se détruit pour être ce qu'il n'est pas.

Merleau-Ponty commente la théorie de la violence et de l'État chez Hegel à sa manière, en mettant en évidence ce qu'il veut démontrer comme l'*action expressive,* en tant qu'action non centralisée dont le passage de l'intérieur à l'extérieur n'est pas aussi limité et clair que l'affirmation de l'intellectualisme. Selon Merleau-Ponty, Hegel lui-même, dans son œuvre *Principes de la philosophie du droit*, refuse le jugement de l'action aussi bien par ses effets que par ses intentions ; il dit :

> Ce qu'il a en vue, lui, c'est le moment où l'intérieur se fait extérieur, le virage ou le virement par lequel nous passons en autrui et dans le monde comme le monde et autrui en nous, en d'autres termes l'action. Par l'action, je me fais responsable de tout, j'accepte le secours comme la trahison des hasards extérieurs, « la transformation de la nécessité en contingence et inversement ».[389]

Ainsi, chez Descartes l'action est instable et n'aboutit jamais comme une action pleine et parfaite. Chez Hegel, par l'action, « je me fais responsable de tout, j'accepte le secours comme la trahison des hasards extérieurs, 'la transformation de la nécessité en contingence et inversement »[390], on prend aveuglément une responsabilité dont tout le risque n'est pas mesuré au préalable où, « le risque de vivre est déjà accepter le risque d'infamie avec la chance de gloire »[391] et par-là, Hegel établit un jugement de la « tentative, de l'entreprise, ou de l'œuvre - non de l'intention seule ou des conséquences seules, mais l'emploi que nous avons fait de notre bonne volonté, de la manière dont nous avons évalué la situation de fait. Ce qui juge un homme, ce n'est pas l'intention et ce n'est pas le fait, c'est ce qui a ou non fait passer des valeurs dans les faits »[392]. Chez Hegel, l'histoire n'est pas close, mais est une ouverture du présent à un avenir inconnu. Elle est ainsi, une histoire « féconde »[393], car elle dessine un avenir. Merleau-Ponty, au fond, se demande comment il peut faire passer les principes par les choses, ou bien comment comprendre le fondement de l'action au cœur de l'existence, sans jamais y renoncer.

Ce passage d'un principe, donc de l'universel qui traverse le contingent, le singulier, est ce qu'il qualifie de transcendance verticale dont la critique en fonction d'une pensée dialectique a été capitale car, selon Merleau-Ponty, elle est « une puissance de mensonge et d'échec »[394] parce que, dit-il, « c'était, Hegel le dit à peu près, *une marche qui crée elle-même son cours et retourne en soi- même*, - un mouvement donc sans autre guide que sa propre initiative et qui pourtant ne s'échappe pas hors de lui-même, se recoupe et se confirme de loin en loin». Fait incroyable, celui qui est anti-existentialiste aux yeux de Kierkegaard, fournit à Merleau-Ponty les images de l'expression. Il continue en disant que « c'était donc ce que nous appelons, d'un autre nom, le phénomène d'expression, qui se reprend et se relance par un mystère de rationalité »[395].

Or il n'existe pas de rapport entre expression et exprimé dans le sens dont il parle, mais un pouvoir de se maintenir en marche, c'est-à-dire, de suivre un rythme sans noyau, mais tout à fait capable d'exprimer une cohésion productrice de mouvement. La marche nous lance vers un horizon exigeant que chaque pas soit fait l'un après l'autre en se reprenant et se relançant dans le provisoire du rythme qui constitue le chemin parcouru en récréant une histoire. L'expression, comme ce fait qui « se reprend et se

389. S, p. 90.
390. *Ibid*.
391. *Ibid*.
392. *Ibid*.
393. *Ibid*.
394. *Ibid*.
395. *Ibid*.

relance par un mystère de rationalité », n'a pas ici de caractère de rationalité selon le sens du « je pense » rationaliste et divisé, mais constitue un savoir s'équilibrer, se faire voir comme une signification unique qui entretient par ce déclenchement d'une mise en route une liaison sans guide avec ce sol et ce monde de choses perçues. La marche est ainsi l'aventure du risque de celui qui se lance pour avoir un soutien de ce qui n'est pas lui, une communication non verbale avec autrui et le monde. En ce sens, marcher est, tout d'abord, être debout porté par un sol et par une lacune qui nous offre la place pour que l'on puisse se lever. Il faut, donc, s'élancer vers cette transcendance horizontale et se confier non seulement à l'horizon visé, mais surtout faire confiance à ce sol du monde qui soutient les pieds et nous fournit le substrat permettant d'avancer. Ce mouvement, qui n'est pas la dialectique, exige une rupture du soi et du pour-soi dans la mesure où « dans le moment de l'expression, l'autre à qui je m'adresse et moi qui m'exprime sommes liés *sans concession* »[396].

Ce lien n'est plus celui de la « conscience de », il ne s'agit guère d'un rapport d'entendement entre sujets et objet, mais d'une relation entre êtres existants, ce qui fait de cette relation un rapport beaucoup plus étroit que celui de la philosophie classique comprise comme un rapport de connaissance. Ce lien existentiel est, en premier lieu, un rapport corporel au monde, puis il s'organise comme expression, à partir de cette couche si fine et centrifuge de la perception qui est d'ailleurs capable d'organiser la profusion des perspectives du perçu en une cohésion de sens. Il nous tient dans une manière unique de viser l'être. Pourtant, il ne s'agit pas d'une cohésion dénuée de forme et simplement basée sur une identité individuelle comme les notions classiques de vérités en tant que représentation. Au contraire, ce lien est un refus de l'identité qui organise l'existence dans l'instabilité de la relation expressive. Cette opération existentielle exige alors plutôt la donation du soi que la compréhension du soi, elle oblige à faire confiance à ce tissu porteur de la cohésion *sans concession* où nous surgissons. Ainsi, le « je suis » n'est pas localisé devant un pour-soi, car « on ne remarque pas assez qu'autrui ne se présente jamais en face »[397], mais il ne se comprend que dans ce bal existentiel, comme l'explique Merleau-Ponty,

> Les autres tels qu'ils sont (ou tels qu'ils seront) ne sont pas seuls juges de ce que je fais : si je voulais me nier à leur profit, je les nierais aussi comme « Moi » ; ils valent exactement ce que je vaux, et tous les pouvoirs que je leur donne, je me les donne du même coup. Je me soumets au jugement d'un autre qui soit lui-même digne de ce que j'ai tenté, c'est-à-dire en fin de compte, d'un pair choisi par moi-même.[398]

On voit bien qu'il y a une interdépendance de forces dans l'ordre de l'existence alors que dans le cadre du capitalisme une vie vaut plus que d'autres, car sa valeur dépend de sa capacité à consommer. Ainsi, nous pouvons refuser le droit du sol à des immigrants,

---

396. S, p. 92.
397. PM, p. 185.
398. S, p. 92.

bien que ce sol soit construit par leurs peines, sous un prétexte économique on affirme que ce corps noir ou non européen vaut bien moins. Merleau-Ponty n'est pas indifférent à ces questions et ne fait pas de distinction du social au détriment de l'existentiel, dans la mesure où l'expression rejoint la culture par l'inscription de cette couche sédimentée dans laquelle nous naissons. Les questions de la valeur d'une vie par rapport à une autre s'établissent par un refus d'insertion à la vie elle-même au profit d'une ouverture première aux valeurs, économiques, morales, religieuses, etc. L'acte expressif n'est pas l'ouverture à l'essence, mais à « la modulation d'une certaine dimension »[399].

Le jugement fait par l'histoire n'est pas celui d'une conscience qui sait la vérité, celui d'une morale qui définit les cadres de l'existence, mais de l'histoire en tant qu' « inscription et accumulation », qui garde ce que nous avons fait « de plus vrai et de plus valable ». Le jugement de l'histoire portera sur l'institution que nous avons vécue étant donné notre singularité, en d'autres termes, sur ce que nous avons gardé comme un sens unique qui nous ouvre au monde. C'est ainsi que notre grande prose du monde marquera notre histoire, notre temporisation sera alors « l'art de capter un sens qui n'avait jamais été objectivé jusque-là »[400] et pas seulement nos grands actes héroïques. Introduire un nouveau sens dans le monde revient à créer une force percutante dans la société.

L'illusion objectiviste est bien installée en nous. Nous sommes convaincus que l'acte d'exprimer, dans sa forme normale ou fondamentale, consiste, étant donné sa signification, à construire un système de signes tel qu'à chaque élément du signifié corresponde un élément du signifiant, c'est-à-dire à représenter la chose et à établir un système de vérité qui s'articule en réduisant l'existence humaine. C'est avec ce postulat que nous commençons l'examen des formes d'expression les plus elliptiques - par exemple les expressions enfantines.

III. Voir : le pari ontologique

1) Les risques d'un rationalisme aveugle

En suivant le cheminement de la réflexion de Merleau-Ponty, l'on peut constater que c'est précisément dans *L'Œil et l'Esprit* de 1960, que son ontologie est la plus présente, et nous l'articulons ici à la crise du sujet individuel qui affecte directement les rapports de pouvoir de notre société. D'autre part, nous voudrions démontrer que sa force ontologique réside dans le fait qu'il s'agit d'une résistance à la politique de l'individu moderne, au sein du royaume de la rationalité qui constitue le sens de la vie et que, par ailleurs, cette ontologie est aussi le rejet du mythe du héros politique qui veut se projeter comme un modèle de vie en commun, ce qui déchire l'idée centrale d'un tissu social en

399. Cf. MSME, p. 56.
400. PM p. IV.

tant qu'adhésion. Ainsi, nous souhaiterions faire ressortir l'aspect politique de la vie en commun de l'ontologie, faire partie d'une communauté plus ample que le moi n'est une évidence apodictique pour le simple fait que nous vivons ensemble. Cette expérience consistant à appartenir à une ample communauté qui sert de décor à toute action humaine est un enjeu de l'existence qui affecte et exige un long travail de l'intelligence pour comprendre l'Être qui nous engage entre nous. C'est alors ainsi que cette ontologie nous aide à voir l'éthique indirecte du philosophe de la perception. *L'Œil et l'Esprit* constitue à ce propos un texte de première importance.

Nous commencerons donc par examiner l'épigraphe qui, d'un côté, rappelle Cézanne et, de l'autre, préfigure l'ontologie examinée dans cette étude. Merleau-Ponty y affirme en effet : « ce que j'essaie de vous traduire est plus mystérieux, s'enchevêtre aux racines mêmes de l'être, à la source impalpable des sensations ». De la bouche du peintre, Merleau-Ponty nous livre un récit de son propre projet philosophique, ontologie capable de rendre compte du mystère en tant « source impalpable des sensations » et, par ailleurs, de traduire ce qui s'enchevêtre aux racines de l'être. Il déclare en toute clarté que l'être dont il parlera est traversé par notre expérience humaine. Autrement dit, l'être n'est pas placé devant nous, mais un être qui nous traverse.

Rappelons que, comme nous l'avons vu, lorsque s'ouvre le chapitre de cette section qui porte sur l'essai de 1945 *Le doute de Cézanne*, Merleau-Ponty opère une torsion du doute cartésien et, par le biais du « qui vois-je », propose un doute plus profond et davantage existentiel que celui de Descartes, au sens où nous sommes placés au cœur du monde d'où nous surgissons pour le trouver comme le terrain de nos pensées. Cette déformation ouvre ainsi la question épistémologique de la perception et nous prépare à aborder la question de la naissance du sens au fil du temps. Cette conscience perceptive est alors discutée dans le débat avec Malraux dans le texte *Le langage indirect et les voix du silence*. Nous avons vu que la perception possède sa propre logique, son propre langage et que Merleau-Ponty nous fait comprendre la façon dont le sens et le non-sens s'articulent par la voie de la conscience perceptive, de l'expression.

Ainsi, l'analyse de *L'Œil et l'Esprit* permet de le concevoir comme un texte testament dans lequel la reprise de son passé philosophique se concentre sur la question de l'être. Dans ce cadre, nous comprenons que ce texte porte sur les aspects les plus fondamentaux de son projet philosophique et que son auteur s'y attèle en suivant la voie du pictural. Il prend ainsi en même temps ses distances par rapport à un langage philosophique excessivement lié à la conception dualiste de la conscience classique. Nous retrouvons dans ces petits textes toute la substantialité de la critique formulée à l'encontre du projet de la raison issu de la philosophie classique et, de plus, nous soutenons que cette nouvelle rationalité perceptive a une portée éthique.

L'essai merleau-pontien commence par critiquer une certaine manière de concevoir la science. Nous savons que Merleau-Ponty a adopté une posture critique vis-à-vis de

Léon Brunschvicg et que sa conception de la science est en grande partie liée à cette conception de Brunschvicg. Nous souhaitons porter notre attention sur l'effort du philosophe pour se débarrasser d'un système totalitaire de pensée opérationnelle qui exclut violemment la différence, le dehors de soi, en englobant la séparation comme l'antithèse qui appartient, en effet, à son propre système de pensée. La critique formulée à l'encontre de la science vise donc à signaler notre ouverture d'être vivant au monde. Il s'agit là d'une critique de la conception ontologique de la science en tant que technique de connaissance du monde et d'autrui, dans la mesure où le système classique de pensée se justifie lui-même en faisant de son « extérieur » un simulacre de soi-même, en étant une pensée narcissique. Nous soulignons ainsi qu'ici, figure déjà une portée éthique de la pensée merleau-pontienne, puisqu'il s'agit d'une pensée qui refuse d'envisager autrui et le monde selon son propre système de signes en refusant de concevoir qu'autrui soit l'en soi pour moi, ou pour lui ; mais, qui cherche à comprendre autrui comme une fissure extérieure à soi malgré son enracinement dans ce système de rationalité. Néanmoins, il ne sera pas possible de rétablir ce rapport moi-autrui sans le détourner par l'être qui nous hante. C'est donc par ce biais indirect de l'ontologie que le problème d'autrui est repositionné. Merleau-Ponty interroge ainsi le sens qui résiste aux enveloppements de la « conscience de ».

Dans ce cadre, la peinture est comprise comme une science qui interroge le monde, sans pour autant l'envelopper, raison pour laquelle il se demande « quelle est donc cette science secrète qu'il (le peintre) a ou qu'il cherche ? Cette dimension selon laquelle Van Gogh veut aller 'plus loin' ? Ce fondamental de la peinture, et peut-être de toute la culture ? »[401]. La peinture deviendra ainsi une expression de vérité, un travail de la perception au contact du monde, un savoir légitime issu du carrefour entre corps, monde et profondeur.

Sans pour autant être totalisant, ce savoir complexe et universalisant se dessine autour d'une profonde révision du corps pour le comprendre à partir de la réversibilité charnelle qui lui est propre. Il ne sera ainsi pas conçu comme une machine, mais comme celui qui est « opérant et actuel, celui qui n'est pas un morceau d'espace, un faisceau de fonctions, qui est un entrelacs de visions et mouvements »[402]. Le corps en vient donc à être pensé comme un entrelacs de visions et mouvements, toujours présent, comme nous pouvons le remarquer, dès que Merleau-Ponty parle du corps. Les frontières de la constitution de ce que nous sommes sont toujours n'existent plus et l'empiétement des corps jouera un rôle important pour nous interdire de concevoir la vision comme une simple opération de pensée et par conséquent, le corps comme un soi transparent, dénué de chair et d'os. Il affirmera alors, un soi par confusion, un soi traversé par autrui et par le monde à l'épreuve de l'être.

---

401. OE, p. 11.
402. OE, p. 12.

Merleau-Ponty soutient alors que ce système classique d'entendement représente en réalité un danger pour la vie, car « penser, c'est essayer, opérer, transformer, sous la seule réserve d'un contrôle expérimental dans lequel n'interviennent que des phénomènes hautement 'travaillés' ». Il nie le mouvement vital par lequel nous sommes. C'est d'ailleurs cette épistémologie qui est au cœur de notre organisation sociale, économique, éducationnelle dans la mesure où elle présuppose le mythe humain d'un être humain tout puissant. Aujourd'hui, il existe une préfiguration d'un monde dominé par le système de l'algorithme en tant que cercle parfait de l'organisation efficace qui joue un rôle de contrôle de l'universel totalisant en excluant la différence en tant que mouvement fondamental de la vie et en formant une communauté virtuelle. C'est la logique de la quantification de l'inquantifiable de la vie qui organise nos actions mondaines, de sorte que le corps est continuellement invisibilité. C'est ainsi que s'instaure l'empire d'une pensée vidée de chair, sans réversibilité, sans fragilité, sans existence d'autrui comme blessure de l'Ego. Merleau-Ponty interroge l'absence de mystère dans la pensée opérationnelle et refuse de croire en son efficacité dans la mesure où elle ne fonctionne qu'à l'intérieur de son système. Autrui est condamné à être déjà là comme un autre toujours classé et nommé selon sa quantification préalable. En 1961, Merleau-Ponty déclarait que « la pensée opératoire devient une sorte d'artificialisme absout comme on le voit dans l'idéologie cybernétique, où les créations humaines sont dérivées d'un processus d'information, mais lui-même conçu sur le modèle des machines humaines »[403].

Dans *L'Œil et l'Esprit*, on nous met en garde contre le risque que fait courir ce genre de pensée, selon laquelle l'homme est une chose manipulable, générique, dénuée d'individualité, de chair, de style. Le danger qu'il y a d'ignorer une sagesse au contact des choses, une pensée corporelle, est celui d'entrer « dans un régime de culture où il n'y a plus ni vrai ni faux touchant l'homme et l'histoire, dans un sommeil ou un cauchemar dont rien ne saurait le réveiller »[404]. De l'autre côté, le défi de la vie en société consiste à garder un sens de vérité, de destin commun sans qu'il soit préalablement défini. C'est ainsi le corps qui jouera le rôle le plus fondamental dans une économie de l'abandon de l'artificialisme du système opératoire, car il exigera alors une production de signes engendrée par le mouvement du corps qui est toujours un mouvement d'incorporation et d'expression. Merleau-Ponty instaure donc un entendement qui nous enchaîne à une vie qui est profondément comprise en tant que partage.

Selon ce philosophe, il va falloir que la science rencontre cette pensée capable d'articuler le singulier de chaque corps à l'universel dont elle se réclame, qu'elle soit aussi confrontée à une vraie extériorité, qu'elle la reconnaisse en tant que science de la

403. OE, p. 9.
404. *Ibid*.

vie et non de l'objet. La pensée opératoire devient ainsi une sagesse existentielle pour la vie au sein du monde, car au-delà de comprendre l'objet, elle cherche à restituer le sens du monde. C'est ainsi qu'une autre structure de la pensée est édifiée par Merleau-Ponty. C'est la pensée depuis le corps, qui n'est pas simplement la conscience incarnée dans un corps, mais une structure opérante dont la signification engendrée dans la structure du corps n'est rien d'autre que cette « sentinelle qui se tient silencieusement sous mes paroles et sous mes actes »[405]. La pensée est ainsi une véritable poétique du corps vivant et non la quantification du monde. Évidemment, il existe également un usage mathématique du langage, mais le philosophe n'avance pas encore sur ce chantier et, pour l'instant, il ne parle que de cette sentinelle silencieuse qui porte notre structure générale du savoir en nous offrant un savoir être entre les choses, les êtres humains et le monde.

Or, Merleau-Ponty signale qu'une pensée depuis le corps sera un mouvement qui anime le monde au lieu d'être une intentionnalité rectiligne qui va d'une conscience vers les choses dans le but de fonder l'essence de la chose et de la figer dans le statut d'objet connu. Dès que l'entendement est réintégré à la corporéité, il n'est plus un simple acte de la conscience, il s'agit donc d'une co-naissance émanant des êtres vivants marqués par les choses. Nous disons alors que cette logique animatrice accomplie indirectement le rôle d'une éthique dans la mesure où nos rapports se configurent comme un rapport entre êtres et non entre choses. Cette sagesse corporelle rétablit avant tout le contact entre les êtres pour qu'à partir de ce dernier, de nouvelles manières d'être en société puissent voir le jour. D'ailleurs, cette façon de co-naître le monde va au-delà de son pouvoir de résister à la lumière de la conscience objectivante, c'est aussi une logique capable de réveiller les corps, de les animer. S'il s'avère qu'elle a le rôle de rendre intelligible et d'animer la chaîne des signes, il faut comprendre que par l'entendement de sa chair, le corps se réveille, mais pas seulement mon corps, mais aussi tous « les corps associés » étant donné qu'il est toujours un lien dans le monde, d'où le jeu de mot "co-naître". C'est ainsi que Merleau-Ponty précise qu' « avec mon corps se réveillent les corps associés, les 'autres', qui ne sont pas mes congénères, comme dit la zoologie, mais qui me hantent, que je hante, avec qui je hante un seul être actuel, présent, comme jamais animal n'a hanté ceux de son espèce, son territoire et son milieu »[406].

Ici, le verbe « hanter » est utilisé pour affirmer que les êtres s'entremêlent aux choses et qu'au-delà d'être parmi les choses, ils empiètent les uns sur les autres. Merleau-Ponty met en avant la perméabilité de la vie corporelle, ou bien la conception d'un être qui n'est pas une totalité sensible, mais est hanté par le sensible, hanté par nous, par la chair. Si l'être est seulement la totalité des êtres sensibles qui débordent

405. OE, p. 9.
406. OE, p. 10.

entre eux, le mouvement essentiel de l'empiétement n'existera pas, car une totalité ne déborde jamais, ne s'entremêle à rien, elle n'est pas poreuse. Afin que l'empiétement entre les êtres soit possible, il faut donc reposer l'ontologie dans cette horizontalité pour qu'elle soit capable de rendre compte de cette perméabilité, d'où l'idée d'un être sauvage. Chaque être n'est donc pas seulement un être parmi les êtres, mais aussi un être entre ce qui n'est que perméable mais aussi, un être qui porte les autres. Il faut assurer l'existence d'une autre chose au-delà du sensible pour que le mouvement primordial de l'existence soit assuré sinon, tout cela risque d'être une totalité renfermée sur elle-même, autre version de la conscience que le philosophe critique. C'est alors cette sorte de perméabilité qui entremêle la chair et l'être que Merleau-Ponty prétend radicaliser dans une esthésiologie en tant que théorie de la connaissance, c'est-à-dire que l'ontologie merleau-pontienne ne va pas sans sa théorie de l'entendement perceptif. L'être qu'il cherche exige une nouvelle conception de l'entendement du fait que celui qui est la conséquence de la conscience de survol n'assure pas l'implication des êtres au sein de l'être.

Or, c'est justement sur ce point que repose le centre de la critique formulée envers la science, quand il affirme que « la pensée allègre et improvisatrice de la science apprendra à s'appesantir et redeviendra philosophie… »[407]. Or, dans ce sens, la philosophie n'est pas non plus un système de pensée qui nous apporte la vérité totale de l'être des choses, elle ne s'occupe pas de la métaphysique classique qui nous dévoile une vérité universelle par l'essence, mais elle devient presque une résistance à tout mythe de la totalité présupposé par la pensée opérante et souligne ainsi que l'activité du philosophe s'engage dans une résistance beaucoup plus profonde que celle de l'activité politique, car il peut faire dissoudre tout mythe moral, historique, social susceptible d'être fondé par des systèmes de sociétés.

Évidemment, ce changement ne s'opère pas simplement par le biais de l'acte d'écriture, mais également par celui d'une reconversion de tout un mode de vie, de notre manière de percevoir le monde. Or, si percevoir est beaucoup plus profond que simplement voir quelque chose, mais consiste à opérer depuis un réseau d'implications dans lequel nous nous ouvrons au monde, à autrui, aux choses comme à des êtres existants, cela veut alors dire que de nouveaux aspects de notre entourage prennent forme et nous repositionnent dans notre façon d'habiter le monde. Le monde devient forcément un éthos, une communauté d'êtres vivants et nous avons, par conséquent, une manière éthique de l'habiter plutôt qu'une façon politique, au sens classique d'appartenance à un idéal de société. Nous voudrions dire que ce sens éthique est archi-politique, archi-social et non qu'il exclut le social ou le politique. C'est l'éthique comprise comme l'intelligibilité du contact. Alors, même si cette éthique est profondément politique, elle ne constitue pas forcément pour autant un engagement

407. *Ibid*.

moral en adéquation avec les valeurs d'un parti politique, car elle redessine notre engagement plus fondamental envers les autres êtres vivants, le monde, les choses, elle devient une manière d'être depuis le monde, depuis les autres, depuis les vivants. Au fond, Merleau-Ponty refuse tout ce qui peut être la conséquence d'une conscience primaire, tout en sachant que cette attitude peut avoir plusieurs significations distinctes, afin de garantir les mythes fondateurs des systèmes totalitaires, tels que l'histoire, la politique, etc.

Le dernier paragraphe du premier chapitre de *L'Œil et l'Esprit* s'avère effrayant dans la mesure où il radicalise cette logique perceptive apparemment considérée comme un « désengagement » politique. Cependant, il faut le comprendre comme un refus de se penser à partir des préétablis métaphysiques qui ne sont que violence faite à l'instabilité de la chair. On peut avoir l'impression que Merleau-Ponty refuse tout engagement politique, soit du philosophe, soit de l'écrivain, lorsqu'il dit que la peinture n'a pas non plus cette tâche d'être une affaire politique en tant que technique d'une science secrète. Elle s'occupe de cette première couche de notre appartenance au monde à laquelle aucune politique ne voulait s'intéresser et à laquelle Merleau-Ponty cherche à penser jusqu'au bout. En ce sens, sa philosophie la plus politique s'articule ainsi à la partie la plus ontologique et nous permet de nous assurer que les textes picturaux sont tout autant politiques qu'existentiels. D'ailleurs, cette philosophie est radicalement politique, car elle se situe dans cette trame existentielle sur laquelle toute politique repose.

L'action du peintre n'est pas le fruit d'une pensée analytique du monde visible, de l'analyse des possibilités de l'avenir révolutionnaire, mais émane d'une « rumination du monde », d'un engagement dans le monde à travers ce qu'il regarde en sachant que le corps est ce système de vibration permanent entre les êtres vivants et le monde. Cette action est donc reliée au contexte dans lequel le peintre émerge, rattachée à son regard attentif aux paysages qui a été travaillé par la moindre perception du monde et elle n'est ainsi pas telle qu'une action à l'écart de sa vie, qu'une technique générale commune de la peinture.

Or, cela veut dire qu'en opérant un remplacement de la voie de la conscience par la voie de la vie de la perception dont l'expression est la clef de voûte, ce changement s'accomplit lentement dans une profonde épreuve du monde, par le biais de la fréquentation d'autrui, par la proximité, par une façon d'être depuis le monde, depuis nos liens fondamentaux. Il ne s'agit alors tout simplement pas d'une action émanant d'une analyse de la conjoncture, mais d'un gros changement du champ de vision, d'une révolution fondamentale de la vie de celui qui perçoit. Cela n'exclut pas pour autant les stratégies d'analyse politique, mais il signalise qu'elles ne suffisent toutefois pas. Merleau-Ponty s'exprime comme s'il existait une révolution lente et profonde en chacun qui se transformerait un jour en une réorientation de la vie par la moindre capacité à percevoir.

La philosophie a ici pour tâche de nous rendre plus sensibles à ce fond dont nous sommes faits. Elle utilise le langage non pas pour dire une vérité figée de chacun, mais afin de susciter chez nous cette opération silencieuse qui organise notre façon d'être depuis le monde. Le philosophe refuse alors la grille de l'entendement classique pour le trouver autrement, tel celui dont chaque geste est unique et universel, comme celui du politicien, de telle sorte que « la qualité humaine (…) fait que ses chefs animent vraiment l'appareil politique, que leurs actes les plus personnels sont la chose de tous »[408]. Or, c'est par le biais ontologique que le politicien fait de son geste un acte politique, c'est-à-dire que sa manière de vivre est publique dans la mesure où son action engage immédiatement tout le monde et il ne s'agit ainsi pas d'une définition de son acte en tant qu'il est défini par la fonction publique qu'il occuperait comme conséquence d'une manière d'être.

C'est ainsi que par ce geste de fond, la peinture et le politique se rejoignent, du fait qu'ils s'entrelacent par cette « nappe de sens brut dont l'activisme ne veut rien savoir »[409], qui intègre tous les corps. Voici ce qu'explique à ce propos Merleau-Ponty, dans *Les Aventures de la dialectique* :

> Nous constatons en nous un pouvoir de choix radical par lequel nous donnons sens à notre vie, et ce pouvoir nous rend sensibles à tous les usages que l'humanité en a faits, nous ouvre aux autres cultures, nous les rend compréhensibles[410].

Le « nous » dont il parle peut être simplement compris comme l'anonyme qui nous traverse et nous implique dans une trame inter-corporelle avant que nous prononcions quelques mots, au sens où toute signification émane du silence dont la vie est faite. L'acte de parler constitue toujours une tentative de sortir de cet anonymat primaire et de se styliser dans cette chair. C'est en effet l'acte de naître dans la chaîne de sens préalablement constituée. D'ailleurs, il faut bien comprendre que ce choix radical est plutôt un travail dans l'être, issu de notre contact avec la profondeur. Il ne s'agit pas là d'une affirmation de la subjectivité qui choisit sa vie selon la grille de la réflexion, d'une autonomie, mais d'une action produite lentement dans la profondeur de chaque être qui aboutit à un acte responsable, celui qui engage la chair. C'est une sorte de fond qui fait de chaque acte une figure qui le constitue, non comme simplement un acte d'adhésion à quiconque, à un être qui est devant nous, mais en tant qu'action précairement signifiante, car il est vrai qu'il existe une rationalité dans l'action humaine, mais que celle-ci n'est toujours que partielle étant donné la structure de notre être corporel depuis le monde.

Apparemment, la position philosophique de Merleau-Ponty, dans laquelle l'écrivain et le philosophe doivent s'occuper de cette couche silencieuse qui les libère de toute action politique en tant qu'unique voie d'engagement, peut éventuellement nous poser

408. AD, p. 44.
409. OE, p, 10.
410. AD, p. 34.

le problème de savoir comment il est possible de le concevoir comme un philosophe qui nie la tactique militante de l'engagement. La critique de Lukács à propos des thèses de l'essai *Humanisme et Terreur,* publié en 1947, selon laquelle cet existentialisme est un nihilisme et, comme tel, même une sorte de fascisme, va dans ce sens. Il s'agit là d'une grave accusation, car elle met Merleau-Ponty sur le même plan que ces fascistes qui, comme Hitler par exemple, n'ont été que des « misérables »[411] .

En 1961, Merleau-Ponty, dans l'essai *L'Œil et l'Esprit*, réaffirme presque la même thèse que celle développée dans *Humanisme et Terreur* de 1947, selon laquelle le rationalisme s'articule avec la violence et qu'il convient de disposer d'une autre sorte de conscience pour sortir de cette connivence. Il faut donc résister à la totalité des choses, néanmoins dans le texte de 61, il explore cette nouvelle rationalité.

Or, cela indique que sa pensée est beaucoup plus profonde que celle d'une philosophie politique et que leurs textes se croisent, ce qui exige de nous aussi une lecture croisée. Nous voulons dire que chez Merleau-Ponty, les concepts empiètent les uns sur les autres de telle sorte que ce texte de 1961, dans lequel la visée ontologique est décrite par le biais de la peinture, renoue avec la discussion sur l'engagement politique. Chez lui, la politique est chargée d'une pensée ontologique qui est la lunette qui lui permet d'analyser les enjeux politiques de son temps. Ignorer cette complexité chez ce philosophe rend sa propre position politique obscure à une période où Sartre évoque l'engagement militant de tout artiste, écrivain, philosophe, alors que Merleau-Ponty prendra pour sa part du recul.

2) Se transsubstantialiser : mon action est l'action de tous

La refonte de l'entendement est corporelle, c'est tout du moins ce que nous apprend Merleau-Ponty en citant Valéry pour affirmer que « le peintre 'apporte son corps' »[412]. Aucun savoir ne peut ignorer cette sentinelle muette à travers laquelle tout prend forme. Ignorer le corps, c'est violer la vie et prendre le risque d'une philosophie totalitaire dans laquelle l'être humain survole le monde comme un esprit sans corps.

Redonner le corps à la peinture consiste à trouver une autre manière de comprendre la peinture, qui ne serait jamais une activité désintéressée du monde, une représentation, ou une image comme opposition au réel, mais un langage aussi bien du monde que de l'être humain, un langage de la vie. C'est ainsi que nous comprendrons l'intérêt de Merleau-Ponty pour la peinture. Il cherche sa logique du partage de manière à ce qu'elle nous rende visible l'organisation préréflexive de la vie, logique de la vie humaine en opposition à celle de la pensée cartésienne comprise comme une pensée sans chair.

---

411. « La critique est très violente. Lukács rapproche la pensée politique de Merleau-Ponty (à propos de la résistance) de la pratique politique de Goebbels. Cette affirmation est l'application concrète d'une thèse plus générale de Lukács selon laquelle existentialisme et fascisme partageraient les mêmes bases philosophiques ». (Florian Gulli, « L'engagement en résistance », in *Cités*, 2004/1, n° 17, p. 87).

412. OE, p. 12.

Celui qui peint n'est tout d'abord pas celui qui pense, mais celui qui a appris à regarder le monde et est d'ailleurs capable de « changer le monde en peinture »[413]. Le langage du peintre est celui de la vie parce qu'il ne transforme pas le monde en objet pour le retrouver dans une organisation métaphysique en tant qu'objet de la pensée. Retrouver le corps du peintre signifie radicaliser cet ancrage de la vie humaine dans le monde, car c'est le « corps opérant et actuel » qui peint, et comprend ce qu'il fait.

La peinture est le moyen par lequel Merleau-Ponty s'attèle à comprendre cette logique corporelle capable de « transsubstantialiser » le monde en peinture. Or c'est précisément ce passage qui l'intéresse, ce va-et-vient du corps au paysage et du paysage au monde qui produit l'action du peintre. La reproduction du monde n'est pas une représentation du monde, mais sa transsubstantialisation. Il s'agit là d'un passage beaucoup plus profond que celui du regard de l'Esprit de la science, ou bien que celui de l'être humain qui objectivise le monde pour le transformer en opération manipulable.

Ainsi, ce n'est pas une simple transformation du monde en peinture, mais une mutation substantielle aussi bien du monde que de la peinture. Il opère un changement de fond de ce qui constitue aussi bien le monde que la peinture, opération qui n'est qu'exclusivement corporelle dans la mesure où le corps garde les enjeux perceptifs qui l'instituent. Comprendre le mouvement par lequel un geste reprend tout le monde qui est vu et dévoile une action impliquée dans ce réseau de visibilité s'avère fondamental pour saisir ce que nous voudrions démontrer par les enjeux éthiques de la perception. Cette intersection de la vie du peintre et du monde vu éclaire nos ancrages corporels dans le monde visible, puisque le corps n'est pas autre chose que « l'entrelacs de vision et de mouvement »[414] et que l'action humaine exige un engagement dans cette communauté des visibles.

Or, si d'un côté, le corps veille au sens épistémologique de la philosophie de l'existence, de l'autre, il est l'expérience la plus politique que nous ayons. Ce n'est pas une théorie dénuée de tout lien politique au sens où tout ce qui émane du corps a émergé de l'expérience de l'être humain entre les choses, les autres et le monde. C'est cet ancrage entre les autres et le monde que nous comprenons comme un engagement dans le tissu politique de l'être humain, politique dans le sens d'adhérence à un terrain conflictuel commun dans lequel il faut gérer les conflits, à savoir, celui où vies privée et publique empiètent l'une sur l'autre dans le visible.

S'enfoncer dans la structure sensible du corps qui peint, offre à Merleau-Ponty la possibilité de penser indirectement le terrain politique de la vie dans la mesure où ce sol n'est pas autre chose que l'empiétement d'un corps sur l'autre pour comprendre les moyens grâce auxquels nous pouvons assurer la vie de tous. Il nous invite à repenser une politique à partir du corps. En ce sens, le corps n'est ni le point de départ du

413. *Ibid*.
414. *Ibid*.

politique ni son point d'arrivée, mais le tissu de la vie elle-même, car il brise les frontières entre le personnel et le social, le privé et le public, le sujet et le monde et nous projette dans un carrefour vivant où la vie est d'un bout à l'autre lien et empiétement d'un corps sur un autre, entre vivants et non vivants. C'est donc à ce carrefour vital que Merleau-Ponty cherche à comprendre une logique capable d'assurer la vie dans la gestion du contact entre les corps et une vraie extériorité.

Ainsi, dans *L'Œil et l'Esprit*, le corps est délimité par le croisement entre vision et mouvement, il s'agit bien d'un corps animé au cœur du visible, mais aussi animant par le visible, d'un corps qui bouge et qui porte le monde en le touchant par la vision. L'étrange pouvoir d'incorporer le visible par le schéma corporel, donne au corps une manière d'appartenir et d'être complice de tout ce qu'il voit. Tout mouvement est impliqué dans la structure du monde et chaque chose visée liée à un étrange savoir d'adhésion du corps, par son schéma associé au monde vu. À travers la vision, nous sommes impliqués dans ce que nous voyons, de sorte qu'un paysage devient chair dans notre chair. C'est par notre chair que nous mesurons le vu, que nous savons l'atteindre. Nous ne sommes ainsi jamais de simples témoins du monde ou d'un fait mais nous sommes impliqués dans ce que nous voyons, de sorte que cette implication pénètre notre structure d'être dans le monde et peut signifier notre façon de nous tenir dans le monde.

Vision et mouvement croisent également la temporalité et l'espace du sujet-corps, car si le temps fonde la subjectivité, l'espace implique notre manière d'être dans le monde dans la mesure où il s'enchaîne dans la structure de notre corps. Ainsi, par le biais de la vision, l'être humain touche le monde, non comme un être à distance, mais en tant qu'être impliqué dans le visible. D'ailleurs, la capacité humaine à voir le monde et autrui, rend compte de l'élasticité du corps humain et, par conséquent, de sa pensée sensible, de sorte que la conception classique de l'être humain en tant que celui qui pense ignore la sagesse propre au regard qui amplifie la vie corporelle. Or, la vision en profondeur du monde devient la vie en profondeur depuis le monde. L'être humain sera aussi profond que sa capacité à voir. Il apparaît alors que la vision devient une vertu humaine capable d'amplifier l'expérience de l'être humain. En ce sens, nous avons un être humain qui peut s'élargir, qui n'est pas figé au sommet de sa pensée, mais qui, au contraire, bouge selon la grandeur ou l'abjection de sa vision.

L'artiste conçu comme le maître de la vision de l'invisible sera également un maître de la vertu, car en palpant le champ de la visibilité pour redonner au visible sa propre chair, il touche la structure de l'être humain qui le voit. La tâche consistant à faire disparaître quelqu'un ou à faire apparaître quelque chose dans un champ de vision consiste en dernière analyse à traverser l'expérience d'autrui en amplifiant ou en réduisant l'expérience de l'être humain qui lui est singulière, de sorte que nous sommes des parties d'une même chair et participons à un même visible. Réorienter un regard

figé et vicié donnera lieu, tout du moins dans une certaine mesure, à une manière de vivre qui peut se refaire.

Or, si nous sommes impliqués par le vu, cela veut dire aussi que nous sommes traversés par lui et par ailleurs constitués par ce qui précède notre goût, notre intérêt, notre intentionnalité. En ce sens, l'autre, extérieur à nous, l'autre comme profondeur dans la profondeur, est une antériorité de notre subjectivité dans la mesure où, dès que j'ouvre un œil, un autre me hante. C'est alors cette fréquentation anonyme qui constitue silencieusement notre chair et nous fait croire qu'il s'avère essentiel, pour connaître autrui, de lui demander ce qu'il a vu parce qu'il n'est pas seulement le fruit d'une construction linguistique, historique, mais aussi un être tissé en tant que témoignage du monde.

Merleau-Ponty affirme qu' « il suffit que je voie quelque chose pour savoir la rejoindre et l'atteindre ». Une telle affirmation est claire, la moindre vision permet de savoir rejoindre le monde. Ici, la question, « qu'est-ce que je vois ? », ne met plus l'accent seulement sur la subjectivité qui cherche à voir, mais ouvre une interrogation qui porte sur le monde extérieur par lequel « le vu » est désormais constitué du « je », et par conséquent l'être humain devient un être qui est avant tout un adhérent du monde. Il n'est pas un être flottant dans l'espace, mais est impliqué dans la spatialité qui l'entoure. Or, si notre être corporel est mêlé à l'espace et que l'un n'existe pas sans l'autre, cela signifie que le schéma du monde où nous vivons joue un rôle central dans la façon d'être du corps. C'est donc notre manière de communiquer, de bouger et de penser, d'aimer, qui est affectée par la chair du monde. Nous voulons dire que par le biais du corps, nous habitons le monde en vue d'incorporer le paysage, de sorte qu'habiter le monde ne constitue pas simplement une manière d'occuper l'espace ni d'être devant un champ comme s'il s'agissait là d'une simple vitrine d'un magasin, mais d'être modelé par cet espace, ce qui signifie que notre corps porte aussi une géographie spatiale et que nous pourrons donc affirmer qu'il faut penser une géographie corporelle pour parler de la subjectivité. En ce sens, nous sommes radicalement dans l'espace conçu en tant qu'éthos, c'est-à-dire, qu'habitation commune, comme un environnement, car « mon corps mobile compte au monde visible, en fait partie »[415]. Ce prisme nous ouvre des pistes pour rediscuter les aménagements d'un territoire qui auraient un impact direct au plus profond du corps vivant. Il faut donc repenser la responsabilité par ce biais du visible et de l'incorporation, démarche qui mettrait en avant un sens plus radical de l'environnement, comme un moyen vivant sans lequel la vie se dégrade.

Or, il est clair que les reliefs du monde impliquent cependant notre schéma corporel, mais Merleau-Ponty va plus loin en affirmant que le monde génère notre système moteur, il atteint les racines de notre vie motrice et articule la « carte du visible » à la « carte du je peux ». C'est la loi du visible qui permet au corps de savoir jusqu'où il

415. *Ibid*.

peut aller. L'environnement dans lequel nous vivons est aussi responsable de la puissance de l'être. Nous ne pouvons pas avoir ce que nous ne voyons pas, car « on ne voit que ce qu'on regarde »[416]. Une politique de l'invisibilité des gens s'avère tout aussi cruelle qu'une politique de camps de concentration. L' « invisibilisation », c'est-à-dire le fait de rendre l'individu invisible aux autres dans ce qui est essentiel pour qu'il soit vivant, revient à le tuer en vie. Or, si la dynamique du corps est celle du visible, comment vivre sans être vu ? Ici, nous ne parlons pas de l'invisible qui soutient le visible, nous affirmons qu'il existe une politique de l'invisibilité, c'est-à-dire qui consiste à rendre invisible ce qui est visible, donc à empêcher la vie qui n'est que visibilité. On pourrait dire que je ne peux rien si je ne vois pas, sachant que l'excès des choses à voir est une façon de rendre invisible ce qui génère le visible, car « le monde visible et celui de mes projets moteurs sont des parties totales du même Être »[417].

Merleau-Ponty parle, dans *L'Œil et l'Esprit,* de l'être, de ce qui fait ce qui est et pourtant cela ne va pas sans l'être de l'homme. Dans cet essai, il est pensé selon la question de la vision qui nous démontre comment le monde visible et le corps empiètent mutuellement l'un sur l'autre en interdisant ainsi une vision pure du monde. L'empiétement est donc un axe de la refonte de l'entendement objectif de l'être figé du « je pense ». En croisant ces deux cartes, celle du « je peux » et celle du « visible », le philosophe organise indirectement une ontologie qui interdit « la vision comme opération de pensée », affirmation qui est la thèse de cet essai, non seulement parce qu'elle ouvre une nouvelle façon de comprendre la vision et, par conséquent, une nouvelle ontologie du visible, mais aussi du fait qu'elle joue un rôle consistant à repositionner l'être dans le monde dont l'éthique n'est pas une conséquence, mais se mêle à cette logique de la vision. Toute cette discussion autour du visible ne présente pas d'intérêt si l'on ne comprend pas les enjeux de la perception. Cependant, dans les écrits des années 1959 à 1961, le visible conduit à un renouvellement ontologique, qui par conséquent, est un renouvellement de l'entendement humain, nous ne comprenons pas l'être d'après l'entendement classique selon lequel la vision est une pensée. Chez Merleau-Ponty, comprendre l'être humain consiste à le saisir depuis le monde visible, alors qu'il n'existe pas sans être corps et sans sa logique, ainsi que sa façon de s'enchevêtrer dans le monde. De ce fait, nous affirmons que l'être est l'éthos du vivant et du monde. Retrouver l'opération de la vision dans la carte du « je peux » ne consiste pas simplement à parler du sensible, mais surtout de ce qui rend le sensible visible et génère notre être du fait que voir consiste aussi à se mouvoir. Or, le nombre excessif des choses qui doivent être vues contrarie le surgissement du visible en empêchant de voir ce qui est de l'ordre du pouvoir être vu. Il s'agit là d'une tactique de l'immobilisation parce que « mon mouvement n'est pas une décision de l'esprit, une affaire absolue, qui décréterait, du fond de la retraite subjective, quelque changement de lieu

416. *Ibid*.
417. OE, p. 13.

miraculeusement exécuté dans l'étendue »[418]. Merleau-Ponty continue à affirmer sa thèse sur le mouvement, qui « est la suite naturelle et la maturation d'une vision »[419]. Ici, il réfute toute la causalité du mouvement en tant que réponse à une subjectivité. Il est la maturation d'une vision, donc si nous apprenons dans la *Phénoménologie de la perception* qu'il nous fallait réapprendre à voir, nous constatons ici que cet apprentissage est, en effet, une sagesse de l'action.

Selon ce philosophe, ce corps n'est pas seulement vision, il est aussi vu et c'est en cela que réside son énigme. Il enchaîne donc tous les problèmes de la réversibilité, car un corps énigmatique ne peut pas posséder d'entendement clair et distinct, dans une certaine mesure l'entendement renferme les traces de cette énigme. « Lui qui regarde toutes les choses peut aussi se regarder »[420]. Cela veut dire que le corps est une duplicité au sein du visible, non parce qu'il se pense en tant qu'objet de sa propre pensée, mais du fait qu'il se voit comme voyant. Il n'est pas seulement une intériorité, mais aussi une extériorité. En tant qu'être visible, il engendre les autres schémas, celui du monde et des êtres humains. En tant que témoin du monde, il est aussi le témoin de lui-même. Son savoir est aussi indirect ou bien traversé par cette double expérience. Or, si la vision, qui empêche la pensée de voir la réversibilité du corps, interdit également un entendement transparent de soi, « comme la pensée, qui ne pense quoi que ce soit qu'en l'assimilant, en le constituant, en le transformant en pensée »[421], c'est alors « un soi qui est pris entre des choses, qui a une face et un dos, un passé et un avenir… »[422]. On a l'impression que Merleau-Ponty prépare le terrain pour parler du fait d'être vu et que, dans ce passage et celui qui suit, il radicalise le corps dans le monde et démontre comment il s'attache à ce sensible d'où il émerge pour se penser. Cet être total du monde sensible risque d'être une totalité suffocante pour les êtres qui sont pris dans un cercle de réversibilité infinie. Il explique que l'individu est

> pris dans le tissu du monde et (que) sa cohésion est celle d'une chose. Mais, puisqu'il voit et se meut, il tient les choses en cercle autour de soi, elles sont une annexe ou un prolongement de lui-même, elles sont incrustées dans sa chair, elles font partie de sa définition pleine et le monde est fait de l'étoffe même du corps.[423]

Le philosophe veut affirmer que la vision est faite du milieu du visible, faite de ce tissu charnel qui englobe corps et monde, autrement dit, il sait, en effet, que « l'indivision du sentant et du senti » ne serait pas un paradoxe de la pensée confuse si elle était juste un accomplissement mutuel du sensible entre eux. Afin que la chair ne soit pas une masse amorphe et homogène, il faut qu'elle soit aussi un écart entre les êtres, qu'elle soit traversée par une autre chose qui est son inverse. Cela implique

418. *Ibid*.
419. *Ibid*.
420. *Ibid*.
421. OE, p. 14.
422. *Ibid*.
423. *Ibid*.

d'affirmer que le corps, en tant que chair, peut se lancer dans « l'indivision du sentant-senti », car il est préalablement fissuré par un Être entre les choses. Pour qu'il soit indivis, il faut qu'il soit une indivision face à un écart. L'indivision ne peut, par elle-même, être l'indivision, dans ce cas, nous sommes dans la totalité de la pensée cartésienne à laquelle fait défaut une vraie extériorité, à laquelle elle devrait se confronter. La pensée de Merleau-Ponty pourrait alors être critiquée en raison de cette apparente contradiction. S'il peut affirmer la réversibilité du corps, c'est du fait qu'il est traversé par l'être, ce qui permet que la réversibilité ne soit pas une totalité. Au fond, nous verrons que cette chair, soit celle humaine, soit la chair du monde, n'est qu'ouverture à l'être et que ce rapport sentant-senti est indirectement coupé par ceux qui les écartent. Sans cette dissociation, il est impossible de distinguer les choses, de voir la naissance des êtres comme un acte unique, ainsi que de concevoir la singularité des êtres. Alors, si la vision est généralement constituée de visible, pour être une vision authentique de ce qui est, elle doit être déviée vers l'origine des êtres et non sa complémentarité voyante. Or, il s'agit précisément du mouvement par lequel Cézanne cherche à trouver la blancheur du blanc davantage blanc que la neige. Il cherche à le composer dans ce qui rend la blancheur de ce blanc-ci unique et par conséquent, c'est son regard qui se met à voir l'intervalle entre une couleur et l'autre, comme si toute la spécificité de ce blanc était conçue en marge du blanc.

Curieusement, nous pouvons également comprendre l'affirmation merleau-pontienne que le corps humain est « entre » les choses dans le sens radical de ce que signifie être entre une chose et une autre et non simplement être parmi les choses. Nous affirmons justement ainsi que pour que le corps soit, il faut qu'il occupe sa place d'être qui n'est qu'entre les choses. Au fond, nous voudrions dire que le corps est l'intervalle - puisqu'il est une ouverture à l'être - entre voyant et visible. Le corps ne se réduit pas à être une vision, ni à un être vu, car tel un intervalle entre eux, il est un débordement intentionnel pour que la vision voie et le vu soit vu. Cependant, ce corps qui est entre les choses est un corps qui vibre, un corps vivant. Voici l'un des plus beaux passages de *L'Œil et l'Esprit* :

> Un corps humain est là quand, entre voyant et visible, entre touchant et touché, entre un œil et l'autre, entre la main et la main se fait une sorte de recroisement, quand s'allume l'étincelle du sentant-sensible, quand prend ce feu qui ne cessera pas de brûler, jusqu'à ce que tel accident du corps défasse ce que nul accident n'aurait suffi à faire[424].

Or, il s'agit d'un lien qui vibre, qui s'allume, d'un rapport vital entre les choses. « Un corps humain est là quand », cet étrange fonctionnement entre les choses prend vie. Le corps humain est là quand nous sommes animés depuis ce recroisement et c'est justement cette réversibilité qui se déploie dans les problèmes de la peinture. Elle parle de cette fréquentation du corps au monde en faisant du paysage non un double monde,

424. OE, p. 16.

mais une « deuxième puissance, essence charnelle ou icône du premier »[425]. Il signale que la peinture n'est pas une représentation du monde, ni une copie, ni la technique habile d'un peintre de génie, mais une expression de cette « essence charnelle » aussi bien du corps que du monde. « Cet équivalent interne, cette formule charnelle de leur présence que les choses suscitent en moi, pourquoi à leur tour ne susciteraient-ils pas un tracé, visible encore, où tout autre regard retrouvera les motifs qui soutiennent son inspection du monde ? »[426]. C'est alors la peinture qui nous dévoile cette propédeutique de l'entendement.

Ainsi, Merleau-Ponty affirme que l'image n'est pas un décalque[427], une seconde chose du monde, mais que tout est image dans la mesure où elle évoque la duplicité du sentir, il nous apprend la quasi-présence de l'imaginaire au profit d'un monde plein et sans aucune lacune. L'image nous renseigne sur l'imaginaire qui, d'ailleurs, n'est pas l'inverse du réel, mais est installé dans nos conduites corporelles, ce qui fait qu'il est tout à la fois près et éloigné de notre réalité immédiate. Il s'agit bel et bien de « la texture imaginaire du réel »[428].

Ce que le philosophe veut que nous apprenions, est en effet que nos yeux sont de chair et non de simples récepteurs du monde perçu. Cet œil, qui porte « le don du visible », est issu d'une fréquentation du regard au monde qui, d'ailleurs, n'est pas celui de l'objet, mais la chair du monde, car il le saisit par cette ambivalence propre aux yeux non mécaniques de l'artiste, dont la capacité à s'émouvoir du visible opère la restitution de ce dernier par les traces de la main. La peinture célèbre alors l'énigme de la vision et par conséquent, celle de la philosophie qui a renoncé à être une totalité devant le monde. « Ce que nous disons là revient à un truisme : le monde du peintre est un monde visible, rien que visible, un monde presque fou, puisqu'il est complet n'étant cependant que partiel. »[429]

La vision du peintre s'ouvre sur une « texture de l'Etre »[430]. Il ne voit pas le monde comme nous, mais étant donné qu'il est fait du visible et doué pour le visible, il est capable de voir entre les choses l'ontogenèse du monde sans pour autant fermer le monde dans l'économie du sens. Sa vision est un « avoir à la distance » qui interroge le visible pour témoigner de la naissance du monde depuis le monde. C'est alors ainsi qu'il transforme le monde en peinture, puisque sa vision n'est qu'une fréquentation du monde en lui. Il est dépassé par ce qu'il voit, de ce fait son action de peintre ne fracture pas ce lien fondamental entre lui et le monde. Le peintre est ce croisement visible par lequel « les choses passent en lui » en faisant de la vision privée un engagement dans le

425. *Ibid*.
426. *Ibid*.
427. Cf. OE, p. 16.
428. OE, p. 18.
429. OE, p. 19.
430. *Ibid*.

monde commun. C'est ainsi que l'acte de peindre est la pratique de la « théorie magique de la vision », et non une technique de représentation. Il fait le lien entre la vision privée de la subjectivité et celle qui s'ouvre au monde commun des êtres dans la mesure où il ne s'impose pas comme une subjectivité douée pour comprendre le monde.

Le peintre cherche à savoir comment la montagne devient visible et perçoit tous ces petits détails qui passent inaperçus pour un regard profane. Il les observe comme fondamentaux pour que la montagne soit visible, afin qu'elle puisse exister dans le monde et soit capable de composer « ce talisman du monde »[431], en refusant toute pensée essentialiste, le peintre saisit donc l'être de la montagne, ce qui la rend visible. La peinture nous dévoile l'être du monde sans pour autant se montrer idéaliste ni matérialiste, car l'être sauvage que la peinture éprouve est bel et bien celui qui rend possible l'identification d'une chose dans le monde par sa composition sensible. Il faut donc qu'il voie entre les choses pour saisir l'être et soit capable d'oublier toute définition préalable de ce qu'il voit, il cherche, en effet, d'où vient l'unicité de la chose vue sans avoir eu recours à une essence et il se livre à la vue. C'est ainsi que « l'interrogation de la peinture vise (…) cette genèse secrète et fiévreuse des choses dans notre corps »[432] et que la peinture devient philosophie ; la perception du peintre est donc perception de l'invisible.

Ce sont donc les rapports entre essence et existence que Merleau-Ponty remet en question, car par le biais de la peinture, c'est la vision qui sait tout, elle est co-naissance du monde dans la mesure où elle l'enveloppe dans sa propre visibilité. Il ne s'agit plus là d'une question simplement analytique dans laquelle la conscience est en face de l'objet. La vision renverse ce positionnement présupposé par la philosophie, selon laquelle la conscience connaît le monde, le peintre de ce fait a pour rôle « de cerner et de projeter ce qui se voit en lui »[433], de sorte que la peinture est la voix du monde en lui. Malgré toute l'activité de la peinture, notamment le geste du peintre, nous constatons que Merleau-Ponty incite le peintre à une certaine passivité à l'égard du monde. En peinture, l'intentionnalité n'est pas du tout une conséquence consciente du geste du peintre qui « sait » ce qu'il veut peindre, mais un geste corporel émanant du visible. C'est sa vision fascinée du peintre à l'égard du monde qui le guide dans le tableau. Dans ce beau passage, Merleau-Ponty explicite en ces termes la réversibilité dont il parle :

> Ce qu'on appelle inspiration devrait être pris à la lettre : il y a vraiment inspiration et expiration de l'Être, respiration dans l'Être, action et passion si peu discernables qu'on ne sait plus qui voit et qui est vu, qui peint et qui est peint. On dit qu'un homme est né à l'instant où ce qui n'était sur fond du corps maternel qu'un visible virtuel se fait à la fois visible pour nous et pour soi. La vision du peintre est une naissance continuée[434].

---

431. OE, p. 20.
432. *Ibid*.
433. OE, p. 23.
434. OE, p. 24.

En saisissant l'être de ce qu'il peint par une logique autre que celle de la conscience, le peintre vient au monde de la profondeur de l'être qu'il peint. C'est alors un intrinsèque rapport d'être montagne et d'être peintre que Merleau-Ponty met en évidence dans la mesure où le contact avec l'être en appelle à l'être de celui qu'il touche, en sachant que la façon dont la montagne vient au monde et est prise par le peintre n'est qu'indirecte du fait qu'il la voit surgir par ce qui la compose en tant que montagne, c'est aussi bien par ces petits rayons de reliefs d'être que par le biais du montage que le peintre se fait voir. Ainsi, l'énigme de la vision est radicalement liée au mystère ontologique de l'existence. Exister est être-là dans un système de voyant vu et non une pure négativité face à l'être comme positivité. Ce n'est donc plus la question de l'engagement dans l'être qui se pose, car tout être vu est déjà un relief d'être dans le visible, mais celle consistant à savoir saisir cette ontogenèse de l'existence par le biais de la perception. Dans ce cadre, le pictural est la façon la plus concrète d'y accéder.

C'est ainsi que Merleau-Ponty parle même d'une « endo-ontologie » au sens où nous sommes pris par l'être depuis son intérieur et où la peinture est en effet une « philosophie figurée de la vision ». C'est précisément cette « philosophie de la vision » que les problèmes de la perception évoquent, à savoir, ces opérations de passages continus entre existence et essence, activité et passivité, langage et pensée. Elle opère au-dessous d'un système de signification donnée où tout est agencé selon des catégories spatiales et temporelles et, en ce sens, elle est l'expression d'un travail pré-humain issu d'une activité ancrée dans ce réseau d'échanges continus tissés par la moindre vision, car « l'image séculaire ébauche dans les choses le travail de la vision »[435].

Le dernier paragraphe du deuxième chapitre, qui, d'ailleurs, précède les discussions qui porteront sur la critique de l'ontologie de l'objet de Descartes, notamment dans le troisième chapitre de *L'Œil et l'Esprit*, se termine par une définition de la chair. C'est comme si Merleau-Ponty prévenait le lecteur qu'une claire distinction avait été mise en place entre la chair en tant que système voyant/vu et l'ontologie, pour que nous puissions passer à la discussion qui suit sans retomber dans une confusion où chair et être sont synonymes. Cependant, il faut aussi observer l'ouverture de cette réversibilité charnelle à ce qui lui permet d'apparaître. Cet essai éclaire la chair comme ce chiasme entre voyant et vu et l'ouvre à la visée ontologique, dans la mesure où nous existons dans ce circuit ouvert du visible. C'est alors que par les enjeux du visible se mêlent être et existence.

Or, afin de comprendre l'ontologie, il va falloir retenir que la chair est la « métamorphose du voyant et du visible » et que telle est aussi sa « vocation ». La chair répond à l'appel de l'être à être voyant et visible, comme si toute vie intérieure n'était qu'un rapport accompli dans le seuil du singulier pluriel dont nous avons parlé. Or, étant donné que la chair est la « métamorphose du voyant et du visible », cela signifie que

435. *Ibid*.

Merleau-Ponty ajoute une nouvelle métaphore pour définir la chair. Si, à une autre époque, il avait compris la chair en tant que schéma corporel, il met ici l'accent sur la chair dans la dynamique visible de ce schéma, ce qui signifie qu'au-delà d'un rapport sensible s'ajoute une dynamique de l'image au cœur de notre structure de vie. Le corps, qui correspond à un schéma corporel, est également un chiasme entre voyant et visible. La chair se dilate dans l'espace par la vision et se fait traverser par ce que le corps offre comme vu dans le monde. La mécanique du corps se reflète un peu partout, si bien qu'il affirme que

> Le fantôme du miroir traîne dehors ma chair, et du même coup tout l'invisible de mon corps peut investir les autres corps que je vois. Désormais mon corps peut compter des segments prélevés sur celui des autres comme ma substance passe en eux, l'homme est miroir pour l'homme[436].

L'image est alors placée au cœur de la structure humaine qui sera d'ailleurs l'étincelle permettant de redonner de nouveaux traits à l'ontologie où les difficultés consisteront à savoir « comment nommer, où placer dans le monde de l'entendement ces opérations occultes »[437]. La peinture nous enseigne la vérité de notre essence charnelle, dans la mesure où elle signifie autre chose que l'entendement, à savoir en tant qu'image. Elle garde vivant le visible sans le réduire, ce qui nous invite à penser l'éthique comme une *imagéthique* en restituant la responsabilité dans la chair du visible.

Le projet philosophique merleau-pontien de refus de la représentation prend forme en ayant pour fond ce qu'Emmanuel de Saint Aubert appelle le « scénario cartésien »[438]. Descartes sera donc l'interlocuteur privilégié de la philosophie concrète selon laquelle la peinture nous dévoile, car selon l'interprétation du philosophe de la perception, la pensée cartésienne apparaît comme « le bréviaire d'un système qui ne veut plus hanter le visible et décide de le reconstruire selon le modèle qu'elle en donne »[439]. C'est ainsi qu'il essaie de se débarrasser de cette vision éloignée du monde. Cette troisième partie de *L'Œil et l'Esprit* s'avère fondamentale pour comprendre les enjeux de la perception et son rôle articulatoire entre l'humanisme et l'ontologie.

La critique à l'encontre de Descartes consiste alors à affirmer que le problème de la vision est un vrai problème pour le « je pense », car, selon Merleau-Ponty, il transforme toute expérience concrète de la vie en une vision transcendantale capable de « corriger »[440] les malentendus de la vision ordinaire. On comprend pourquoi le thème de la peinture représente une véritable question dans l'ensemble philosophique merleau-pontien. Il ne s'agit pas là d'un intérêt « artistique », voire « esthétique », pour le travail du peintre, mais de récupérer cette vision-ci dans la moindre perception du vu, car c'est elle qui brise les frontières de la philosophie classique de la représentation et nous

---

436. OE, p. 25.

437. OE, p. 26.

438. Cf. Emmanuel de Saint Aubert, *Le scénario cartésien*, *op. cit.*

439. OE, p. 27.

440. « Nul souci donc de coller à la vision. Il s'agit de savoir 'comment elle se fait', mais dans la mesure nécessaire pour inventer quelques 'organes artificiels'qui la corrigent. » (OE, p. 27).

engage dans un sensible irréfléchi qui néanmoins nous soutient. Au fond, lorsque la vision est prise au sérieux en tant qu'acte de voir, elle renverse l'ensemble du système philosophique de la représentation pour nous fournir la structure qui maintient notre vie debout au cœur du visible. En se débarrassant de la vision, Descartes annule la distance entre les choses et le rapport de l'une à l'autre ne s'opère qu'à proximité, sans distance ni profondeur, « le modèle cartésien de la vision, c'est le toucher »[441], affirme Merleau-Ponty. La difficulté cartésienne réside, en effet, dans son incapacité à rencontrer la complexité du dehors de la pensée.

La vision cartésienne est donc la pensée de la chose face à elle. Ce sont les limites de la représentation, car « la ressemblance de la chose et de son image spéculaire n'est pour elles qu'une dénomination extérieure »[442]. Cette vision ne tient pas compte de « l'action à distance et de cette ubiquité qui fait toute action » et, en réalité, il n'existe qu'autrui par moi-même. En revanche, la vision proposée par Merleau-Ponty est celle qui est partout, qui nous enveloppe, depuis le visible, dans une toile sensible qui, d'ailleurs, sera une pensée du pêle-mêle, de la confusion. Il s'agit en effet de la rencontre d'autrui et du monde à un carrefour ontologique où les existences se croisent, naissent et disparaissent. La profondeur écarte l'un de l'autre et met en avant le monde en tant que scénario du rapport entre les êtres. La pensée surmonte toutes les lacunes du monde.

Afin de surmonter l'écart entre les choses et l'organisation propre au visible comme une pensée confuse, selon la philosophie cartésienne, la ressemblance entre les choses, comme par exemple, l'homme et son miroir, le monde pictural et celui sensible, est conçue à travers des liens issus de la conscience. Dans ce système, les choses n'empiètent pas l'une sur l'autre, car le lien entre elles est une production mentale par laquelle « la ressemblance de la chose et son image spéculaire n'est pour elles qu'une dénomination extérieure »[443] ; le modèle cartésien de la vision est donc celui de la représentation. Il perd alors la capacité à voir l'écart par lequel les choses émergent comme uniques. Étant donné que le rapport est une composition monoculaire sur la chose, « il n'y a plus la puissance des icônes »[444] chez Descartes. Ainsi, la vision « est la pensée qui déchiffre strictement les données dans le corps »[445].

La peinture devient alors une production centrale au carrefour de l'être dans la mesure où elle nous rend visibles les liens secrets qui constituent la chose et d'ailleurs, ce qu'elle nous apporte dans le monde est le monde lui-même, mais le monde donné par son mystère dont les liens sont soutenus par l'espace entre chaque échelle du monde. D'après Merleau-Ponty, la peinture est donc une « opération centrale qui contribue à

441. OE, p. 28.
442. *Ibid*.
443. OE, p. 28.
444. OE, p. 29.
445. OE, p. 30.

définir notre accès à l'être »[446] tandis que, selon Descartes, elle est « un mode ou une variante de la pensée »[447]. Si la peinture a une tâche ontologique, elle est, en un certain sens, philosophie. Elle nous livre, par le biais de la couleur, des traces, des lignes, reliefs, tout ce monde d'où nous surgissons pour en parler, mais en nous donnant néanmoins le monde dans lequel nous vivons, la pensée picturale n'est qu'un témoignage de ce monde lui-même et non un observateur explorateur comme le sujet pensant. C'est donc ainsi que nous pouvons affirmer que la peinture célèbre l'énigme de la vision, et par là-même, l'énigme de l'ontologie. L'opposition entre Merleau-Ponty et la tradition cartésienne est d'autant plus profonde, que par la peinture nous recréons la vie, le monde, les systèmes de pouvoir qui sont continuellement en gestation dans nos rapports muets entre les choses qui « s'enchevêtrent aux racines de l'être »[448].

3) La profondeur : une deuxième figure éthique

Merleau-Ponty met en scène sa conception de la profondeur comme une figure privilégiée de l'Être commun entre les êtres. C'est elle qui fait le pli entre les êtres et empêche leur confusion. Ainsi, la profondeur est le concept par lequel les choses, le monde et nous-mêmes sommes écartés les uns des autres pour devenir ce que nous sommes comme un événement continu. Nous sommes en nous faisant depuis la profondeur comme « ma participation à un Être sans restriction, et d'abord à l'être de l'espace par-delà tout point de vue »[449]. Il ne s'agit pas là d'une simple dimension du monde. La profondeur n'est pas le sensible, ni une caractéristique du sensible, néanmoins, elle n'existe que par le sensible. « Ce que j'appelle la profondeur n'est rien ou c'est ma participation à un Être sans restriction, et d'abord à l'être de l'espace par-delà tout point de vue »[450]. Comme l'explicite Emmanuel de Saint Aubert,

> De même que la profondeur n'est pas accessible directement, mais seulement à partir des choses perçues et de leurs rapports d'empiétement, de même l'être n'est accessible qu'à travers les êtres, comme leur commune profondeur[451]. De même que la profondeur fuit toujours quand on veut la presser, c'est-à-dire la tenir comme un objet, de même l'être échappe à la pensée directe.[452]

Il ajoute :

> De même qu'incapable de jamais voir la profondeur (qui n'existe pas en tant que là), mon corps est néanmoins capable de voir en profondeur, de se faire profondeur pour épouser la profondeur du monde perçu, de même je - ce je qui est chair - ne pense pas l'être, mais selon l'être : l'être affecte ma pensée, l'informe et l'habite, et en ce sens m'a et pense en moi[453].

Par la profondeur, l'on envisage une autre appropriation de l'espace commun des êtres, car depuis l'être profond et polymorphe de Merleau-Ponty, l'ontologie de toute

446. *Ibid*.
447. *Ibid*.
448. OE, p. 6.
449. OE, p. 34.
450. *Ibid*.
451. Emmanuel de Saint Aubert, *Vers une ontologie indirecte*, *op. cit*. p. 114.
452. *Ibid*.
453. *Ibid*., pp. 114-115.

positivité cartésienne est condamnée à ne retrouver qu'un espace « sans cachette » de l'en-soi. Le philosophe cherche à récupérer un espace-chair où les êtres empiètent les uns sur les autres et par lequel ils se font. La profondeur critique le terrain plat de la conscience spéculative dans lequel l'un est fait par l'autre et rend cet espace-là beaucoup plus complexe et vulnérable que celui émanant de toute positivité de l'être. L'espace s'avère alors fondamental pour la formation des êtres, car il s'organise comme les êtres depuis la profondeur d'où, malgré tout empiétement et latence des choses, un sens émerge et chaque chose se distingue de l'autre.

Toutefois, la perspective n'est pas une technique exacte, capable d'objectiver l'espace, car « quelque chose de l'espace échappe à nos tentatives de survol »[454] et sera cet étrange pouvoir d'un espace en fuite qui encourage notre vie perceptive à chercher la « forme vraie »[455] des choses. L'inachèvement du monde est aussi l'excitation du corps perceptif. L'expérience de la vision en profondeur est celle de l'animation du monde et d'un corps qui est tout à fait animé par cette profondeur, ce qui fait que toute réponse à cette profondeur n'est pas une technique infaillible du monde, mais « une information poétique du monde qui continue après elle »[456]. Le langage de la peinture vue comme préréflexive est un langage à « faire et refaire »[457].

Or, même chez Descartes, la vision demeure énigmatique s'il est vrai que, chez lui, il n'existe pas de vision sans pensée, il l'est aussi qu'il « ne suffit pas de penser pour voir ». Cette sorte d'ambiguïté de la vision cartésienne tient au fait que, chez lui, le rapport entre l'âme et le corps est si étroit qu'il en vient à affirmer que « le corps est pour l'âme son espace natal et la matrice de tout autre espace existant »[458]. La vision naît spontanément de la corporéité humaine, elle n'est pas soumise à une loi spécifique de l'entendement, car elle est aussi pure sensibilité, c'est pourquoi Merleau-Ponty affirme « qu'il y a en son centre un mystère de passivité »[459]. Le problème réside en ce que, dès que l'on parle de la vision, on fait « d'elle une pensée »[460]. Ainsi, la philosophie cartésienne aurait du mal à voir les choses, car, il faut avoir le présupposé de l'âme qui se prolonge partout pour nous rendre visible la matérialité de la chose qui, d'ailleurs, garde toujours une dimension d'inaccessibilité à la vision corporelle, mais qui s'efface lorsqu'elle est confrontée à la vision divine. Selon ce que Merleau-Ponty présente comme une sorte de « pensée immémoriale inscrite dans notre fabrique interne »[461], Dieu est le seul qui regarde tout, devant lequel il n'y a pas de mystère du monde et ainsi la vision humaine sera toujours incomplète et partant, non fiable. Au fond, c'est par

454. OE, p. 36.
455. *Ibid*.
456. OE, p. 37.
457. *Ibid*.
458. OE, p. 38.
459. OE, p. 37.
460. *Ibid*.
461. OE, p. 38.

l'âme que le corps accède à toute la spatialité du monde, malgré la vision immédiate du corps sensible. Il existe donc deux visions distinctes, celle capable de tout comprendre, le signe, le sens, et puis, celle du sensible qui est « écrasée dans un corps sien »[462]. Merleau-Ponty conclut alors que Descartes déplace le problème de la vision en renvoyant « de la 'pensée de voir' à la vision en acte »[463].

Le problème est que la « vision en acte » est trop corporelle pour être une pensée et que, par conséquent, elle n'est pas une vision proprement dite, car elle ne peut pas être « vraiment pensée ». Chez Descartes, seul Dieu possède la vision du mystère et fonde ainsi aussi bien l'obscurité que nos lumières[464], au fond, c'est Dieu qui est la profondeur du monde. La critique de Merleau-Ponty consiste alors à affirmer que le Dieu cartésien remplace la profondeur du monde alors que, pourtant, c'est bel et bien lui qui est le seul responsable dès lors qu'il s'agit d'assister la naissance des êtres en assurant la seule Vérité possible dans le monde. Il est un « abîme » qu'aucune intelligence n'est capable de saisir, le philosophe de la perception reproche à Descartes de ne pas avoir suffisamment réfléchi sur cette question en disant que cela sera « le tremblement vite surmonté »[465]. Étant donné que Dieu est l'abîme auquel nous n'avons jamais accès, il est le fondement d'une métaphysique qui, en réalité, bloque toute métaphysique. En tant que mystère, Dieu fait cesser le mystère du monde.

Ni la philosophie classique ni la science ne furent capables de saisir la profondeur de l'être pour reformuler l'entendement au contact des êtres, sans pour autant nier leur ouverture radicale en tant que transcendance du monde. La science a rejeté cette métaphysique cartésienne qui, par ailleurs, de même qu'elle, a fait du monde une « platitude ». La science revendique, par la pensée opérationnelle, « le domaine du contact avec soi-même et avec le monde existant que Descartes réservait à une expérience aveugle, mais irréductible »[466]. Ainsi, selon Merleau-Ponty, une certaine conception de la science comme « construction » du monde, qui utilise d'ailleurs certains concepts de la « pensée confuse » de Descartes, ne parvient pas à saisir la profondeur du monde qui échappe à toute réductibilité. Chez Descartes, il y avait tout du moins un sens d'inachèvement du monde, même s'il était réservé à la vision transcendantale de Dieu. C'est ainsi que « notre science et notre philosophie sont deux suites fidèles et infidèles du cartésianisme, deux monstres nés de son démembrement »[467].

462. *Ibid*.
463. OE, p. 39.
464. Cf. OE, p. 40.
465. *Ibid*.
466. OE, p. 41.
467. *Ibid*.

Merleau-Ponty a donc préparé le terrain pour proposer ce qu'il souhaitait faire, notamment ce qu'aucune philosophie ne s'était montrée capable de réaliser, pas plus que la science. Il déclare, en effet, qu'

> Il ne reste à notre philosophie que d'entreprendre le monde actuel. Nous sommes le composé d'âme et de corps, il faut qu'il ait une pensée : c'est à ce savoir de position que Descartes doit ce qu'il en dit, ou ce qu'il dit quelquefois de la présence du corps « contre l'âme », ou de celle du monde extérieur « au bout » de nos mains.[468]

Penser l'espace en tant que doublure de la profondeur et comme un

> espace qui n'est plus celui de la Dioptrique, réseau de relation entre objets, tels que le verrait un tiers témoin de ma vision, ou un géomètre qui la reconstruit et la survole, c'est un espace compté à partir de moi comme point ou degré zéro de la spatialité. Je ne le vois pas selon l'enveloppe extérieure, je le vis du dedans, j'y suis englobé. Après tout, le monde est autour de moi, non devant moi. La lumière est retrouvée comme action à distance, et non plus réduite à l'action de contact, en d'autres termes, conçue comme elle peut l'être par ceux qui n'y voient pas. La vision reprend son pouvoir fondamental de manifester, de montrer plus qu'elle-même. [469]

La vision est donc la clef de voûte pour comprendre les enjeux de la philosophie de la perception chez Merleau-Ponty en tant que philosophie de l'existence. Son importance s'explique tout d'abord par le fait qu'elle interroge le monde depuis le monde, et non par une voie rhétorique visant à reconstruire le monde par la représentation, en second lieu parce qu'elle nous offre une perspective pour retrouver le soi-même qui n'est pas celle de la subjectivité, étant donné qu'elle est l'absence du « je pense » et qu'elle fonde toute représentation du rapport entre les êtres. En troisième lieu, la vision nous offre une ontologie naissante ou bien une endos-ontologie dans laquelle nous ne sommes plus des spectateurs ou la destinée de l'être, mais le mouvement par lequel il vient au monde avec nous. C'est donc depuis la pensée confuse que Merleau-Ponty cherche à penser notre vie et il nous semble qu'il faille pousser jusqu'au bout cette logique de l'inachèvement. L'impératif d'apprendre à voir est ainsi celui d'une logique radicale du lien entre les êtres et les choses, si, d'un côté, il est tout à fait ontologique, de l'autre, il est éthique. Le sens ontologique est bien évident dans la mesure où, étant donné notre rapport double au sein du visible, nous participons à la naissance de l'unicité des êtres en étant parties prenantes d'un environnement vivant, de sorte que notre action soit un test dans cet organisme vivant et non une causalité d'un ego.

Quant à l'éthique, elle demeure cette sagesse perceptive capable de saisir l'être par l'invisible, ou bien la vie par ce qui anime la vie. C'est une logique distincte de celle qui commence par la liberté et évolue vers l'individualisme. Apprendre à voir c'est apprendre à être en assumant tous les risques d'être blessé par l'empiètement des êtres, c'est s'adonner à une sagesse confuse qui refuse la pseudo séparation entre les êtres et puis qui est, d'une certaine manière, capable de déconstruire les mythes d'un faux Être.

---

468. OE, p. 41.
469. OE, pp. 41-42.

La perception travaille la chair depuis l'être et par conséquent, s'établit comme une sagesse du « être avec », d'une communauté impersonnelle, véritable politique du lien. C'est ainsi que la peinture nous dévoile cette philosophie qui est encore à faire. « Or, cette philosophie qui est à faire, c'est elle qui anime le peintre, non pas quand il exprime des opinions sur le monde, mais à l'instant où sa vision se fait geste, quand, comme Merleau-Ponty le dira de Cézanne, il 'pense en peinture[470]' ». Penser en peinture, revient donc à affirmer l'action comme une façon de penser et non un geste résultant de la pensée.

Ancrée dans la logique de la coexistence, ou bien dans celle du lien fondamental, la perception est travaillée par l'invisible, par l'être du visible qui nous rend compte de notre enracinement dans cet environnement préalable aux mots et au sujet duquel nous sommes amenés à nous interroger afin de l'organiser de manière à vivre une vie en communauté. Il s'agit en effet d'un détournement de la perception du perçu par l'imperçu comme du regard du peintre qui cherche la genèse de l'objet, un voir qui est en avance sur la constitution de la chose, un regard entre les choses pour accompagner la naissance de la chose dans le monde. On pourrait même parler d'un renouvellement de la maïeutique de Socrate, de ce regard attentif à la naissance du sens du monde, mais nous pouvons dire qu'au lieu de transformer la philosophie en interrogatoire pour faire naître les idées, il va falloir qu'elle rencontre ce silence profond où les mots sont en gestation.

4) Voir en profondeur

Dans la quatrième partie du texte *L'Œil et l'Esprit*, Merleau-Ponty affine sa discussion sur la profondeur en tant que figure de l'Être. Dans un premier temps, il aborde le problème de la signification de l'œuvre, selon l'histoire de la peinture moderne, de la signification de la particularité de l'œuvre face aux anonymats de l'histoire. Il s'agit là de l'enquête de l'insaisissable de l'œuvre se retrouvant confrontée à toutes les interprétations historiques. Il compare alors, « l'univers de la pensée classique avec les recherches de la peinture moderne »[471], dont le point de rupture consiste en ce que Merleau-Ponty rejette le fait que le sens de l'œuvre soit simplement une construction historique donnée par l'interprétation du sujet. Confronté à la justification de la peinture, qui récuse d'ailleurs le fait d'être une illusion face au monde, la tentative humaine de la justifier a, peut-être, créé une signification métaphysique qui annule tout engagement mondain de la peinture. Selon Merleau-Ponty, rien n'efface les traces du visible dont la peinture est faite et auquel elle s'adresse et, d'autre part, il critique la filiation historique du style en peinture, notamment le positivisme de l'être qui n'est jamais entre les êtres. C'est ainsi qu'il précise qu'

470. OE, p. 42.
471. OE, p. 44.

> Il y a dans la chair de la contingence une structure de l'événement, une vertu propre du scénario qui n'empêchent pas la pluralité d'interprétations, qui même en sont la raison profonde, qui font de lui un thème durable de la vie historique et qui ont le droit à un statut philosophique[472]

Définir la profondeur est le défi consistant à délimiter l'insaisissable et le philosophe suit le chemin de Cézanne qui « a cherché la profondeur toute sa vie »[473], cependant, au lieu d'utiliser des couleurs et des pinceaux, il a recours aux mots et à la logique confuse de la perception. La profondeur nous attire vers elle et, en ce sens, elle n'est pas un objet devant le sujet connaissant, mais un mouvement provocateur qui fait fonctionner la dynamique de la vie. L'être humain cherche la profondeur, car il est forgé en son sein, sans pour autant être une reproduction de celle-ci. Elle constitue le soutien de toute singularité du vivant sans pour autant être l'appui sur lequel la vie peut se fixer en toute tranquillité. A l'inverse, il existe une vibration de la profondeur qui nous excite et nous fait bouger dans sa direction pour que nous puissions nous constituer en tant qu'êtres. Ainsi, elle est le contraire de la vision selon la perspective, et d'ailleurs les vues de la perspective ne nous posent pas de question et la totalité du paysage s'organise par un point de fuite. Elle n'est pas un simple « intervalle sans mystère »[474] entre les choses ni « l'escamotage de choses, l'une par l'autre que me représente vivement un dessin perceptif »[475], mais l'énigme de la profondeur consiste en ce « qui fait le lien », entre une vue et l'autre, entre une chose et l'autre, « ce qui est entre »[476] les êtres. Discrètement, Merleau-Ponty cherche ce qui est posé entre les choses en tant que moyen par lequel les choses se touchent, c'est le franchissement de la frontière de chaque être en tant qu'individu traversé par cette sorte d'archi-structure qui est la profondeur.

Il conçoit ainsi que la profondeur n'est pas proprement « une dimension qui contient toutes les autres »[477] puisqu'elle est « l'expérience de la réversibilité des dimensions, d'une 'localité' globale où tout est à la fois, dont hauteur, largeur et distance sont abstraites, d'une voluminosité qu'on exprime d'un mot en disant qu'une chose est là »[478]. La profondeur articule aussi bien phénoménologie qu'ontologie, elle n'est que visible par le sensible de la chose en étant tout autre chose que le sensible, cependant, elle est ce qui rend le sensible visible dans son unicité. Elle n'est pas le sensible, ni, d'ailleurs, une cause du sensible puisqu'elle est cette naissance continuée du visible. Saisir ce pli entre les êtres ne s'avère possible que par le travail de la perception qui « comprend » tout à la fois le visible et l'invisible. Il est peut-être possible ici de comprendre le Visible et l'invisible comme simplement une autre manière de dire l'Être et Monde, étant donné que le vocabulaire phénoménologique a vieilli en montrant son

472. OE, p. 43.
473. *Ibid*.
474. *Ibid*.
475. *Ibid*.
476. *Ibid*.
477. *Ibid*.
478. OE, p. 45.

insuffisance au fil du développement de sa propre pensée qui fait pousser jusqu'au bout l'inachèvement de la vie.

Cézanne cherche la « déflagration de l'Être », l'explosion de l'être qui est entre les êtres, puisqu' « il est dans tout le mode de l'espace, dans la forme aussi bien, c'est ensemble qu'il faut chercher l'espace et le contenu »[479]. La cohésion du tableau provient alors de la sagesse perceptive de voir ce qui est en train de naître dans le visible, ou bien l'être dans son milieu. Il s'agit bel et bien d'une vision qui co-naît le monde depuis son ensemble dans lequel elle s'engage, c'est une vision du partage depuis le partage.

Ainsi, il faut chercher à voir l'ensemble qui rendra impossible de parler des dimensions superposées pour former la constitution du tableau. C'est comme s'il y avait une perception sans objet qui soit capable de rassembler chaque dimension de la vie pour la représenter sur le tableau. Merleau-Ponty proposera donc une autre interprétation de la couleur que celle de « simulacre des couleurs de la nature »[480] ou en tant qu'une autre couche dimensionnelle d'un tableau qui devrait être ajouté à d'autres, comme l'espace, le dessin, etc. Il nous semble que Merleau-Ponty fait de la profondeur la structure par laquelle tout prend sens et sa place dans l'ensemble du monde ; quant au peintre, il est celui qui cherche « l'animation interne du visible, ce rayonnement que le peintre cherche sous le nom de profondeur, d'espace, de couleur »[481].

Au fil du texte, il est évident pour nous que l'intérêt philosophique que Merleau-Ponty porte à la peinture s'écarte d'une affaire esthétique et qu'il nous dévoile sa propre démarche ontologique qui, au fond, interdit de concevoir le tableau comme une imitation de la vie. Bien au contraire, le peintre saisit sur la toile ce qui anime notre vie, notre insertion dans la profondeur du monde qui, sans que nous en ayons conscience, nous forme et fait de nous ce que nous sommes.

Le peintre participe à cette logique prégnante de la vie en profondeur qui le qualifie comme en mesure de s'exprimer par plusieurs « moyens d'expression »[482]. C'est comme si la profondeur du monde lui était si familière, que depuis son for intérieur il gérait la naissance des objets dans le monde parce qu'il pouvait « rompre leur adhérence à l'enveloppe des choses »[483], et que par conséquent, il comprenait le « logos des lignes, des lumières, des couleurs, ou même entre la figuration des choses et la création de signes »[484]. La création est ainsi sa manière d'être. Elle n'est plus au service d'une intelligence qui cherche à dévoiler l'Être du monde, ou à représenter le monde, mais comme une intelligence qui rend le monde visible depuis son invisibilité, car désormais

479. OE, p. 46.
480. *Ibid*.
481. OE, p. 48.
482. *Ibid*.
483. *Ibid*.
484. OE, p. 49.

la création provoque, de même que la ligne, la couleur, l'épure d'une genèse de la chose.

Par le biais des signes du tableau, Merleau-Ponty approfondit sa critique envers l'identité de l' en soi, c'est-à-dire l'en soi de la couleur, de la ligne, de l'espace. La profondeur articule la remise en cause de cette philosophie du sujet absolu, de la liberté absolue, car elle articule les spectres de l'Être afin qu'ils soient visibles comme un être commun.

> Figurative ou non, la ligne en tout cas n'est plus imitation des choses, ni chose. C'est un certain déséquilibre ménagé dans l'indifférence du papier blanc, c'est un certain forage pratiqué dans l'en soi, un certain vide constituant, dont les statues de Moore montrent péremptoirement qu'il porte la prétendue positivité des choses. La ligne n'est plus, comme en géométrie classique, l'apparition d'un être sur le vide du fond ; elle est, comme dans les géométries modernes, restriction, ségrégation, modulation d'une spatialité préalable[485]

Un autre point auquel Merleau-Ponty s'attaque est celui du mouvement dans l'immobilité de la toile face à la suggestion du mouvement. Il ne s'agit pas de voir le mouvement par le dehors du mouvement, mais, à l'image de Rodin, de le trouver par son agencement interne, ou même par sa distorsion, comme le disait ce dernier,

> ce qui donne le mouvement c'est une image où le bras, les jambes, le tronc, la tête sont pris chacun à un autre instant, qui donc figure le corps dans une attitude qu'il n'a eue à aucun moment, et impose entre ses parties des raccords fictifs, comme si cet affrontement d'incompossibles pouvait seul faire sourdre dans le bronze et sur la toile la transition et la durée.[486]

Le sens du mouvement réside donc dans l'intervalle entre un geste et l'autre, dans la durée du mouvement et non dans un plan causal où l'action est repérée par la trace du geste précédent. Le mouvement suggère le temps qui coule, qui est en train de s'écouler et non le temps suspendu comme dans la photographie. « La peinture ne cherche pas le dehors du mouvement, mais ses chiffres secrets. »[487] Étant donné qu'il est toujours situé dans la chair du monde, elle engendre l'intervalle par le mouvement du temps et de l'espace.

C'est alors que l'auteur exprime clairement la thèse centrale de son essai, lorsqu'il affirme :

> On sent peut-être mieux maintenant tout ce que porte le petit mot : vois. La vision n'est pas un certain mode de la pensée ou présence à soi : c'est le moyen qui m'est donné d'être absent de moi-même, d'assister du dedans à la fission de l'Être, au terme de laquelle seulement je me ferme sur moi[488].

La discussion sur la vision est alors indirectement une philosophie du contact depuis l'existence, dans la mesure où elle exprime la critique envers une philosophie du en soi, de la subjectivité coupée du monde et d'un faux dehors. C'est aussi une ontologie, car l'ouverture de l'existence par la vision est celle des êtres à l'être ou bien c'est la thèse

---

485. OE, p. 52.
486. *Ibid*.
487. OE, p. 55.
488. *Ibid*.

selon laquelle la chair s'ouvre à l'être pour trouver sa propre identité. Elle qui est la réversibilité sensible, est traversée par une profondeur qui la constitue en interdisant sa propre complétude en tant que réversibilité. C'est ainsi que, chez Merleau-Ponty, le sensible est radicalement ouvert à l'être et c'est en ce sens que nous le comprenons comme ontologie.

Ainsi, la vision du peintre s'oppose à celle cartésienne, car la vision ouvre la frontière de l'individu clos constituée par la philosophe de la pensée et radicalise notre vie depuis notre partage dans le monde, de sorte que le caractère irréductible de la vie est notre ouverture au monde qui permet à la vie d'être toujours en train de se créer, recréer ou de naître, elle interdit toute réduction. De même qu' « un peintre ne peut consentir que notre ouverture au monde soit illusoire ou indirecte, que ce que nous voyons ne soit pas le monde même »[489], la philosophie de Merleau-Ponty nous livre une existence commune qui est immanquablement une profonde communion entre les êtres.

5) Penser en peinture : pour une ontologie picturale

Dans la dernière partie de cet essai, Merleau-Ponty nous livre les traces de sa logique picturale, de celle qui dévoile par conséquent les traces de son ontologie qui n'est qu'indirecte. Il affirme que ce qui était des accidents dans la logique de l'entendement classique, comme les couleurs, la profondeur, le linge, le mouvement, sont en effet les « rameaux de l'Etre ». Tout ce qui compose le sensible, ou bien « la texture de la matière »[490], compose une partie indissociable de notre compréhension du monde, et nous offre une distinction de chaque chose sans les retirer de leurs milieux respectifs. Tout se passe comme si les esquisses d'une nouvelle dialectique étaient nécessaires pour saisir l'être qui apparaît dans ce tissu sensible. L'auteur affirme que la peinture s'accomplit par cette intelligence au sujet de laquelle il déclare : « il n'y a pas de 'problèmes' séparés, ni chemins vraiment opposés. Ni solutions partielles, ni de progrès par accumulation, ni d'options sans retour »[491]. C'est encore la question du contact qui revient. Sans une véritable refonte du rapport dedans-dehors, particulier-universel, l'ontologie risque de demeurer un mythe de la connaissance et d'engendrer ainsi une vision de cyclope, un entendement sans contact.

Il nous fait comprendre que nos actes ouvrent de nouveaux champs dans ce qu'il appelle le « réseau de l'Etre »[492], donc des choses, ce qui est exemplifié par l'acte de Rodin qui conserve dans ses sculptures des fragments de Germaine Richier. La logique picturale se situe exactement à l'opposé de la pensée opératoire, qui ne compte quant à elle pas les empiètements, y compris ceux de l'histoire. Selon le philosophe de la perception, un nouveau savoir-faire ouvre « un champ où tout ce qu'il a pu exprimer

489. *Ibid*.
490. OE, p. 60.
491. OE, p. 59.
492. OE, p. 60.

auparavant est à redire autrement »[493]. L'histoire est donc un patchwork d'enjambements, de reprises, d'empiètements. Il y a ici le mouvement prégnant de l'histoire qui fait que « l'idée d'une peinture universelle, d'une totalisation de la peinture, d'une peinture toute réalisée est dépourvue de sens »[494]

Le passage qui suit constitue presque un résumé de l'effort merleau-pontien de refonder l'entendement. La peinture est centrale afin de comprendre cette intelligibilité sensible dont le résultat est une ontologie indirecte en se battant pour s'extraire de la pensée comme un avatar. La critique envers la pensée adéquate est fulgurante, puisque, comme il le dit,

> Nous sommes tellement fascinés par l'idée classique de l'adéquation intellectuelle que cette « pensée » muette de la peinture nous laisse quelquefois l'impression d'un vain remous de significations, d'une parole paralysée ou avortée. Et si l'on répond que nulle pensée ne se détache tout à fait d'un support, que le seul privilège de la pensée parlante est d'avoir rendu le sien maniable, que pas plus que celles de la peinture les figures de la littérature et de la philosophie ne sont vraiment acquises, ne se cumulent en un stable trésor, que même la science apprend à reconnaître une zone du « fondamental » peuplée d'êtres épais, ouverts, déchirés, dont il n'est pas question de traiter exhaustivement, comme « l'information esthétique » des cybernéticiens ou les « groupes d'opérations » mathématico-physiques, et qu'enfin nous ne sommes nulle part en état de dresser un bilan objectif, ni de penser un progrès en soi, que c'est toute l'histoire humaine qui en un certain sens est stationnaire, quoi, dit l'entendement, comme Lamiel, n'est-ce que cela ? Le plus haut point de la raison est-il de constater ce glissement du sol sous nos pas, de nommer pompeusement interrogation un état de stupeur continuée, rechercher un cheminement en cercle, Être ce qui n'est jamais tout à fait ?[495]

Les textes qui portent sur le pictural servent au philosophe à nous montrer les enjeux d'une philosophie de la perception. Elle ne se caractérise pas comme des textes purement esthétiques, ce qui lui confèrerait la qualité de victime d'un entendement auquel elle se refuse, celui de l'avatar qui, à partir d'une conception d'intelligibilité et, par conséquent, d'être et monde, appliquerait à la peinture les conceptions d'art, du beau, de la sensibilité, de l'artiste. Ces textes portent clairement sur l'existence, l'épistémologie, l'ontologie. Au fond ils nous indiquent l origine de la vérité, celle comprise par l'entendement concret de la voie perceptive. La peinture est un moyen par lequel une pensée s'exprime et, en tant que telle, nous livre quelques traces du sens de l'être du monde.

493. *Ibid*.
494. OE, p. 60.
495. OE, pp. 61-62.

Troisième partie

À L'ÉPREUVE DE L'ÊTRE HUMAIN

I. POUR UN HUMANISME DÉCENTRÉ DE L'HOMME

1) L'humanisme à l'épreuve du corps

Parler encore d'humanisme aujourd'hui peut paraître suranné alors que les discussions actuelles se tournent vers le vivant dans un sens plus large que celui renvoyant strictement aux domaines de la vie humaine. Néanmoins, si nous voulions reprendre cette discussion, c'est parce qu'elle renferme ici un but double , tout d'abord celui qui traverse le moment où Merleau-Ponty s'y insère. Rappelons-nous que son moment existentiel est en effet traversé par la discussion avec Sartre , en 1946, dans la conférence *L'existentialisme est un humanisme* et remémorons-nous aussi la fameuse lettre, datant elle aussi de 1946, de Heidegger adressée à Jean Beaufret intitulée *Lettre sur l'humanisme*. Sans oublier évidemment la conférence de 1946 donnée par Camus intitulée « La crise de l'homme ». Merleau-Ponty n'entre pas dans un débat direct avec eux mais ce sujet trouve un écho chez lui[496], ce qui nous pousse à chercher les traces de son humanisme pour comprendre quelle contribution la philosophie de la perception aura à apporter. Le deuxième point qui représente un intérêt est celui qui articule l'éthique à un certain sens de l'être humain. Au fond, il existe un croisement entre éthique et une philosophie anthropologique dans la mesure où toutes deux sont inséparables. Il ne s'agit pas ici de dessiner une anthropologie mais de comprendre ce que le sens de l'être humain, en tant que mode unique d'être corps, peut apporter au débat éthique contemporain, notamment à celui qui porte sur le vivant, l'environnement, ou bien sur l'avenir de notre société.

Notre réflexion se développera sur la base de trois textes. Tout d'abord de celui, à nos yeux essentiel, qui dessine les enjeux de l'humanisme merleau-pontien, à savoir « L'homme et l'adversité » publié dans le recueil *Signes* (1960). Ce texte nous conduira vers quelques chapitres de *La phénoménologie de la perception* (1945), notamment vers le chapitre portant sur la sexualité, puis vers « Le métaphysique dans l'homme », publié

---

496. « *L'anthropologie philosophique*, telle que la conçoivent certains ethnologues et psychologues : elle consiste à admettre qu'au fond tout ce dont nous pouvons parler est attribut de l'homme. (…) *l'humanisme criticiste*. Les objets des sens eux-mêmes présupposent un sujet constituant. (…) *L'humanisme sartrien*. L'homme est le lieu d'un double rapport entre l'Etre et le Néant.(…) *L'humanisme heideggerien*. Humanisme, en ce sens que l'homme est défini comme « berger de l'Etre », celui qui laisse être les choses, devant lequel les choses surgissent. » Natu, pp. 182 - 183

dans *Sens et non-sens* (1948) et pour finir, nous nous pencherons sur « Le philosophe et la sociologie ». Ces textes croisent les différents moments de la philosophie de Merleau-Ponty et nous montrent le parcours méthodologique à suivre.

Merleau-Ponty nous rappelle par la bouche de Paul Valéry, que le peintre est celui qui « apporte son corps »[497] en peinture, il affirme par-là que toute activité est impliquée par le corps, voire même est rendue possible par ce dernier. Ce qui est fréquemment oublié par la pensée de l'homme est donc l'environnement du déploiement de l'activité humaine, de sorte qu'une manière d'être corps habite une façon d'appartenir au monde Notre corps apporte notre vie. Ce n'est pas un hasard si le philosophe de la perception affirme que le corps « est un entrelacs de vision et mouvement »[498], car cette sentinelle opère par la sagesse du regard et du mouvoir la « transsubstantiation » de la vie biologique en expérience unique de vie, en façon d'être. L'œil nous capture en nous conservant en nous- mêmes, c'est donc la double expérience irréductible d'être corps et d'être monde qui met l'humanisme en porte-à-faux face à l'idée d'humanité.

Si l'on suit la métaphore du peintre qui change le monde en peinture, l'on constate que le corps transforme le monde en son habitat. Non seulement du fait de sa capacité à construire son monde, mais de façon plus radicale, il se construit depuis et avec ce monde. Le corps habite le monde tandis que le monde habite le corps. Ils sont tous deux dans un rapport d'implication mutuelle. Cette idée d'une habitation est au-delà de celle d'une simple présence dans le monde, idée à laquelle pourrait renfermer implicitement les propos dualistes de la philosophie de la conscience où quelqu'un est présent devant à quelqu'un d'autre, de sorte que c'est la roulette de l'inconciliable qui se met à rouler, au sens où l'être avec peut être compris comme l'intentionnalité de l'un vers l'autre. Par l'habitation du corps dans le monde, nous voulions souligner l'idée que le corps fait partie du monde, de sorte que l'intentionnalité est toujours impliquée d'ores et déjà dans cette participation qui la précède. Habiter conserve donc ce sens d'une implication dans le commun qui nous dépasse, comme celui proposé par l'idée du schéma du corps qui apporte une dimension d'incorporation en se configurant avec le monde. Cela signifie qu'habiter le monde revient aussi à être habité par lui, de sorte que nous sommes faits de ce qui ne nous tenons pas mais dont nous faisons partie.

Le corps voyant et mouvant ouvre notre être à une expérience chiasmatique du monde, de sorte que, ce que nous éprouvons, par une implication mutuelle, visible et motrice, pénètre notre façon d'être dans le monde. Nous sommes ici, dans un premier sens de l'éthique comme celui d'un environnement, « d'un faire partie de », d'un être commun qui n'est pas celui composé de plusieurs individualités, mais celui de la co-habitation comprise comme l'implication de l'un dans l'autre où tout changement

497. OE, p. 12.
498. *Ibid*.

déclenche des vibrations, des basculements, des mouvements, des productions de sens dans ce tissu composé par la logique du schéma corporel.

Le mot utilisé par Merleau-Ponty dans *L'Œil et l'Esprit* pour désigner la transformation du monde en peinture, peut être radicalement compris comme une transformation puisque le peintre fait surgir du monde un autre monde comme s'il avait opéré une transformation du dedans en dehors qui pourtant demeure dedans. Le mot employé pour désigner cette transformation dans le monde est le même que celui qui indique le mystère eucharistique par lequel le pain devient corps en conservant cependant toutes les caractéristiques du fait d'être pain. Il ne parle pas seulement de transformation, mais aussi de transsubstantiation. Il ne s'agit pas là d'un concept quelconque chez Merleau-Ponty, mais d'une clé fondamentale pour apprendre les voies de sa philosophie de l'existence où le corps n'est pas négligé mais s'établit comme une façon d'habiter le monde. Il déclare que « pour comprendre ces transsubstantiations, il faut retrouver le corps opérant et actuel, celui qui n'est pas un morceau d'espace, un faisceau de fonctions, qui est un entrelacs de vision et mouvement.[499]

Nous savons bien que la foi de l'assemblée chrétienne réunie autour du Christ opère le changement substantiel de la matière du Pain en Corps et Sang. Pour les chrétiens, il ne s'agit pas simplement là d'une *transformation* symbolique, mais d'une authentique transsubstantiation de la matière, c'est-à-dire que c'est un nouveau corps qui est devant l'assemblée et le philosophe nous alerte qu'il faut «comprendre ces transsubstantiations » et non le simple déplacement de l'homme dans l'espace physique. Cependant, si pour favoriser cette compréhension du mystère chez les chrétiens catholiques, il a fallu s'en écarter par le biais dogmatique de la foi, en renonçant à la radicalisation de l'incarnation de l'esprit dans le corps, chez Merleau-Ponty le chemin est tout autre. À l'aide du vocabulaire religieux, Merleau-Ponty assume le corps comme lieu d'une intersection radicale entre la structure du monde et celle du corps qui permet une mutation du monde en peinture et du corps de l'artiste en partie du monde, une véritable implication de l'un dans l'autre. Par l'implication Merleau-Ponty réhabilite le contact d'un corps à l'autre de sorte qu'un appartient à l'autre sans pour autant le posséder. Pourtant ce ne sont ni le corps, ni le monde qui opèrent cette transsubstantiation, il y a un *reste* qui provoque et opère ce mystère. Ainsi, étant donné que la *foi* de l'assemblée constitue le scénario du miracle eucharistique, ce que nous sentons du monde et de l'autre joue un rôle central dans notre manière de nous porter au monde.

La voie du transhumain, comme lieu d'empiétement entre âme et corps, activité et passivité, ouverture et fermeture, résistance et fragilité, sera la route par laquelle Merleau-Ponty assume le changement discontinu du corps pourtant intégral et mystérieux. Car le mouvement centrifuge de la vie porte l'inachèvement de l'action au

499. *Ibid*.

contact du monde comme lieu non réfutable pour penser le fil d'humanité qui demeure dans notre expérience vécue d'être personne. Par le mystère du voyant-vu, le corps est donc l'expérience la plus intime et la plus publique que nous puissions avoir, car il est à la fois l'hospitalité du soi anonyme et du monde général et la résistance à son objectivation. De la même manière que la foi rend compréhensible, chez les chrétiens, le miracle eucharistique, notre corps sensible au monde et aux autres nous donne la capacité à comprendre la transsubstantiation d'un corps-chose à un corps-chair, à saisir la dynamique vitale de notre existence et par-là les enjeux éthiques de cette façon de vivre car en radicalisent le corps la perception nous plonge dans un monde vivant.

Cette idée de transsubstantiation n'est pas simplement le mouvement par lequel une substance transite vers l'autre, mais cette capacité à perdurer dans le mouvement qui transite entre les autres. En ce sens le « trans » est celui qui interroge l'identité du sens, ce qui signifie que l'essence n'est plus figée dans ceci ou cela, mais qu'elle est prise dans sa durée qui demeure en mouvement, en transaction. Par le biais du corps, l'être humain est donc « l'homme en porte-à-faux »[500].

2) L'incorporation d'autrui et du monde : l'humanité

Or, si la dynamique du schéma corporel est celle de l'incorporation du monde, et vice versa, il y a ici un mouvement par lequel nous pouvons interroger, il s'agit de l'idée de la frontière, soit celle entre le personnel et l'impersonnel, soit de l'organisation géographique comme de celle qui a permis d'organiser l'espace du monde en tant que territoire au détriment de cette communauté primaire du corps à corps. Le schéma du plan divisé en territoire remplace le schéma corporel et une autre dynamique de vie est mise en place pour organiser l'espace qui donnera lieu à de nouvelles manières de vivre. Si nous sommes dans une dynamique d'incorporation, alors qu'est-ce qui reste d'étrange à ce corps ? Qu'est-ce donc que l'inhabitable ? Si tout devient habitation qu'est-ce qui résiste à ce pouvoir glouton du corps humain ? Au fond, qu'est-ce que nous est vraiment étrange ? Qui est l'intrus ?

Le contraste entre cette expérience corporelle où les frontières sont floues et l'organisation sociale du territoire dans lequel nous vivons et pourtant où ce corps vivant n'existe presque plus est frappant. Cela démontre tout autant que notre vie s'organise à partir de notre manière d'être corps que ce corps-ci interroge la politique. L'expérience consistant à croiser la frontière territoriale pour vivre à l'étranger donne parfois la chance de pouvoir éprouver la condition corporelle comme étrangère à elle-même, et la possibilité de comprendre la forme d'autrui face à cet étranger qui surgit entre lui et leur monde. L'étranger éprouve dans son corps ce double mouvement, celui ontologique et celui politique ; ce double volet de la vie corporelle, ce qui garde notre existence, notre façon unique d'être et qui pourtant est marqué par notre organisation de

500. *Entretiens*, *op. cit.*, p. 111.

la vie. Ce déplacement de territoire est en réalité un double mouvement, celui de la manière d'être causée par une dislocation du corps à corps habituel, il faut désormais être autrement, parler autrement, se mouvoir autrement, et puis ce corps qui était simplement entre les êtres, est un corps (entre)posé qui surgit alors dans un territoire inconnu. Le corps migrant se rend compte, tout à la fois de son « inadéquation » corporelle et de toute la structure du monde qui a formé son corps. En quittant un territoire, nous le sentons encore plus fort. De l'autre côté, un schéma corporel inconnu s'interpose et le Nouveau Monde demeure inadéquat malgré une corporéité commune préalable à tous. Ce « tous » est remis en question pour ceux qui arrivent de l'étranger et demeurent comme des corps abjects, non intégrables, car en réalité le corps étranger est insupportable pour une politique qui le rend invisible.

Le corps inadapté de l'étranger amène ceux qui sont adaptés aux schémas du corps à corps habituel à revoir leurs « adaptations » par le biais du regard d'un intrus qui a traversé la frontière. Il est tout à la fois l'interrogation et la réponse à notre organisation humaine. Il existe donc une inadéquation entre le corps et les choses et les autres qu'il faut revoir pour comprendre cette humanité générale à laquelle nous participons. Ce défaut d'alignement de l'être sauvage du corps qui arrive en Occident est en vérité un nouveau regard (re)posé sur des lieux familiers pour les habitants du Vieux Continent. Le corps étrange de l'étranger amène le système social à repenser la notion même de société ou bien d'humanité commune et nous donne la chance de redécouvrir ce qui tient notre corps. De ce fait, il se présente également comme l'opportunité, aussi bien pour l'étranger de se renouveler que pour les autochtones de se réveiller et à se comprendre l'un l'autre dans une unité qui n'est pas celle du l'universel de survol. L'étranger est tout d'abord l'inhabitable dans une habitation commune puisque il est celui qui a brisé la frontière, le territoire défini selon une convention politique binaire où ni les corps ni les espaces géographiques ne se superposent. L'étranger dénonce alors une politique d'invisibilité du corps.

La condition d'être étranger est l'expérience réelle et vivante d'un empiétement qui donne à voir les limites aussi bien d'une anthropologie que d'une politique fondée sur l'idée de l'Être pur. Cette condition dénonce une ontologie de l'Être plat que rien ne brise ni ne croise, comme un narcisse qui nous impose sa contemplation comme un être universel. La question de l'étranger prolonge pour l'homme la question de l'origine que nous avons travaillée lors du premier chapitre, car la première question posée, aussitôt perçue la moindre inadéquation de ce corps étrange, est : « d'où venez-vous ? ». Le mythe de l'universalité rejoint le mythe des origines qui sont radicalement contestées par l'expérience du corps.

C'est sur cette métaphore de la figure de l'étranger que ce chapitre envisage d'examiner l'émergence de l'être humain, ce surgissement par lequel l'homme se met debout et en marche pour briser les frontières dressées au cœur même de toute

ontologie, mouvement par lequel il éprouve son humanité comme une expérience étrangère à toute interprétation constituée, à toute domination du sens préétabli. Nous chercherons chez Merleau-Ponty les pistes capables de rendre compte de l'irréductibilité de l'expérience humaine, ce fil d'or situé *entre* ce qui est donné comme texture du corps et le mouvement par lequel l'être humain s'éveille pour vivre sa vie.

Ces fils qui s'éprouvent entre le privé et le public d'un corps humain au contact d'autres corps nous poussent à comprendre l'être humain sans pour autant renoncer à l'inachèvement de son expérience vitale. Nous irons en quête de son style originaire, à sa personnalisation. Nous tenterons donc de rapprocher l'expérience proprement « humaine » que nous vivons spontanément et sans la nommer de celle qui est travaillée par « l'intelligence » capable de construire le *sens* de l'homme. Une intelligence capable de saisir le mystère de l'homme et d'éprouver sa vie sans nier le corps opérant au contact d'autres corps.

Les corps-déchets de l'immigrant qui flottent sur l'eau de la Méditerranée nous interpellent pour nous faire comprendre comment un tel rejet s'avère possible. Ils dévoilent un double échec, tout d'abord celui de notre capacité à reconnaître ce qui vient d'ailleurs, ce qui est dehors, et par conséquent à trouver les frontières de notre vie. Il existe aussi une incapacité à comprendre le corps comme ce nœud central dans le tissu de la vie, car ils rendent visibles une politique sectaire qui reproduit non seulement la terreur des hommes lorsqu'ils sont pris par le mythe de l'origine, mais aussi leurs rationalités pragmatiques sans être et sans chair ; puis les corps qui flottent nous livrent l'échec de l'homme qui sait tout et comprend tout, mais est incapable de faire preuve d'une solidarité profonde, c'est-à-dire qu'il est indifférent à la mort des êtres et de l'être humain. Cela nous expliquerons en suivant l'hypothèse d'une articulation entre l'intelligibilité aveugle de la conscience constituante et l'horreur de l'invisibilité du corps, de l'existence.

Il y a un sens éthique dans l'épreuve du corps qui rejoint aussi bien l'ontologie que le politique, dans la mesure où ce qui meurt est toujours un corps puisque corps et vie s'entremêlent. Comprendre en profondeur ce que nous sommes exige une sagesse sensible qui n'est pas seulement de l'ordre de la représentation du monde, mais aussi du sentir allumé par le feu du corps à corps. Comment éprouver un Être qui soit profondément pris dans l'environnement du monde et des corps ?

Telle est cette question par laquelle nous voudrions indirectement mettre en évidence les axes structuraux d'un humanisme chez Merleau-Ponty, mais aussi dessiner ceux d'une éthique sensible capable de comprendre la façon d'être *entre* les vivants en faisant partie du monde plus profond que celui de mon point de vue. Un *être-entre* les autres n'est pas simplement celui de la conscience d'être parmi les autres mais au contraire, par l'intelligibilité perceptive nous nous émergeons depuis notre lien avec les autres de sorte qu'un *être-entre* est un être qui adhère de ce qu'il essaie de saisir par sa

connaissance. C'est une connaissance par fréquentation, inhérence à autrui et par une sorte de soulèvement dans un monde qui est habitation. L'émergence de l'humain dans un corps humain est l'émergence de la vie depuis la vie.

L'enquête de notre humanité commune n'a pas pour nous de visée anthropologique sur le sens téléologique de l'homme, pas plus qu'elle n'ouvre sur une recherche de l'humanité perdue. Elle nous renvoie à la vie comme ce mouvement continu d'émergence où nous sommes tous impliqués. Nous montrerons d'abord comment la vie humaine est une source singulière de création de sens qui exige de nous de nouvelles réponses à des problématiques anciennes, puis comment l'horizon commun de la vie humaine a fondé les structures du politique comme fruit d'une articulation entre conceptualisation et action. La question « qu'est-ce qui nous tient ensemble ? » demeure névralgique pour comprendre le sens de l'humanité et par conséquent pour ouvrir de nouvelles perspectives pour la vivre dans notre activité politique. Or, au fil des siècles, cette réponse fut construite par une métaphysique du sens originaire où la primatie d'une rationalité, de la forme universelle nous rassurait le sens de la vie, soit par l'idée d'une divinité, d'une utopie politique, ou bien d'une morale. Ces mythes du rationalisme, ou de l'objectivisme (social) nous a rendus inaptes à comprendre la dialectique entre perception-corps puisqu'ils étaient réduits à de simples conduites de l'intelligence au lieu d'être compris comme une vraie intelligence corporelle capable de répondre à ce que peut nous tenir ensemble.

Si cette question nous intéresse et nous ouvre une piste éthique est lié au fait que l'intelligence humaine, différemment de celle de l'animal, s'établit dans un rapport de transformation radical dans (et avec) l'environnement, bien comme nous explicite Merleau-Ponty, le corps humain est « l'un d'eux - et different » puisque ce corps est

> ouvert, transformable ; le corps s'arme d'instruments d'observation et d'action - Donc, non rapport avec le système de déclencheurs préétabli, gangue et rails du comportement, extase dans cette mélodie, clôture en elle, mais son interprétation, projection de système d'équivalence et de discriminations non naturels. Non plus corps fusion avec un *Umwelt* mais corps moyen ou occasion de projection d'un *Welt* [501]

Or, le corps comme une dialectique vivante entre vie personnelle et monde nous ouvre à la question de la limite entre ce rapport de transformation mutuel de sorte que la disparition d'un corps modifie l'environnement comme organisme vivant ce qui en conséquence modifie la structure corporelle humaine.

La question s'élargit donc : « comment saisir notre humanité sans la chercher par le détour d'un au-delà de nous, mais aussi sans prendre comme absolu un « nous » préalable, ou encore le « je » comme subjectivité qui constitue tout ? » Les enjeux de cette partie de notre travail se situent *entre* un effort anthropologique en devenir être humain et l'inépuisablement de l'humanité dans la tension de la constitution *d'Umwelt*

501. Natu, pp. 283-284.

et la projection d'un *Welt*. C'est le fil entre l'être humain constitué de toute anthropologie et l'humain qui échappe à toute tentative de réduction qui nous intéresse, tension qui impacte notre manière d'être ensemble.

C'est dans ce cadre que nous pensons trouver chez Merleau-Ponty l'horizon qui articule le tout de la « vie en général » et le « singulier personnel », la vérité et le sensible, un *entre* qui floute les frontières, sans être pour autant un au-delà de nous, il est un *entre* nous, une partie de tous. Nous suivrons les axes de la philosophie de l'existence qui traversent à la fois nos expériences corporelles et celles qui ne sont qu'indirectement nommées, car elles sont tout d'abord vécues par nous, produites dans cette zone floue d'intelligibilité.

La philosophie de l'existence de Merleau-Ponty a pour objet l'extension de la condition humaine en la repensant en lien avec l'ontologie ; elle pointe par-là vers des manières de vivre ensemble qui affrontent le tragique de la *condition anthropologique* qui s'impose comme mesure de toutes choses, et est aussi mesurée par cette règle qui restitue le rapport sujet-objet. L'humanisme concret à l'œuvre chez Merleau-Ponty renouvelle donc ce rapport sujet-objet jusqu'à l'ontologie. Ou bien dans un sens inverse, l'ontologie dévoilée par la conscience picturale nous fait redécouvrir autrement notre humanité que par le biais de l'ontologie de l'objet. S'y dévoile en effet l'irréductibilité de cette « condition humaine », aussi bien à l'Etre qu'à toute anthropologie qui fait de l'homme un héros ou un fondement mythique par lequel le monde se constitue comme objet à explorer. Au fond, l'ontologie et l'humanisme s'y articulent dans une profonde critique des philosophies de l'origine, du fondement, de l'essence qui sont pour Merleau-Ponty des philosophies de la constitution. La critique a pour but de repenser jusqu'au bout le rapport original entre l'homme et l'être, sans nier le mystère de cette articulation. Le but est de retrouver une sagesse capable d'éprouver l'Être humain. Ainsi, il y a au cœur de l'intentionnalité perceptive un mystère qui porte l'humain *entre* les êtres au monde ce qui peut nous rendre compte d'une conscience qui ne s'écarte pas du monde mais qui se réveille comme co-naissance, c'est-à-dire, comme une action qui nous tient ensemble par ce qui nous différencie.

II. L'ADVERSITÉ ANONYME : UNE TROISIÈME FIGURE ÉTHIQUE

1) La promiscuité entre existence et entendement

Maurice Merleau-Ponty est invité à parler à un public d'intellectuels lors de la conférence du 10 septembre 1951, aux *Rencontres internationales* de Genève. Son discours portera sur la recherche philosophique concernant l'homme au fil du XX^{e} siècle. Cette conférence fut publiée sous le titre *L'homme et l'adversité* dans le recueil *Signes,* 1960. Ce texte demeure pourtant confidentiel et même marginal parmi beaucoup d'interprètes de Merleau-Ponty, alors qu'il a à nous apprendre, grâce à sa fine lecture de

l'évolution de la *philosophie de l'homme,* quelle est la notion d'être humain chez Merleau-Ponty et à quel point elle reste centrale dans sa réflexion philosophique. Cette conférence, ainsi que d'autres textes comme *La phénoménologie de la perception*, *Sens et non-sens* ou encore *Signes*, expriment l'humanisme de Merleau-Ponty, en opposition à celui pour qui l'homme est la référence de mesure toutes les choses.[502]

Le texte présenté à la conférence de Genève trace précisément les lignes de cet humanisme. La conférence s'ouvre par un paragraphe introductif dans lequel Merleau-Ponty rappelle à ses auditeurs l'impossibilité de recenser le progrès de la recherche philosophique concernant l'homme, non seulement à cause du temps imparti à une conférence, mais surtout parce que, dit-il, « un homme ne peut recevoir un héritage d'idées sans se transformer par le fait même qu'il en prend connaissance, sans y injecter sa manière d'être propre, et toujours autre »[503]. Le philosophe signale ici une articulation entre entendement et manière de vivre, comme si comprendre quelque chose de notre humanité avait un résultat pragmatique sur la façon dont nous vivons. Comme si se comprendre était aussi exister autrement.

Merleau-Ponty s'inclut et s'engage d'emblée en tant qu'homme dans son discours, ce qui nous permet de souligner son projet élargi d'un humanisme comme tâche illimitée, puisque les idées ne sont pas des acquis, mais naissent « d'un besoin d'expressivité jamais satisfait ».[504] L'homme qui parle de l'homme est ainsi pris dans ce dédoublement de la perception même qui fait qu'il ne devient pas pour lui-même un objet. C'est donc à l'intérieur de la promiscuité perceptive entre l'homme, autrui et le monde que le philosophe parle comme témoin de son « désordre intérieur », comme le rappelle la conférence inaugurale du Collège de France, où Merleau-Ponty fait son éloge de la philosophie. Il ne parle plus comme celui qui possède *la vérité*, mais comme un homme qui connaît, dans l'existence, les enjeux provisoires du sens. Il s'avance encore davantage dans cette interpénétration de la pensée et de l'existence en disant que « le mouvement des idées n'en vient à découvrir des vérités qu'en répondant à quelque pulsation de la vie interindividuelle et tout changement dans la connaissance de l'homme a rapport avec une nouvelle manière, en lui, d'exercer son existence ».[505] Or c'est bien le travail de la perception qui est mis en place lors de sa réflexion. Un peu comme le peintre, le philosophe articule en texte ce qu'il voit au cours de sa vie.

---

502. Certes on aura du mal à trouver chez lui une anthropologie au sens classique du terme, mais on ne peut nier la place de la réflexion sur la condition humaine dans sa philosophie, puis cela ne signifie pas que nous faisons de l'anthropologie. Par ailleurs, une philosophie humaniste n'est pas nécessairement une philosophie anthropologique, car il ne s'agit pas de poser la question sur l'essence de l'homme mais de voir ce que nous vivons en tant qu'êtres humains, de voir même une structure archi-humaine. Il s'agit alors de chercher plutôt ce qui s'anime dans cette structure humaine que d'enquêter sur son essence ou son fondement. Autrement dit, nous cherchons dans l'homme ce qui l'humanise, ce qui le fait *vibrer* en tant qu'être humain.

503. S, p. 284.

504. *Ibid*.

505. *Ibid*.

Or, si un changement de la connaissance produit un changement de l'existence, de quelle connaissance parle donc Merleau-Ponty ? Il ne s'agit clairement pas de l'entendement qui pose le monde comme objet et célèbre l'utopie du sujet. Merleau-Ponty articule le lieu philosophique de celui qui est invité à réfléchir sur l'être humain depuis son habitation, comme point névralgique de la réflexion même ; ce qui exige de penser l'homme autrement que comme mesure de toute chose. Il opère donc un mouvement centrifuge au cœur des notions anthropologiques pour donner à voir un homme qui compte de bout en bout comme relation, renvoyant, à la fin de la *Phénoménologie de la perception*, au *Pilote de guerre* de Saint-Exupéry : « l'homme n'est qu'un nœud de relations, les relations comptent seules pour l'homme »[506].

Cette citation, à la fin de son œuvre majeure, loin d'être anodine, signale au contraire le dévoilement qui fait surgir l'être humain comme point nodal où se rejoignent les concepts de sa philosophie, comme si celle-ci était tout orientée vers le jaillissement de l'être humain au cœur même de son ontologie. Alors, la première question pour comprendre l'homme est celle même de l'entendement sur l'homme, de savoir dans quelle mesure est possible distinguer une idée de l'être humain de celui qui parle au nom de l'humanité ? Alors, chercher cette connaissance capable de saisir l'humanité sans la réduire à l'objet sera la tâche ontologique de Merleau-Ponty. Une refonte de l'entendement est en cours et indirectement toute une ontologie surgit de ce renouvellement et avec elle l'humanité même car ici, intelligibilité et vie sont prises dans un rapport de promiscuité.

Le projet ontologique en général porte directement sur l'être, sur ce fond dont toutes les choses sont constituées, alors que chez Merleau-Ponty il s'entremêle à l'humanisme où la problématique centrale demeure, d'un bout à l'autre, la recherche des moyens capables d'établir l'homme sans renoncer à l'expérience de la vie concrète, c'est-à-dire, comprendre plie de expérience humaine accomplie dans l'expérience d'être. Il faut comprendre ce que nous sommes et ce que nous ne sommes pas encore, cet horizon dans lequel l'expérience humaine se soulève. La question ontologique porte donc sur l'humanité de l'homme, non comme une essence perdue mais comme l'enquête permanente de la surrection humaine au cœur du corps de l'être humain dans la mesure où, selon Merleau-Ponty, « le problème de l'Être à ce pli où nous apparaissons surgissant de l'être et destinés à l'être »[507]. Il explicite clairement son projet ontologique qui consiste à formuler cette naissance et co-naissance de l'homme. Ainsi, il esquisse une définition de l'ontologie :

> L'ontologie consiste à formuler cette naissance et co-naissance, à trouver un au-delà du naturalisme et de l'idéalisme, à peindre l'homme comme il est vraiment : non pas comme l'ébauche d'une

506. *PhP*, p. 520.

507. Merleau-Ponty, entame du dossier de l' « Introduction à l'ontologie » (automne 1958), in *Être et Monde*, inédit, B.N.F., volume VI, f. [128].

> subjectivité absolue, mais comme surrection, lumière au sommet de cet incroyable arrangement qu'est un corps humain.[508]

Merleau-Ponty ne renonce pas à l'effort de comprendre ce qui peut nous définir ; malgré la voie perceptive ouverte par l'épreuve du corps, il veut saisir ce qui nous constitue. Cependant, son affaire ontologique « consiste à formuler la naissance et co-naissance » des êtres, y compris de l'être de l'humain. « Formuler la naissance » est désormais une affaire ontologique. Or, cela nous rappelle les actes de naissances sur lesquelles configurent la naissance du nouveau-né, ce registre qui signale l'organisation sociale de notre vie qui semblablement oublie le corps. Formuler la naissance donne lieu au registre de la naissance en nous dévoilant un appareil d'État qui pointe vers une ontologie qui nous connaissons bien, celle de la définition de ce qui nous sommes par la référence entre signe-signifié où le nouveau-né devient registre. Or si ce registre rassure son existence au fil du temps de l'autre l'efface en substituant son corps de chair à celui du papier Dans cette ontologie qui constitue notre tissu social, le corps du nouveau-né, et d'ailleurs de tout le monde, est d'ores et déjà un signifiant, il est définissable, localisable comme un territoire. Avant le visage il porte déjà les marques d'une ontologie de l'essence, celle que nous nommons ici de l'ontologie de l'objet.

Or, dans le prisme ontologique proposé par le philosophe de la perception, nous sommes loin de comprendre l'essence de l'être ou encore les raisons qui peuvent définir l'existence de l'être dans son rapport à ce qui n'est pas. Le philosophe se montre fidèle à son projet d'origine de quête de la vérité, en remontant à la naissance du sens d'être humain. L'origine ici gardera bien le sens de réveil, cette figure do corps dormant qui se réveille en reprenant la vie. L'origine porte bien un sens de résurrection.

Dès lors, trouver l'être humain comme étant radicalement et avant tout un être de relation a pour conséquence une refonte de la notion de connaissance, car il y n'a rien dans l'homme qui ne soit mélange, profusion, flux, passage. Nous verrons d'ailleurs, dans les premiers cours au Collège de France, la discussion qui porte sur le mouvement, comme reprise de sa *Phénoménologie de la perception* selon une notion moins linéaire du mouvement - comme cela de *La structure du comportement* - d'aller-retour entre conscience et monde.

Plus encore, on s'aperçoit au fil de l'œuvre de Merleau-Ponty que ce rapport est bien plus complexe lorsqu'il passe par l'organisation du corps. Il s'organise non plus comme « va et vient », mais comme une profusion enchevêtrée croisée par d'autres structures telles que la sexualité, le désir, la culture, qui n'est plus seulement la compréhension du rapport conscience-monde. La « relation » constitutive de l'homme n'est pas seulement celle de la conscience vers le monde, elle est plus proche d'un carrefour où âme et corps ne sont pas deux blocs monolithiques mis en relation, mais sont chacun déjà pluriels.

---

508. *Ibid*.

L'homme apparaît de nouveau comme une expérience qui, malgré la dispersion inhérente à ses rapports multiples, arrive à générer un sens, à garder une unicité.

Il s'agit là, de fait, d'un mouvement beaucoup plus profus que celui de l'aller-retour d'une intentionnalité plate, dans la mesure où il refuse d'emblée tout fondement statique qui constitue une conceptualisation soit de l'homme, soit du monde ou encore de l'ontologie. S'il existe un point de départ, il n'est pas si évident. En outre, l'homme comme « relation complexe » n'a pas de destinée à accomplir, et se construit ainsi au cœur d'une instabilité, d'une profusion aussi bien du sens que de structures aussi excessives.

Le philosophe de la perception vise donc un « humanisme » autre que celui qui place l'être humain au centre du monde ; l'être humain n'y est plus ni objet de lui-même, ni mesure du monde, l'humanité est un soulèvement dans l'épreuve du corps. L'être humain qui émerge délicatement au sein de la philosophie de Merleau-Ponty rejoint son ontologie et pose la question de l'homme dans l'être. Il interdit ainsi une sorte de double clôture, aussi bien celle de l'homme en soi-même que celle de l'être, puisque le passage de l'un dans l'autre marque tous rapports.

Cette ontologie interdit une « pureté ontologique » tel quelle celle que n'accepte jamais le mélange de l'Etre avec les étants, et nous pousse à l'inverse vers l'ontologie sauvage d'un être contaminé par l'homme, l'un empiétant sur l'autre dans une relation de promiscuité. Nous pourrions parler d'une « endo-ontologie ». Pourtant, Merleau-Ponty ne va non plus vers un subjectivisme dont la prétention est de poser un point de départ comme noyau constitutif de la vie et qui, par conséquent, porte une visée téléologique de l'homme. Il y a au contraire chez lui un refus de la téléologie, le refus d'un fondement pour donner à voir la résurrection humaine. Or, cet « humanisme » en cours remet en question la notion de connaissance, et met du coup en œuvre une refonte de l'entendement établie par le « je pense ». On voit ses lignes d'attaque contre la philosophie classique au moment de la conférence de Genève. La pensée donc s'accomplit dans un moi plutôt expressif que dans le traditionnel « je pense », et c'est au cours d'un complexe rapport entre ce visé d'un « moi » qui s'adresse au monde et ce qui est visé par le mouvement déclencheur d'un sens qu'on parlera de la connaissance de l'homme parce que le « lien du sujet avec [le] monde (…) n'est pas [un] lien de constitution intellectuelle, mais [un] lien plus organique » ou « lien de connaturalité »[509].

Ainsi notre rapport au monde, y compris celui à autrui, n'est pas davantage un rapport intellectuel, il s'agit d'un moi « plutôt expressif » affirme-t-il. Il faut alors retrouver ce lien par d'autres voies que celles qu'ont tracées l'intellectualisme ou le matérialisme, et par conséquent inaugurer une façon de connaître les choses, le monde,

509. Mexico II [157](45) et [159](39).

autrui et moi-même qui ne soit pas d'emblée fondée sur la violence réductrice de la pensée close.

Il est paradoxal que l'être humain, mystère à ses propres yeux, ne puisse être objet de sa connaissance mais qu'il soit dans la tentative continue de l'être néanmoins. Il faudrait une autre intelligence que celle qui pose la perpétuelle dualité sujet-objet. Faute de quoi on reste dans la division de la pensée humaine et celle-ci est condamnée à une « représentation » de la vie, et en conséquence à sa propre négation.

C'est de la *vie interindividuelle* que, selon la logique merleau-pontienne, émergent les problèmes philosophiques, politique et social. Le sol de l'interindividualité, de l'*entre*, fait le lit du conflit et de la non-résolution car il ne s'agit pas de mettre en rapport des blocs monolithiques qui se touchent à distance mais des êtres qui se fréquentent par une sorte de porosité existentielle, ce qui fait « le problème politique et social : problème de la vie à plusieurs et de la violence »[510]. De fait, le rapport *entre* individus, ainsi qu'*entre* les individus et les choses, est fait de relations mal ajustées ; « le touchant touché » n'est pas une réversibilité pleine, mais accidentée. Quelque chose fait obstacle à la fusion, à l'accomplissement de ces rapports.

Dès lors, la non-coïncidence entre les individus est fondamentale pour assurer, dans une certaine mesure, la transformation humaine. Ce pli traversé par une lacune permet une critique de la relation de l'homme aux choses, une critique qui n'émane pas d'un sujet assis dans son pouvoir de connaître le monde, mais d'un homme lancé au sein de ce rapport-même, du rapport aux choses qui surgit avec ce monde. Ainsi, Merleau-Ponty pose d'emblée dans *L'homme et l'adversité* un mode de connaissance contraire à celui de la division imposée par l'intellectualisme et le matérialisme, un mode de connaître le monde et l'homme qui passe par des voies capables de mettre en relation ce double aspect du projet humain, l'âme et le corps, et de rendre aux hommes une transformation, une vision élargie d'eux-mêmes.

Il ne s'agit pas de faire un inventaire des « vérités » qui tracerait une esquisse immédiate de cet homme, car ce qu'on appelle « vérité théorique » traverse l'expérience humaine, qui rejoint le fond culturel et historique d'où parle l'homme philosophe.

> Cette transformation de la connaissance de l'homme que nous ne pouvons espérer de déterminer par une méthode rigoureuse, à partir des œuvres, des idées et de l'histoire, elle s'est sédimentée en nous, elle est notre substance, nous en avons le sentiment vif et total quand nous nous reportons aux écrits ou aux faits du début de ce siècle. Ce que nous pouvons essayer, c'est de repérer en nous-mêmes, sous deux ou trois rapports choisis, les modifications de la situation humaine.[511]

Il n'existe pas de véritable distance entre ce que l'on dit de l'homme et ce que l'on vit, la production des idées est sédimentée par la culture et par là traverse nos expériences, que ce soit par le langage, les mœurs, la tradition religieuse. Au fond, les

---

510. Inédit transcrit par Kerry H. Whiteside, in Emmanuel de Saint Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, *op. cit.*, p. 68.

511. S, p. 285.

idées produites par des philosophes ou romanciers, sont vécues « en nous, lecteurs, [elles] communiquent »[512]. Et la culture partagée fait coexister des adversaires, comme Ingres et Delacroix se pensent l'un l'autre par exemple, dans la mesure où l'on partage les mêmes soucis ; par cette culture commune, poursuit Merleau-Ponty, « quelles qu'aient été nos réponses, il doit y avoir un moyen de circonscrire des zones sensibles de notre expérience et de formuler, sinon des idées sur l'homme qui nous soient communes, du moins une nouvelle expérience de notre condition »[513].

2) Entre les êtres et avec les êtres

Dans le paragraphe suivant, Merleau-Ponty entreprend un bilan de ce qu'il faut bien voir comme un tournant, advenu avec le XX^e^ siècle, dans la philosophie de l'homme. « Le propre de notre temps, conclut-il, est peut-être de dissocier l'humanisme et l'idée d'une humanité de plein droit, et non seulement de concilier, mais de tenir pour inséparables la conscience des valeurs humaines et celle des infrastructures qui les portent dans l'existence. »[514] Les penseurs du XX^e^ siècle débutant cherchaient à fonder l'homme à partir de l'extérieur, créant ainsi un « humanisme sans vergogne ». Merleau-Ponty propose quant à lui un effacement du motif de l'homme défini à partir de l'extérieur, radicalisant par là un courant qui avait déjà mélangé corps et esprit. Aucune valeur n'existe au-delà de l'expérience d'être humain et la vie humaine par conséquent ne peut pas être fondée sur des valeurs. Selon les matérialistes classiques « la perspective proprement humaine sur le monde était un phénomène de surplus et ceux qui voyaient la contingence de l'humanité traitaient d'ordinaire les valeurs, les institutions, les œuvres d'art, les mots comme un système de signes qui renvoyaient en fin de compte aux besoins et aux désirs élémentaires de tous les organismes »[515] À l'inverse, les spiritualistes « supposaient dans l'humanité d'autres forces motrices que celles-là ; mais, quand ils ne les faisaient pas dériver de quelque source surnaturelle, ils les rapportaient à une nature humaine qui en garantissait l'efficacité inconditionnée »[516].

Merleau-Ponty entend dépasser l'idée d'un fondement, qu'il soit à l'extérieur ou à l'intérieur de l'homme, pour toucher l'expérience humaine au plus près du vécu, notamment par l'expérience corporelle. La vie humaine se déroulant dans un corps, l'être qui la vit n'est pas une conscience, mais une manière particulière d'être en lien à d'autres corps, au monde, aux choses. Plus on nie cette expérience complexe de la vie corporelle, carrefour entre âme et corps, plus on a tendance à créer une superstructure en dehors de l'homme même, par laquelle on pense gérer l'action humaine, que ce soit par la morale, par l'État, la religion, voire la science. Se dessine alors un homme qui n'est plus un être humain mais un mythe fondateur de la vie, l'homme devenant fétiche

512. S, p. 285.
513. S, p. 286.
514. *Ibid*.
515. *Ibid*.
516. S, pp. 286-287.

de lui-même. Ce dédoublement de l'homme qui fonde l'homme n'est au fond rien d'autre que le reflet de la séparation à laquelle fut soumise la vie pendant des siècles, à savoir celle du corps et de l'esprit, séparation comprise comme relation fondamentale de l'être humain.

Voici venu pour Merleau-Ponty, avec le XX^e siècle, le temps d'en finir avec cette division et de « tenir pour inséparables la conscience des valeurs humaines et celle des infrastructures qui les portent dans l'existence ».[517] Mais comment trouver un sens dans ce qui est structurellement croisement, passage, flux continu, et finalement *profusion de sens* ? Comment établir une perspective capable d'organiser la vie sans la figer de l'extérieur ? En d'autres termes, comment maintenir jusqu'au bout un humanisme sans fondement extérieur qui se construirait dans un questionnement du langage, de la culture, de l'histoire ? Il ne s'agit de rien d'autre pour Merleau-Ponty que de refondre l'entendement, d'éclairer la condition humaine pour la remettre en contact avec elle-même à travers l'expérience la plus charnelle qui soit, celle du corps. Le passage vers une philosophie du corps bouleverse et décentre donc l'orientation de la philosophie classique, en la tirant au fil du temps des questions fondamentales vers les structures qui articulent la vie humaine en communauté.

Or, si le XX^e siècle, affranchi de la frontière entre le corps et l'esprit, opère un changement au cœur de la notion d'humain, ce changement en provoque d'autres dès lors que, comme nous l'avons vu, l'effacement de la division classique entre le corps et l'esprit s'incarne dans notre vie et prend corps dans les rapports sociaux. Le tournant humaniste qui abandonne *l'humanisme sans vergogne* de nos aînés nous incite à revoir, non seulement notre compréhension de nous-mêmes, mais aussi à penser à nouveaux frais la justice, la liberté et la communauté, ou encore l'éthique, comprise comme le lien *entre* les hommes et leurs affaires, voire leur rapport au monde. Aucune éthique ne peut être tenue pour pertinente, qui ferait fi de l'inséparable rapport entre « la conscience d'une valeur et celles des infrastructures qui les portent dans l'existence »[518]. N'existant plus en soi, toute valeur se voulant authentique naîtra donc du tissu humain qui porte les structures de la vie en commun, et l'histoire, la culture, le politique se seront développées des pores de peau des corps humains et du monde. En d'autres termes, penser une culture, une politique où la liberté est valeur absolue de l'individu ne suffit plus, car s'il existe des individualités elles sont toujours en conflit avec d'autres corps. Il n'y a plus ni morale préexistante, ni liberté absolue.

Selon Merleau-Ponty, « notre siècle a effacé la ligne de partage du "corps" et de l'"esprit" et voit la vie humaine comme spirituelle et corporelle de part en part, toujours appuyée au corps, toujours intéressée, jusque dans ses modes les plus charnels, aux rapports des personnes ». Ce passage intéresse à double titre notre travail ; d'abord

517. S, p. 287.
518. *Ibid*.

parce qu'il nous parle clairement d'une économie corporelle qui est corps et esprit, d'autre part en ce que la *chair* nous semble plus proche de cette notion du corps qui, en lien étroit avec l'esprit, constitue la figure humaine. Notre siècle s'est intéressé au corps et à l'esprit comme expression de la vie humaine « jusque dans ses modes les plus charnels », jusqu'aux rapports qui tissent le plus profondément l'existence humaine. C'est dans la profondeur, en deçà de la peau humaine et du monde que l'on trouvera un sens à la condition humaine. En 1951 Merleau-Ponty rapproche le corps de la chair beaucoup plus que de l'être. Six ans à peine après la publication de *la Phénoménologie de la perception* germe ici ce qui deviendra un point de discussion central dans les textes plus tardifs comme *Le visible et l'invisible*.

Nous nous écartons ici d'une position plus consensuelle parmi les interprètes de Merleau-Ponty, qui attribuent à la notion de chair une perspective ontologique. Ainsi Claude Lefort affirme, dans un article intitulé « Qu'est-ce que ce voir ? », « dans la réversibilité interminable du sentir, dans la coïncidence imminente et impossible du touchant et du touché, une épreuve privilégiée de cette chair dont il viendra à faire un substitut de l'être »[519]. Or il fait un rapprochement rapide entre l'être et la chair de sorte que « la chair est un substitut de l'être »[520].

Si cela ne nous semble pas totalement faux, nous pensons néanmoins qu'il est quelque peu approximatif et hâtif d'associer *la chair* à *l'être* alors que jamais Merleau-Ponty ne fait explicitement ce rapprochement, rapprochement qui peut dès lors conduire à persister dans des thèses jamais explorées par le philosophe du corps, notamment celles qui établissent un rapport direct entre l'homme et le monde en radicalisant une sensibilité plate, sans aspérité ni relief. Nous ne nions pas que la chair ait une visée ontologique mais seulement de manière indirecte car les figures de l'être ne se donneront pas par la chair, comme nous le verrons ultérieurement, mais bien plus par la profondeur et le silence.

La notion d'humanité élargie naît chez Merleau-Ponty par l'extension de l'humain à des structures corporelles et spirituelles ; la vie humaine se donne comme une promiscuité entre l'âme et le corps traversée par l'épreuve des figures de l'être et par conséquent, comme une promiscuité impliquée d'un bout à l'autre, l'humain et le monde étant tous deux compris comme chair. Cette radicalisation esquisse une ontologie proprement merleau-pontienne, notamment « l'ontologie sauvage », mais jamais une « ontologie de la chair ». La chair refonde l'ontologie. Il y a chez Merleau-Ponty une articulation fine entre cet humanisme élargi et charnel, en opposition à « l'humanisme sans vergogne » de ses aînés, et son projet ontologique. L'être et la chair ne sont pas la même chose mais l'un ne va pas sans l'autre. Nous verrons comment, au sein de cette articulation, se dessine une éthique aussi silencieuse qu'indirecte, qui nous

519. Claude Lefort, « Qu'est-ce que voir ? », in *Maurice Merleau-Ponty*, *op. cit.*, p. 58.
520. *Ibid*.

ouvre à un rapport charnel à autrui et au monde, qui nous dévoile une manière d'être en lien au cœur d'une vie qui n'est que relation, une manière d'Etre *entre* les hommes et le monde.

3) Le corps comme être sexué

Dans L'homme et l'adversité encore, Merleau-Ponty fait sa recension de la philosophie de l'homme par l'évocation de Freud, qu'il considère comme celui qui a le premier effacé les frontières entre le corps et l'esprit. Freud, fondateur de la psychanalyse, introduit le corps vécu et établit le lien entre le plus corporel et le plus spirituel, notamment par la notion de pulsion, et se démarque ainsi des philosophes mécanistes du corps. Avec Freud en effet ce sexuel, que l'on disait jusque-là « instinctif », s'enracine à la fois dans des conduites plus mécaniques du corps et dans des liens plus « spirituels », dans la mesure où, s'il est vrai pour une part que l'on cherche à y pénétrer autrui, il est également vrai par ailleurs qu'on peut l'aimer ou tomber amoureux, et que le simple rapport sexuel, alors, peut avoir d'autres significations.

Ainsi, comme l'admet Merleau-Ponty, « il n'est pas faux de dire, que Freud a voulu appuyer tout le développement humain au développement instinctif », pour aussitôt nuancer, « mais on irait plus loin en disant que son œuvre bouleverse, dès le début, la notion d'instinct et dissout les critères par lesquels jusqu'à lui on croyait pouvoir la circonscrire »[521]. Si l'instinct est compris comme « un dispositif intérieur à l'organisme, qui assure, avec un minimum d'exercice, certaines réponses adaptées à certaines situations caractéristiques de l'espèce », la figure de l'enfant, « pervers polymorphe », montre comment s'entrelace fondamentalement au développement de la vie sexuelle l'histoire personnelle en fonction des liens affectifs noués entre les enfants et leurs parents. Freud bouleverse et dépasse ainsi l'instinctuel en y apportant une dimension « plus spirituelle », comprise comme refus d'une relation mécaniste aux choses, dans la mesure où « le pouvoir d'aimer, incertain de ses appareils comme de ses buts, chemine à travers une série d'investissements qui s'approchent de la forme canonique de l'amour, anticipe et régresse, se répète et se dépasse sans qu'on puisse jamais prétendre que l'amour sexuel dit normal ne soit rien que lui-même ».[522] Le propre de l'humain est ce double ancrage dans le somatique et dans la construction du « sens » de ces conduites plus vitales.

Merleau-Ponty se penche à nouveau sur Freud, après le chapitre « Le corps comme être sexué » de *Phénoménologie de la perception*, où il montrait déjà que l'on doit à Freud la réintégration de la sexualité, qui n'est plus seulement d'origine organique, dans la vie humaine. La sexualité est davantage une première structure humaine, dont le

521. S, p. 288.
522. *Ibid*.

mélange entre le somatique, l'érotique et le social, dessine une dialectique particulière qui, d'ailleurs, est une caractéristique de la philosophie de Merleau-Ponty dès *La structure du comportement :*

> Quelles qu'aient pu être les déclarations de principe de Freud, les recherches psychanalytiques aboutissent en fait non pas à expliquer l'homme par l'infrastructure sexuelle, mais à retrouver dans la sexualité les relations et les attitudes qui passaient auparavant pour des relations et des attitudes de conscience, et la signification de la psychanalyse n'est pas tant de rendre la psychologie biologique que de découvrir dans des fonctions que l'on croyait "purement corporelles" un mouvement dialectique et de réintégrer la sexualité à l'être humain.[523]

Dès lors, désormais habité par des structures qui le dépassent sans être pour autant un fondement purement spirituel, enraciné au contact d'autrui et du monde, l'être humain n'est plus l'être de la conscience ni de l'Ego. La culture influence directement son système personnel qu'a chacun d'entrer en rapport aux choses et aux autres. Merleau-Ponty explique d'ailleurs que sa réflexion sur la sexualité a pour but de « voir comment un objet ou un être se met à exister pour nous par le désir ou par l'amour » afin de mieux comprendre « par-là comment des objets et des êtres peuvent exister en général »[524]. Il y a ici une articulation entre l'intelligibilité et la voie érotique du corps. En d'autres termes, cerner comment un autre être prend sens pour nous ouvre la voie vers ce fond par lequel tous les rapports ont une signification désirante. Ici le corps qui habite le monde est aussi le corps qui désire le monde. De fait, la sexualité loin d'être une activité en marge de l'action humaine en général, joue au contraire un rôle décisif dans nos rapports au monde et à autrui. Le corps charnel n'est pas seulement une promiscuité entre corps et esprit, il est aussi sexué, il porte à autrui un intérêt qui dépasse celui d'une vision lointaine, pure et sans empiètement. Il n'y a pas de sexuel sans agressivité dans la mesure où le corps libidinal tend vers la conquête d'un autre corps. L'habitation du monde est donc vécue comme une tension, un conflit.

La sexualité a donc un rôle ontologique dans la mesure où elle s'enracine dans la structure de la vie corporelle et par le désir le corps devient un corps animé. L'intentionnalité est donc sexuée. Selon Merleau-Ponty, elle « n'est donc pas un cycle autonome. Elle est liée intérieurement à tout l'être connaissant et agissant, ces trois secteurs du comportement manifestent une seule structure typique, elles sont dans un rapport d'expression réciproque »[525]. La sexualité en tant que « secteur » de l'humain nous ouvre aussi à une expérience de l'être. Chez le sujet sans désir, c'est « la structure même de la perception ou de l'expérience érotique qui est altérée »[526]. La voie sexuelle est donc une voie *d'animation* de la chair car par le désir les corps se touchent en leur profondeur, s'animent. Ainsi écrit Merleau-Ponty,

---

523. PhP, p. 180.
524. *Ibid*.
525. PhP, p. 180.
526. PhP, p. 182.

> La perception érotique n'est pas une *cogitatio* qui vise un *cogitatum* ; à travers un corps elle vise un autre corps, elle se fait dans le monde et non pas dans une conscience. Un spectacle a pour moi une signification sexuelle, non pas quand je me représente, même confusément, son rapport possible aux organes sexuels ou aux états de plaisir, mais quand il existe pour mon corps, pour cette puissance toujours prête à nouer les stimuli donnés en une situation érotique et à y ajuster une conduite sexuelle. Il y a une "compréhension" érotique qui n'est pas de l'ordre de l'entendement puisque l'entendement comprend en apercevant une expérience sous une idée, tandis que le désir comprend aveuglément en reliant un corps à un corps. [527]

Ce passage est central dans ce chapitre car le philosophe nous présente clairement que la voie érotique a une puissance organisatrice dans l'ensemble de nos rapport aux monde et aux autres et ces rapport-là ne sont pas des consciences, c'est-à-dire, simplement des rapports de connaissance mais des rencontres entre corps désirants. Il s'agit alors de voir que nos rencontres sont de l'ordre d'une intercorporéité érotique capable d'avoir même une compréhension érotique d'autrui et du monde. Nous ne disons presque jamais que la chair chez Merleau-Ponty est aussi une chair érotique, animé et animant par Eros. Ainsi, l'érotique brise le va-et-vient linéaire de l'intentionnalité et entame des rapports (inter)corporels dans le monde par une connaissance typique du désir. Merleau-Ponty parle même d'une intelligence érotique encore plus radicale et plus profonde que l'entendement classique où l'idée centrale est le « je pense », la subjectivité qui tout comprendre. Cette intelligence érotique entame alors toute la structure de l'être corporel adressé au monde et aux autres de sorte que notre vie est d'un bout à l'autre une vie animé par Eros.

4) Une sagesse érotique : la perception joue comme l'amour

Cette intelligence érotique dont il parle est parfaitement compréhensible, par exemple, chez les homosexuels qui sont pendant des années interdits de vivre leur sexualité à cause de l'homophobie de l'Etat, de la religion et da la société en général pourtant malgré les sévères conséquences pénibles, parfois extrêmes comme la mort, la prison, la torture, qui un simple rapport sexuel entre égaux pourrait avoir causé, ils ont eu toujours des moyens des rencontrer leur partenaire. Quand on interroge ceux qui ont vécu ce genre d'expérience ils nous racontent qu'ils ne savent pas bien expliquer comment ils reconnaissant leur partenaire dans une situation anodine et anonyme mais qu'il avait « quelque chose » du regard qui, de la façon d'être qui attesté leur sexualité commune. Il y a une communication érotique complètement muette établie par le regard et par le corps qui rend possible cette rencontre malgré le risque de la violence. Il s'agit d'une sorte de connaissance érotique qui invite à la proximité, à la découverte du désir.

Si Merleau-Ponty reprend le Freud de l'*Introduction à la psychanalyse* pour affirmer la place substantielle de la sexualité dans l'ensemble de la vie, y compris celle de l'entendement, il s'éloigne du psychanalyste et des aléas imposés par l'Inconscient au destin de la pulsion sexuelle, pour se rapprocher de Binswanger, ou encore de Paul

527. PhP, p. 183.

Schilder, qui lui permettent de penser la sexualité comme relation moi-autrui. Le sexuel n'est pas seulement un symptôme d'un trauma qui apparaît lors d'une disjonction affective de la vie enfantine, mais une modification à l'intérieur de l'structure de la relation aux autres. Pour Merleau-Ponty, la sexualité freudienne est avant tout liée aux traumas refoulés dans l'Inconscient du sujet, qui viennent s'interposer dans la relation sexuelle entre moi et autrui, quand lui la veut intégrée à la structure de l'existence comme organisation corporelle où la sexualité joue un rôle dans la logique de la coexistence. Si la sexualité s'exprime au contact de l'autre, l'existence humaine ne se réduit pas à la sexualité, car l'existence naît dans le rapport d'expressions où les divers secteurs de la vie humaine se croisent et s'entrelacent. Merleau-Ponty explique alors que, « nous disons que la vie corporelle ou charnelle et le psychisme sont dans *un rapport d'expression* réciproque ou que l'événement corporel a toujours une signification psychique »[528].

La synonymie entre chair et corps se donne aussi bien comme un refus de l'idée selon laquelle le corps enveloppe l'esprit que comme celui d'une pensée causale du corps. Le corps porte l'existence comme un lien horizontal *entre* les choses et autrui au cœur d'une relation charnelle ; l'humain est un croisement interne en tant que corps animé et un croisement externe en tant que nous habitons le visible comme visibilité. Ma chair est un flux *entre* la matière et l'esprit, voire un lien de geste, de vision, d'affect au cœur du visible, car la chair est aussi expression. Croisement nous-mêmes, nous habitons un croisement, et ainsi participons d'une manière commune d'être chair. Nous sommes radicalement coexistence, non comme des individus uns et rassemblés, mais comme l'est un réseau neurale où le début et la fin du lien sont indiscernables, et où chaque point compte pour constituer le réseau même. Ainsi,

> l'expression est la solution même du problème que nous étudions, puisqu'elle est transcendance, passage de moi en autrui. Il n'y a pas d'alternative moi ou autrui quand on fait projets communs et situation commune […], l'expression est éminemment constitutive de telles situations communes.[529]

Or, la notion de chair[530] nous amène vers le schéma corporel comme croisement existentiel, comme un *être-entre*, sans point d'appui fixe tel que le « sujet », la « conscience », ou encore « le social », il s'agit d'un schéma corporel qui cherche d'autres

---

528. PhP, p. 187.

529. Mexico II [164](15). « Ici l'expression joue rôle essentiel […] l'expression est pour beaucoup dans situation commune » (Mexico I [144](II6) « l'expression = passage en autrui de nos pensées. Donc acte fondamentale de la vie avec autrui » (*ibid*., in Emmanuel de Saint Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, *op*. *cit*., p. 66).

530. La chair ne définit pas notre situation par une position extérieure à elle-même, car elle est justement un « non-concept » au sens classique du terme, qui mesure les choses par ce qu'on dit de la chose, au sens d'une référence précise à une signification établie théoriquement. La chair reste sans nom dans l'histoire de la philosophe et même chez Merleau-Ponty, puisqu'elle nous vient comme l'expression philosophique merleau-pontienne, à savoir comme un arrangement précaire et « sans nom dans l'histoire de la philosophie » pour désigner ce lieu de passage, croisement, mélange, promiscuité de l'expérience corporelle de la vie humaine. Elle est plus existentielle que théorique. Il s'agit de l'expression d'une philosophie de l'existence propre à Merleau-Ponty, où la chair vient radicaliser le schéma corporel au point d'être capable de renouveler aussi l'ontologie. Ou pour le dire autrement, l'ontologie est issue indirectement de cette philosophie de l'existence. Nous aborderons cette question ultérieurement dans la discussion autour de notions plus ontologiques dans *L'Œil et l'Esprit,* mais nous posons dès maintenant les axes qui structurent notre travail.

schémas pour s'appuyer et exister sans lesquels il risque de se défigurer. La sexualité radicalise ce schéma corporel. L'existence figure au centre de cette théorie libidinale du corps ; c'est une philosophie de l'existence qui se tisse dans le débat autour du corps. Selon Merleau-Ponty,

revenir à l'existence comme au milieu dans lequel se comprend la communication du corps et de l'esprit, ce n'est pas revenir à la Conscience ou à l'Esprit, la psychanalyse existentielle ne doit pas servir de prétexte à une restauration du spiritualisme. Nous le comprendrons mieux en précisant les notions d'"expression" et de "signification" qui appartiennent au monde du langage et de la pensée constitués, que nous venons d'appliquer sans critique aux relations du corps et du psychisme et que l'expérience du corps doit au contraire nous apprendre à rectifier.[531]

L'existence n'est pas non plus un concept précis dans l'ensemble merleau-pontien ; il assure cependant une cohérence structurale à ce qui ne peut pas être objectivé et ainsi exige ainsi du vivant un type de connaissance qui n'est pas celui de la dualité sujet-objet, notamment une intelligence capable de saisir ce que nous sommes au-delà même de notre capacité à interpréter.

Ainsi, existence et ontologie s'articulent chez Merleau-Ponty dans une esquisse de ce qu'on appelle « l'humanisme concret ». Le fond ontologique articulé à l'expérience charnelle prend la forme d'un corps, notamment humain. Merleau-Ponty dessine un schéma élargi[532] de l'être humain, un *archi-humain*, où le monde et autrui figurent comme les reliefs d'un même être auquel je participe. Cette chair est donc aussi expression, traversée d'un bout à l'autre par l'expérience d'autrui où le corps animé prend sens, notamment au contact du monde et d'autres corps, comme un corps entre les autres.

Cette chair sexuée se met par ailleurs en relation aux autres qui ont un désir d'autrui. Ce qui est passage de l'esprit dans le corps cherche une autre voie pour établir avec autrui sa propre manière d'être dans le monde. Par ailleurs, le désir entretient la fréquentation continue d'autrui et engage le rapport charnel, désormais sans appui ultime, vers la vulnérabilité propre aux enjeux de l'amour et de la violence.

Fréquemment oubliée, la sexualité chez Merleau-Ponty radicalise la philosophie de l'existence dans la mesure où elle ouvre la chair à la profondeur de la chair d'autrui dans le sens plus concret ; l'autre touche ma chair, il la pénètre, il la blesse. Dès lors, selon le philosophe, les relations entre les humains et le monde possèdent un intérêt par l'autre corps qui dépasse les frontières de l'intentionnalité cognitive dans la mesure où l'un a « faim » de l'autre, où un corps veut toucher l'autre corps en sa profondeur. Il nous apprend d'ailleurs que l'expérience d'un corps vers l'autre s'accompagne d'une

531. PhP, p. 187.

532. Élargie dans le sens où il ne s'agit pas seulement de l'espèce humaine mais de ce rapport vivant établi par l'expérience corporelle, ce qui nous invite (ou non) à comprendre et à intégrer dans le corps d'autres êtres vivants.

construction de sens une fois que tous les gestes sont aussi expression dans le visible ; un corps est aussi une construction symbolique, une vie personnelle enracinée dans une culture. Cela veut dire que le contact entre les corps peut être beaucoup plus complexe que le seul rapport sexuel, dans la mesure où, comme expression de la vie humaine, il porte une signification gestuelle qui a le pouvoir de signifier dans l'ensemble de la vie. C'est ainsi que ce rapport peut devenir acte d'amour, mais aussi blessure insurmontable dans la vie personnelle car toucher un corps est aussi toucher une organisation personnelle de la vie humaine. Le corps sexuel est le corps non fétichiste, non objectivé de la réduction représentative d'autrui.

Dès qu'il s'agit de l'expérience humaine, la relation signe-signifiant n'est plus de l'ordre du numéro qui désigne une maison[533] ; Merleau-Ponty bouleverse la compréhension du signe dans la mesure où celui-ci participe d'un rapport d'expression, existe dans « une opération primordiale où l'exprimé n'existe pas à part l'expression »[534]. Il ne s'agit donc pas seulement d'un rapport cognitif entre les humains et le monde et le concept d'expression nous désigne cela.

Le premier cours au Collège de France portait sur *Le monde sensible et le monde de l'expression*, et Merleau-Ponty y disait qu'il cherchait à faire, avec l'expression, « une théorie concrète de l'esprit »[535]. Il y a donc dans la vie un sens qui déborde la vie-même sans pour autant être extérieur à elle. Si chez Freud, le sexuel déborde l'instinct et s'enracine aussi dans les enjeux de l'Inconscient, pour Merleau-Ponty le sexuel s'accomplit dans la structure du corps, et s'établit alors dans le schéma perceptif qui est à la fois le plus concret et le plus spirituel de la vie. De fait, le chapitre sur le sexuel dans la *Phénoménologie de la perception* parle autant de l'existence que du sens et de l'expression. En cherchant à comprendre « le sens et le non-sens », il introduit dans le flux de l'existence plus corporelle ce passage vers une signification qui peut aussi bien orienter une manière d'être dans le monde que soumettre une vie à un mode d'être au-delà de son propre désir. Car ce « sens » n'existe pas au-delà du corps, il porté par sa structure même sans être une conduite physique.

Nous vivons dans un flux continu de cristallisation et création de « sens » dépourvu d'une conscience cachée en arrière-plan dont la fonction serait de nous fournir le signifiant caché derrière le signe. Nous sommes lancés dans ce flux sans appuis

---

533. « le rapport de l'expression à l'exprimé ou du signe à la signification n'est pas un rapport à sens unique comme celui qui existe entre le texte original et la traduction. Ni le corps ni l'existence ne peuvent passer pour l'original de l'être humain, puisque chacun pré-suppose l'autre et que le corps est l'existence figée ou généralisée et l'existence une incarnation perpétuelle. En particulier, quand on dit que la sexualité a une signification existentielle ou qu'elle exprime l'existence, on ne doit pas l'entendre comme si le drame sexuel n'était en dernière analyse qu'une manifestation ou un symptôme d'un drame existentiel. La même raison qui empêche de "réduire" l'existence au corps ou à la sexualité empêche aussi de "réduire" la sexualité à l'existence : c'est que l'existence n'est pas un ordre de faits (comme 1es "faits psychiques") que l'on puisse réduire à d'autres ou auquel ils puissent se réduire, mais le milieu équivoque de leur communication, le point où leurs limites se brouillent, ou encore leur trame commune. » (PhP, p. 194).

534. PhP, p. 193.

535. MSME, p. 45.

préétablis. Nous sommes d'ailleurs intégrés dans un milieu social dont le fil de signification se complexifie, car nous naissons comme un trou de sens dans ce tissu social où parfois le sens est extrêmement figé et où pourtant nous habitons comme flux, comme lien. Nous vivons le signe comme l'eau habite la rivière, car le signe n'est pas une notion établie par l'entendement, c'est un flux existentiel. Le signe ainsi compris modifie la notion même de l'entendement parce qu'on n'y est jamais comme face à un objet. Ainsi, « le signe ici n'indique pas seulement sa signification, il est habité par elle, il est d'une certaine manière ce qu'il signifie, comme un portrait est la quasi-présence de Pierre absent ou comme les figures de cire, dans la magie, sont ce qu'elles représentent »[536].

Or, si le corps exprime l'existence totale, en touchant un corps, l'on touche toute son existence, y compris ce flux de signes qui y habite. D'ailleurs, l'on touche aussi son habitat qui s'entremêle à ce corps. C'est en ce sens qu'un corps n'est jamais seulement un corps, mais un ensemble de significations qui s'entrecroisent dans sa structure même. Sa manière de vivre est aussi sa manière d'être. Dès lors, le risque caché du rapport sexuel est précisément l'empiétement sur un monde de significations inconnu de nous, non seulement parce qu'il ne relève pas de l'ordre du cognitif, mais aussi parce que de nouvelles connexions sont en train de se nouer au contact même de l'autre corps. Le viol n'est jamais un acte sur un corps mais une violence faite à la vie car elle reconfigure l'un des axes les plus importants de l'existence, celui qui nous ouvre aux autres et par lequel le monde devient un rapport amoureux.

Le rapport sexuel a un double sens : d'une part il accomplit une demande de la vie sexuelle, mais de l'autre il est agressivité d'un corps qui possède l'autre entre les mains, qui touche toujours un inconnu dans le désir de le posséder. La tension propre du sexuel est qu'il est irréductiblement prise en main par un autre.

> L'existence est indéterminée en soi, à cause de sa structure fondamentale, en tant qu'elle est l'opération même par laquelle ce qui n'avait pas de sens prend un sens, ce qui n'avait qu'un sens sexuel prend une signification plus générale, le hasard se fait raison, en tant qu'elle est la reprise d'une situation de fait. Nous appellerons transcendance ce mouvement par lequel l'existence reprend à son compte et transforme une situation de fait.[537]

Ce passage de l'œuvre publiée en 1945 n'est pas si différent des propos que tiendra Merleau-Ponty, six ans plus tard, lors de la conférence de Genève :

> On ne peut donc plus parler du sexe en tant qu'appareil localisable ou du corps en tant que masse de matière, comme d'une cause dernière. Ni cause ni simple instrument ou moyen, ils sont le véhicule, le point d'appui, le volant de notre vie. Aucune des notions que la philosophie avait élaborées – cause, effet, moyen, fin, matière, forme, – ne suffit pour penser les relations du corps à la vie totale, son embrayage sur la vie personnelle ou l'embrayage de la vie personnelle sur lui. Le corps est énigmatique : partie du monde sans doute, mais bizarrement offerte, comme son habitat, à un désir absolu d'approcher autrui et de le rejoindre dans son corps aussi, animé et animant, figure naturelle

536. PhP, p. 188.
537. PhP, p. 197.

> de l'esprit. Avec la psychanalyse l'esprit passe dans le corps comme inversement le corps passe dans l'esprit.[538]

Ainsi, comme Freud fait « le corps passer dans l'esprit », Merleau-Ponty cherche à son tour à établir ce passage. Il trouvera pourtant d'autres voies que celles du psychanalyste et, dans l'ensemble de la philosophie de Merleau-Ponty, la chair demeure, dès *L'homme et l'adversité,* un agencement de l'intersection vécue *entre* le corps et l'esprit où l'érotique joue son rôle de résistance face à tout fétichisme d'être corps. C'est au contact du sexuel que le corps devient ambigu, car il convoque un autre rapport que celui de la pensée. La sexualité allume le feu de la relation entre les corps, et c'est justement ce rapport qui constitue notre existence. Merleau-Ponty rattache la sexualité à l'ambiguïté du corps, et en fait une variante primordiale.

> Mais réciproquement on ne réduit pas la sexualité à autre chose qu'elle-même en la rattachant à l'ambiguïté du corps. Car, devant la pensée, étant un objet, le corps n'est pas ambigu ; il ne le devient que dans l'expérience que nous en avons, éminemment dans l'expérience sexuelle, et par le fait de la sexualité. Traiter la sexualité comme une dialectique, ce n'est pas la ramener à un processus de connaissance ni ramener l'histoire d'un homme à l'histoire de sa conscience. La dialectique n'est pas une relation entre des pensées contradictoires et inséparables : c'est la tension d'une existence vers une autre existence qui la nie, et sans laquelle pourtant elle ne se soutient pas.[539]

5) Entre violence et liberté : la tension d'être sujet-objet

La problématique éthique chez Merleau-Ponty trouve ses marques lorsqu'il affirme que l'existence se soutient de la tension vers une autre existence qui pourtant la nie. De fait, comment pouvons-nous établir des liens fiables face à cette menace qui guette la vie humaine ? Comment penser et exister dans cette dialectique ? Cependant, le philosophe ne prend pas la position de celui qui décrète l'absurdité de la vie après avoir posé cette dialectique comme insurmontable. Il compose avec l'insurmontable et, au lieu de condamner la vie à une passion inutile, il cherche son dépassement sans toutefois établir de point fixe à l'extérieur de la vie même. Dès lors, pour comprendre les rapports humains sans les réduire à un ouragan nihiliste, et ainsi sauver les traces de l'existence, il faut trouver une manière d'établir ce lien qui ne soit pas la négation du soi ou de l'autre, mais un rapport entre ma chair et celui qui est chair de ma chair. Il faut donc un rapport charnel dans lequel on passe à l'Être.

Dans ce cadre, la sexualité est une voie importante par laquelle nous en venons à être ce que nous sommes, chair. Pourtant, elle est aussi le moyen qui nous rend le plus vulnérable étant donné l'empiétement effectif d'un corps qui soumet à la profondeur de l'autre corps. Telle est peut-être la raison qui fait que la morale n'est jamais très loin dès lors qu'il s'agit de sexualité. Prendre la vie du sujet par une logique qui n'est pas celle du corps c'est nier ce rapport charnel, par des principes qui ne valent pas au sein de la

538. S, p. 288.
539. PhP, p. 195.

structure de la chair car le corps se soumet alors à cette logique extérieure de la valeur qui comporte souffrance, douleur, voir même honte et la méprise de soi.

> Dans la maturité de son œuvre, [Freud] parle du rapport « sexuel-agressif » à autrui comme de la donnée fondamentale de notre vie. Comme l'agression ne vise pas une chose, mais une personne, l'entrelacement du sexuel et de l'agressif signifie que la sexualité a, pour ainsi dire, un intérieur, qu'elle est doublée, sur toute son étendue, d'un rapport de personne à personne, que le sexuel est notre manière, charnelle puisque nous sommes chair, de vivre la relation avec autrui. Puisque la sexualité est rapport à autrui, et non pas seulement à un autre corps, elle va tisser entre autrui et moi le système circulaire des projections et des introjections, allumer la série indéfinie des reflets reflétant et des reflets réfléchis qui font que je suis autrui et qu'il est moi-même.[540]

Merleau-Ponty laisse son lecteur sans réponse si celui-ci pense trouver au fil du texte la définition d'une conduite sexuelle capable de rejoindre ce feu sexuel d'un corps livré à d'autres. Mais il s'interroge : « Comment pouvons-nous donc parler d'un développement propre de la sexualité ? Comment pouvons-nous caractériser comme sexuel un contenu de conscience ? Nous ne le pouvons pas, en effet. »[541] Car il y a selon lui

> deux erreurs à éviter : l'une est de ne pas reconnaître à l'existence d'autre contenu que son contenu manifeste, étalé en représentations distinctes, comme le font les philosophies de la conscience ; l'autre est de doubler ce contenu manifeste d'un contenu latent, fait lui aussi de représentations, comme le font les psychologies de l'inconscient. La sexualité n'est ni transcendée dans la vie humaine ni figurée en son centre par des représentations inconscientes. Elle y est constamment présente comme une atmosphère.[542]

Si Merleau-Ponty marche dans les pas de Freud pour une part, afin de restituer « l'esprit dans le corps », il ne le suit pas d'autre part, pas plus dans la *Phénoménologie de la perception* que dans la conférence de Genève. En effet, Freud réserve certes aux enjeux érotiques une dimension importante de la vie, mais il justifie par-là l'action humaine par ce noyau central capable d'expliquer la totalité de la vie individuelle. Merleau-Ponty affirme quant à lui : « on n'explique donc pas les gênes et les angoisses de la conduite humaine en la rattachant au souci sexuel, puisqu'il les contient déjà »[543]. La conduite humaine s'entremêle au fond existentiel, ce qui rend difficile de préciser où commence et où finit le sexuel. Dès lors, la sexualité implique , comporte le doute d'un en-soi radicalement ouvert à autrui, elle s'enracine dans la structure même de l'existence, l'une et l'autre mêlées dans ce qui est un style de vie.

> De même, la sexualité, sans être l'objet d'un acte de conscience exprès, peut motiver les formes privilégiées de mon expérience. Prise ainsi, c'est-à-dire comme atmosphère ambiguë, la sexualité est coextensive à la vie. Autrement dit, l'équivoque est essentielle à l'existence humaine, et tout ce que nous vivons ou pensons a toujours plusieurs sens. Un style de vie – attitude de fuite et besoin de solitude, – est peut-être une expression généralisée d'un certain état de la sexualité. En se faisant ainsi existence, la sexualité s'est chargée d'une signification si générale, le thème sexuel a pu être pour le sujet l'occasion de tant de remarques justes et vraies en elles-mêmes, de tant de décisions fondées en

540. S, pp. 292-293.
541. PhP, pp. 195-196.
542. PhP, p. 196.
543. PhP, p. 195.

> raison, il s'est tellement appesanti en chemin qu'il est impossible de chercher dans la forme de la sexualité l'explication de la forme d'existence. [544]

Bien que l'existence demeure chez Merleau-Ponty un concept assez peu clair, il joue pourtant un rôle central dans sa construction philosophique. Peut-être sa « non-précision » conceptuelle assure-t-elle en partie le « non-sens » que porte l'existence, de sorte que sa « non-représentation » est due à sa propre structure, rétive à toute tentative de de fixation, y compris celle du conceptuel. Ainsi « l'existence n'a pas d'attributs fortuits, pas de contenu qui ne contribue à lui donner sa forme, elle n'admet pas en elle-même de pur fait parce qu'elle est le mouvement par lequel les faits sont assumés »[545].

Trois verbes nous sautent aux yeux dans cette esquisse de la précarité de l'existence : mouvoir, faire, assumer. L'intersection de ces trois actions rend compte de ce qui constitue l'existence comme lieu de passage de plusieurs axes, et pourtant lieu dans lequel ce mouvement est fait, réalisable, et plus encore assumé. Que le mouvement soit « assumé » peut laisser penser qu'existe un sujet caché derrière ce mouvement centrifuge par lequel l'existence se déroule, alors que cela exprime bien cette profusion de sens de ce qui nous échappe et pourtant se réalise en nous. L'existence rend possible une notion de l'homme qui n'est plus celle que l'homme a inventée, mais celle dont il naît, car « toutes les "fonctions" dans l'homme, de la sexualité à la motricité et à l'intelligence, sont rigoureusement solidaires »[546]. Tenter de fixer l'existence c'est tout simplement la détruire, et il faut plutôt imaginer une sorte d'intelligence existentielle capable d'apprendre la construction d'un état signifiant qui ne relève pas forcément de la dichotomie sujet-objet de l'entendement tranché et extérieur au corporel. C'est le « courant de l'existence » qui nous fait parler de l'homme en général, justement parce que nous sommes ce corps-là, concret, qu'aucune philosophe ne peut vider et expliquer de l'extérieur sans le tuer. Le corps exige une restructuration de la pensée afin de la rendre adéquate à ce que nous vivons. A ce point, soit nous payons le prix d'une philosophie aussi indéterminée et inachevée, soit nous ruinons ce mouvement existentiel qui porte en lui la possibilité de la pensée même.

> Tout ce que nous sommes, nous le sommes sur la base d'une situation de fait que nous faisons nôtre et que nous transformons sans cesser, par une sorte d'*échappement* qui n'est jamais une liberté inconditionnée. Il n'y a pas d'explication de la sexualité qui la réduise à autre chose qu'elle-même, car elle était déjà autre chose qu'elle-même, et, si l'on veut, notre être entier. La sexualité, dit-on, est dramatique *parce qu*e nous y engageons toute notre vie personnelle. Mais justement pourquoi le faisons-nous ? Pourquoi notre corps est-il pour nous le miroir de notre être, sinon parce qu'il est un moi *naturel,* un courant d'existence donnée, de sorte que nous ne savons jamais si les forces qui nous portent sont les siennes ou les nôtres, - ou plutôt qu'elles ne sont jamais ni siennes ni nôtres entièrement. Il n'y a pas de dépassement de la sexualité comme il n'y a pas de sexualité fermée sur elle-même. Personne n'est sauvé et personne n'est perdu tout à fait. [547]

---

544. PhP, p. 197.
545. PhP, p. 198.
546. *Ibid*.
547. PhP, p. 199.

La conférence de Genève prolonge la *Phénoménologie de la Perception* et clarifie les positions de cette dernière par le projet d'un « humanisme concret » en opposition à « l'humanisme sans vergogne ». L'érotique ouvre dès lors une perspective pour penser une restructuration des modalités de la vie en commun quand les lois vécues ne sont plus aussi claires et distantes qu'elles l'étaient chez le sujet de l'entendement. Il importe donc de savoir s'il y a chez les humains une loi, dans l'érotique touchant à la manière d'établir un rapport charnel à autrui, qui soit capable d'assurer l'équilibre de la vie en commun, ou bien si nous sommes toujours condamnés à inventer une liberté individuelle qui n'empiète sur personne ? Ce qui conduirait à penser le politique comme une activité dans laquelle le sensible et les rapports charnels, ont une valeur seulement dans les pratiques artistiques, parce que « l'optimisme démocratique admet que, dans un État où les droits de l'homme sont garantis, aucune liberté n'empiète plus sur les autres libertés et la coexistence des hommes comme sujets autonomes et raisonnables se trouve rassuré »[548]. La logique merleau-pontienne de l'existence est-elle capable de réinventer le politique ? La question demeure ouverte tout au long de ce travail, qui au fil de son texte laisse entendre que la logique perceptive rejoint celle de la vie et qu'elle s'exprime en tant qu'indirectement éthique.

C'est en développant l'incarnation de l'individu que Merleau-Ponty délivre petit à petit son propre humanisme ; c'est, dit-il, « cette idée de l'individu incarné et, par l'incarnation, donnée à lui-même, mais aussi à autrui, incomparable et pourtant dépouillée de son secret congénital et confrontée avec ses *semblables*, que le freudisme finit par nous proposer »[549]. Il ouvre dès lors une perspective de la philosophie de l'homme au XX^e^ siècle et aborde l'érotisme chez les écrivains du XX^e^ siècle par le biais de la notion de l'individu incarné comme « expression directe du corps » [550].

Le corps jouera un rôle de plus en plus fondamental dans la philosophie merleau-pontienne au fur et à mesure qu'il deviendra l'articulation du personnel au cœur du visible, du monde et du rapport à autrui. Sa structure ambiguë, faite de projections et introjections, faite de « *l'entre* », va nous conduire à une refonte, aussi bien de l'entendement que du rapport à l'autre, car ce tissu est l'expression de notre existence. Dans un passage de *La prose du monde*, Merleau-Ponty écrit :

> Il faut donc reconnaître sous le nom de regard, de main et en général de corps un système de systèmes voué à l'inspection d'un monde, capable d'enjamber les distances, de percer l'avenir perceptif, de dessiner dans la platitude inconcevable de l'être des creux et des reliefs, des distances et des écarts, un sens […] le corps se voue à un monde dont il porte en lui le schéma… [551]

Il semble néanmoins que les approches de l'incarnation du début du siècle n'ont pas été suffisamment radicales et que le « souci » d'autrui du point de vue fixe d'un

548. SNS, p. 124.
549. S, p. 292.
550. *Ibid*.
551. PM. p. 110.

l'homme qui le voit de l'extérieur de soi, le conflit entre l'en-soi et le pour-soi, est en fait le problème du siècle. Au fond, c'est le « souci » d'autrui compris comme vis-à-vis d'un humain face à l'autre que le philosophe va mettre en question. Merleau-Ponty cherche à dépasser cette confrontation directe pour poser autrement ce conflit du rapport aux autres. Au nom d'une vision universaliste de l'homme, nous ne voyons pas autrui qui est devant nos yeux, et par conséquent nous ne nous voyons pas non plus. L'ignorance que j'ai d'autrui, c'est aussi l'ignorance que j'ai de moi-même.

> Chez eux [Gide et Proust] aussi, par une conséquence inévitable, apparaît *la hantise d'autrui*. Quand l'homme jure d'être universellement, le souci de soi-même et le souci d'autrui ne se distinguent pas pour lui : il est une personne entre les personnes, et les autres sont d'autres eux-mêmes. Mais si, au contraire, il reconnaît ce qu'il y a *d'unique* dans l'incarnation vécue du dedans, autrui lui apparaît nécessairement sous la forme du tourment, de l'envie ou, du moins, de l'inquiétude. Appelé par son incarnation à comparaître sous un regard étranger et à se justifier devant lui, rivé cependant, par la même incarnation, à sa situation propre, capable de ressentir le manque et le besoin d'autrui, mais incapable de trouver en autrui son repos, il est pris dans le va-et-vient de l'être pour soi et de l'être pour autrui qui fait le tragique de l'amour chez Proust, et ce qu'il y a de plus saisissant peut-être dans le *Journal de Gide*.[552]

Au lieu d'établir une logique capable de ne pas se poser en face d'autrui en tant que connaissance absolue, il faut trouver une *manière d'aimer* autrui où le rapport de l'être *en-soi* et *pour-soi* ne soit pas pensé par un homme tout-puissant et omniscient, mais par une *connaissance existentielle érotique* qui sait que son existence participe de la même chair qu'autrui et le connaît non par son extérieur ou son intériorité, mais par l'être qu'ils partagent au moindre regard échangé. Il faut une logique sensible non seulement capable d'assurer la fréquentation d'autrui, mais qui soit son support. Nous voyons ici comment une notion de l'éthique commence à se dessiner à l'intérieur de cette philosophie qui ne pose plus l'autre comme rupture insaisissable et ou comme objet pour l'entendement de celui qui le regarde. Ainsi, selon Merleau-Ponty, le problème du siècle est qu' « il est toujours plus manifeste que l'incarnation et autrui sont le labyrinthe de la réflexion et de la sensibilité – d'une sorte de réflexion sensible – chez les contemporains »[553]. Notre condition commune de corps incarné nous pousse à chercher cette « logique du sensible » pour devenir capable de surmonter la violence de l'empiétement originaire auquel nos corps sont soumis.

6) La réhabilitation charnelle du langage

En suivant la réflexion de Merleau-Ponty lors de la conférence de Genève on constate qu'un autre fil suivi pour croiser l'esprit dans le corps, est celui du rapport entre le langage et la conscience. Le corps n'étant plus le contenant de l'esprit, le langage ne peut plus être conçu comme une conséquence de la pensée. Merleau-Ponty aborde donc la question du langage comme deuxième point d'inflexion, après le sexuel, dans la philosophie de l'homme au XX^{e} siècle et la réflexion de *L'homme et l'adversité*

552. S, p. 293.
553. *Ibid*.

suit encore une fois celle de la *Phénoménologie de la perception* où le chapitre sur le corps sexué est suivi de celui sur le corps comme expression et la parole. Le philosophe est fidèle à son intuition première selon laquelle la radicalité du croisement entre âme et corps oblige à une refonte de toutes les bases de la philosophie.

Ainsi, de même que Freud fait restituer l'esprit dans le corps par le sexuel, Merleau-Ponty cherche à faire passer la pensée dans la parole en refusant une pensée préalable à l'acte même de parler. L'acte de parler sera l'acte même de penser. Ainsi comme un seul geste peut porter en toute la vie personnelle de celui qui le fait, la parole sera le corps de la pensée dans le monde. L'approche de l'être humain qui naît chez Merleau-Ponty ne porte plus un homme à l'intérieur de l'homme, mais le révèle par ses gestes, y compris par ses mots. D'ailleurs, il nous semble que le corps est la clé par laquelle le philosophe approche le langage de la conscience. Corps et langage coexistent à tel point que, si le sujet corporel se livre à son action d'être, la parole le révèle comme le nœud dans lequel son existence s'articule aux mots et à ce qu'il pense. Ainsi, « il n'y a désormais pas d'autre manière de comprendre le langage que de s'installer en lui et de l'exercer »[554].

Le texte publié après la conférence de Genève, « L'homme et l'adversité » ne précise pas d'où il part pour construire la critique du langage comme représentation, alors que dans *La Phénoménologie de la perception,* notamment dans le chapitre intitulé « Le corps comme expression et la parole », il pose d'emblée qu'il faut se débarrasser d'un langage « compris comme la simple existence effective d'"images verbales" »[555]. Dans ce système conçu par les psychologies empiristes ou mécanistes et les psychologies intellectualistes, il n'y a pas de parleur, celui qui parle est pris dans un filet linguistique indépendant de lui et « la parole au sens général est un être de raison »[556] où « le sens des mots est considéré comme donné avec les stimuli ou avec les états de conscience qu'il s'agit de nommer »[557]. Le mot, selon Merleau-Ponty, est un vide du système qui le constitue. Il cherche donc précisément une conception qui rende le parleur vivant, qui articule de façon unique et spontanée ce sens du langage sans rapport direct au signe. Il faut trouver la parole vivante. Pour lui, le *fait linguistique* exige d'autres mécanismes que celui de la pensée. Penser le langage est aussi un autre axe pour destituer la représentation qui fut le fondement de l'être humain, ou encore le refus d'un être humain qui ne soit pas incarné.

> Si nous voulons en tenir compte, il nous faut revenir au phénomène de la parole et remettre en question les descriptions ordinaires qui figent la pensée comme la parole et ne laissent plus concevoir entre elles que des relations extérieures. *Il faut reconnaître d'abord que la pensée, chez le sujet parlant, n'est pas une représentation, c'est-à-dire qu'elle ne pose pas expressément des objets ou des relations*.[558]

554. S, p. 295.
555. PhP, p. 203.
556. PhP, p. 204.
557. *Ibid*.
558. PhP, p. 209.

Le sujet du langage sera au cœur de la refonte du projet philosophique de Merleau-Ponty, dans la mesure où toute refonte de l'entendement exige qu'on en passe par la question du langage. Il opère donc une réhabilitation charnelle du langage. Et de même qu'il rapproche le corps de la chair[559], il rapprochera le langage de la notion de corps, pour l'établir non plus comme un « vêtement » de la pensée, mais comme ce flux charnel d'expression qui unit pensée et parole dans le mouvement de l'existence. Ce mouvement fait partie de sa philosophie de la structure depuis *La structure du comportement,* puisque le philosophe refuse les philosophies qui ne rendent pas compte de l'imbrication radicale entre le langage, l'histoire, la culture, le politique et l'existence. Il cherche à démontrer que la parole est la pensée présente dans le monde sensible. Il écrit « qu'il faut que, d'une manière ou de l'autre, le mot et la parole cessent d'être une manière de désigner l'objet ou la pensée, pour devenir la présence de cette pensée dans le monde sensible, et, non pas son vêtement, mais son emblème ou son corps »[560].

L'homme et l'adversité nous permet de comprendre que le langage ressemble au corps et que Merleau-Ponty le pense selon une logique commune à celle du corps.

> Le langage est donc cet appareil singulier qui, *comme notre corps*, nous donne plus que nous n'y avons mis, soit que nous apprenions nous-mêmes notre pensée en parlant, soit que nous écoutions les autres. […] *comme mon corps*, qui n'est pourtant qu'un morceau de matière, se rassemble en gestes qui visent au-delà de lui, de même les mots du langage, qui, considérés un à un, ne sont que des signes inertes auxquels ne correspond qu'une idée vague ou banale, se gonflent soudain d'un sens qui déborde en autrui quand l'acte de parler les noue en un seul tout. L'esprit n'est plus à part, il germe au bord des gestes, au bord des mots, comme par une génération spontanée.[561]

Dès lors, parler c'est porter les mots et par là faire naître au monde une pensée singulière, car chaque personne a son propre système linguistique qu'il utilise comme outil dans son rapport aux choses et aux autres. Il n'y a pas un sujet derrière les mots, mais au moment où les mots sont exprimés le sujet naît avec eux. L'acte de parler provoque la rupture du silence ontologique dans lequel nous sommes installés comme le geste brise l'anonymat générique du corps et nous fait naître dans un monde linguistique. Le « dire » comme le « mouvoir » sont la manifestation d'une manière d'être chair. Cette fissure - dont je suis, comme possibilité perpétuelle de reprendre selon mon sens ce système linguistique - se situe au cœur du système linguistique et

---

559. Ici nous nous distinguons de Françoise Dastur, qui écrit : « ce que Merleau-Ponty nomme "chair" - dans des expressions au premier bord déconcertantes, telles que "chair du monde", "chair des choses", "chair de l'être" - ne se confond pas avec la problématique du corps propre développée dans la *Phénoménologie de la perception* ». Or, l'affirmation de Françoise Dastur ne convient pas aux passages que nous avons mentionnés, où Merleau-ponty lui-même, au moins dans un premier moment, rapproche corps et chair. Si Françoise Dastur affirme que corps et chair ne se rapprochent pas, on ne voit guère où et quand Merleau-Ponty les distingue, ce qui à nos yeux en fait une affirmation qui ne se soutient d'aucune référence textuelle chez Merleau-Ponty. Elle poursuit par ailleurs en disant que la chair est responsable pour « unir » « dans un rapport latéral et non plus frontal le sujet aux autres et aux choses » (*Chair et langage, essais sur Merleau-Ponty*, p. 19) alors que pour Merleau-Ponty, dans le texte *La nature ou le monde du silence*, c'est l'être qui a la fonction de faire ce pli entre les choses tel que nous le verrons au fil de ce travail.

560. PhP, p. 212.

561. S, p. 298.

provoque à tout moment à une transfiguration perpétuelle du sens, et par conséquent une transfiguration de celui qui parle. Parler est une façon de prendre individualité dans l'anonymat du système linguistique, car l'acte de parle exige cette vie-ci qui parle.

Avoir la parole ne se réduit pas simplement à parler ou à savoir ce dont on doit parler, c'est, selon Merleau-Ponty, avoir un corps propre, une existence au sein du système linguistique, c'est un processus d'habitation, de possession. Ainsi de même que le corps se découvre au fil du mouvement, la pensée s'assume lorsqu'elle s'exprime en mots : non parce qu'elle existe avant l'acte de parler, mais justement parce qu'elle naît alors au monde linguistique. Dans ce sens l'acte de parler est aussi l'acte de se personnaliser. Libérer la parole ne revient donc pas simplement à parler d'un souci quelconque, mais à libérer une vie opprimée par l'objectivation de son être. Libérer la parole amplifie une manière d'être.

Ainsi, l'univers linguistique, tout comme le corps, exige d'autres structures, notamment celles du monde, des choses et d'autrui pour s'étayer. Mais si le corps s'entraîne avec d'autres corps, ou avec le monde et les choses, les structures du langage sont impliquées dans les expériences vécues, à savoir les structures symboliques de la vie. Deux structures se croisent en effet ici, celle du corps et celle du langage. Des structures précaires qui ne se soutiennent pas sans l'aide d'un autre appui qui n'est ni une subjectivité ni un ensemble des signes, car « le lien du mot à son sens vivant n'est pas un lien extérieur d'association, le sens habite le mot, et le langage "n'est pas un accompagnement extérieur des processus intellectuels" »[562]. Cette chair expressive appelle une structure qui la porte, mais qui n'est pas celle dont elle est constituée.

7) Les mots aux confins de l'histoire et du politique

Il y a dès lors un pli dans l'expérience de parler : tandis que je parle je soutiens une parole en moi et je suis ce qui parle, qui a une voix ; je ne suis pas un sujet qui sait ce dont il parle, plutôt un témoin de la parole même. La parole se passe en moi avec moi. Je suis donc à travers ce que je ne suis pas, non parce que la parole serait « la parole » de l'être, mais parce j'y habite et qu'elle est en moi autant que moi en elle. Il y a là une sorte d'autonomie de la parole qui parle en moi, liée à sa constitution comme appareil singulier de production de signes. La parole produit à l'infini des signes qui nous échappent, ou, en tous les cas, dont nous ne contrôlons pas ce qu'ils vont signifier dans la relation à autrui – parler c'est parler à quelqu'un d'autre. On ne brise jamais nos liens pour pouvoir parler, on ne les suspend jamais, et pourtant c'est du carrefour existentiel que l'on parle à l'autre. En outre, c'est toujours au présent que la parole nous offre l'articulation de ce redoublement où je ne suis qu'un témoin.

Parler à quelqu'un n'est donc pas seulement communiquer une pensée établie, il s'agit de livrer son existence à l'autre par le corps symbolique des mots, de se situer

562. PhP, p. 225.

dans un réseau des signes dont l'autre fait aussi partie et, dans ce champ commun, d'essayer de se faire comprendre. La communication verbale s'y entremêle à celle du corps, la communication du langage va avec celle du regard. Ici et maintenant, moi et autrui participons d'un champ linguistique commun par lequel « je suis » en train de me recréer dans le monde des signes, sans pour autant maîtriser le fait d'être totalement compris ou de me faire comprendre, ou parfois même de savoir exactement ce que je veux dire.

Il y a ainsi une impudeur de la parole vécue ; parler c'est se montrer nu à soi-même et à l'autre, être livré aux mots, dépourvu des oripeaux de la pensée et du psychisme. Cette conception de la langue se distingue de celle où tout n'est que répétition et dont le but est d'éviter le risque de l'incompréhension. La parole maîtrisée d'un politique médiocre y est justement l'absence d'une vie capable de se livrer à ce mouvement vital où la communication porte plus d'incertitude significative que la communication précise. La parole nous place devant le risque et la peur de nous livrer à l'autre autant que devant le risque de la maîtriser.

> La parole est l'excès de notre existence sur l'être naturel. Mais, l'acte d'expression constitue un monde linguistique et un monde culturel, il fait retomber à l'être ce qui tendait au-delà. De là la parole parlée qui jouit des significations disponibles comme d'une fortune acquise. À partir de ces acquisitions, d'autres actes d'expression authentique – ceux de l'écrivain, de l'artiste ou du philosophe – deviennent possibles. Cette ouverture toujours recréée dans la plénitude de l'être est ce qui conditionne la première parole de l'enfant comme la parole de l'écrivain, la construction du mot comme celle des concepts. Telle est cette fonction que l'on devine à travers le langage, qui se réitère, s'appuie sur elle-même, ou qui, comme une vague, se rassemble et se reprend pour se projeter au-delà d'elle-même.[563]

Dans le cadre de l'analyse du langage, Merleau-Ponty pointe le double inachèvement qui croise d'un bout à l'autre le spectre de l'expérience d'être humain : l'inachèvement du corps-chair d'abord, et celui de la parole-chair ensuite, où l'expression veut reprendre ce mouvement spirituel du corps concret. Dans le corps comme dans la parole circule un flux continu de création et de fixation de la vie même, car ni le corps ni la parole ne se suffisent à eux-mêmes. Ils sont un excès d'existence qui empiète sur l'être et sont provoqués par autre chose qu'eux-mêmes. Ce tissu charnel n'est jamais une expérience close ; elle va à l'inverse au-delà de ce qu'elle vise, elle est traversée par cet inachèvement qui rend précaire toute argumentation. Le philosophe dévoile ici le système lacunaire par lequel nous entretenons un rapport aux autres qui est déjà blessure dans notre expérience de vie, en ce qu'une sorte de violence initiale rend toujours impossible le maintien du règne d'un soi intouchable. La vie privée, chez Merleau-Ponty, n'est plus si privée puisque l'on conçoit la vie comme corps et parole, engagée d'un bout à l'autre à autrui et au monde.

563. PhP, pp. 229-230.

Dès lors, comment la communication est-possible ? Qu'échanger si parler n'est plus exprimer des idées ? De quoi parlons-nous ? Comment pouvons-nous soutenir la conception de démocratie, essentiellement basée sur l'idée du débat public ? Que devient-elle ? Comment, en effet, penser le politique ? Le chantier mis en œuvre par Merleau-Ponty nous amènera donc à penser autrement les problèmes classiques de la vie en communauté, puisque la vie commune n'est pas la somme des individualités mais le conflit ontologique lié à l'impossibilité de ne pas coexister. Ce n'est pas par hasard que la discussion du langage à la conférence de Genève se poursuit en analysant les rapports entre l'histoire et le politique, puisque les effets aussi bien du corps que de la parole se font directement sentir dans un monde politique que n'épargne pas un examen des notions qui le traversent. Dès lors, le politique s'ajoute à la discussion sur le sexuel, le corps et le langage.

Les changements dont Merleau-Ponty fait état dans la conception de l'homme concret et incarné affectent directement ce champ auquel nous participons tous, la vie politique : « la même ambiguïté qui fait passer, à l'analyse, la notion de l'esprit dans celle du corps ou du langage, a visiblement envahi notre vie politique »[564]. Ce bouleversement dans les notions structurales de la pensée analytique, et par conséquent dans l'ordre du politique, nous amène à chercher de nouvelles voies au champ politique, qui refuse pourtant toutes les analyses extérieures à lui. Il faut emprunter à nouveau les axes de la voie commune qui ne soient plus ceux qu'avaient tracé des héros en politique, à savoir des théories de l'homme fondées sur une approche qui sait difficilement entremêler la vie du corps à celle de la conscience politique.

Aucun système politique ne peut rendre compte de la condition humaine. Car celle-ci échappe à tout mythe qui tenterait de combler l'inachèvement et les blessures constitutives de vies qui se croisent en quête perpétuel de leur sens. Le politique, chez Merleau-Ponty, n'est pas une théorie à côté des enjeux existentiels et même ontologiques de sa pensée philosophique ; penser le politique est aussi une affaire de fond car il s'agit de trouver l'ontologie qui le soutient et pas seulement de commenter les faits politiques.

Quels sont donc les enjeux éthiques de la chair, de ce schéma corporel qui refuse toute conviction de survol, de réduction de la vie, y compris le politique, à ce qu'on en pense ? Nous dissocions ici morale et éthique dans la mesure où la première est référence à une vérité établie de l'extérieur de la vie humaine et présuppose une transcendance *sans vergogne*, tandis que nous cherchons à comprendre l'éthique au sein de la vie ambiguë, faite de chair et d'os, d'êtres humains. L'éthique constituera une manière d'affirmer nos liens les plus fondamentaux, et finalement une façon d'être dans le monde *entre* les autres. Car après tout, le politique commence par la plus petite perception que j'ai de l'autre. Ainsi les enjeux sexuels et ceux du discours se frayent

564. S, p. 299.

dans le champ politique, dans la mesure où ils se soutiennent des structures humaines comme tissu charnel et symbolique des corps non représentés par une conscience extérieure. Il ne s'agit pas de penser *le* politique en tant que lieu organisé par un sens non incarné dans la contingence du corps et de la parole. Merleau-Ponty montre comme les conceptions qui ont fondé une certaine *vision politique* du monde étaient trop étroites pour étayer un authentique exercice de paix, une réelle sortie de la terreur et par conséquent de l'humanisme sans vergogne.

La guerre est cet événement qui renverse le sens commun, nous projetant dans le chaos de la politique de l'homme héros ; elle nous rappelle que rien n'est jamais gagné une fois pour toute, que la violence peut se généraliser et devenir le principe organisateur d'une nation quand celle-ci n'assume plus son ambiguïté existentielle constitutive. L'appel à la morale permet alors de fuir l'ambiguïté pour une politique qui nie l'expérience humaine au profit du maintien d'une paix qui est celle de l'impérialisme. Car cette « offensive de paix » est en réalité la soumission à un pays hégémonique et résulte de l'opposition de deux nations qui oppriment le monde tandis qu'elles participent à des enjeux qui leur échappent. Le discours moral existe afin de nous convaincre qu'il y a un ordonnancement dans des actions en réalité ambiguës et relevant d'une logique corporelle qui n'est pas du tout celle de l'entendement pur et abstrait. Ainsi, écrit Merleau-Ponty, « on agit moins pour obtenir un certain résultat dans les faits que pour placer l'adversaire dans une certaine situation morale. De là l'étrange notion d'*offensive de paix :* proposer la paix, c'est désarmer l'adversaire, c'est se rallier l'opinion, c'est donc presque gagner la guerre »[565]. L'adversaire présuppose toujours un homme considéré en face de l'autre comme l'objet face à la conscience, selon les mêmes enjeux.

Merleau-Ponty, affirmant que « la politique mondiale est confuse parce que les idées dont elle se réclame sont trop étroites pour couvrir son champ d'action », réclame au fond pour penser les enjeux politiques universels un concept différent, un concept qui serait élargissement des idées. Il faut attendre la fin de la conférence de Genève pour que Merleau-Ponty dévoile la trame d'un projet humaniste tissé au fil de ses lectures. Le premier pas pourrait être une cohabitation pacifique des humains : il passe nécessairement par le refus des idoles qui fondent les rapports sur autre chose que ce qui nous constitue, notamment celui d'une divinité, bonne ou maligne, qui oriente les actions humaines et les justifie de l'extérieur. L'action politique relève de l'action humaine non centralisée, soumise à une radicale contingence. Selon le philosophe, c'est l'expérience de la contingence qui marque notre siècle, contingence du bien et du mal d'abord, qui ne pilotent plus l'être humain, y compris le politique. Merleau-Ponty retourne l'idée selon laquelle l'universalité constitue les rapports humains, en affirmant

565. S, p. 301.

au contraire que chaque geste humain, l'acte plus singulier de notre corps ou de notre langage est bien constitutif de l'universel.

> Quand nos initiatives s'enlisent dans la pâte du corps, dans celle du langage, ou dans celle de ce monde démesuré qui nous est donné à finir, ce n'est pas qu'un malin génie nous oppose ses volontés : il ne s'agit que d'une sorte d'inertie, d'une résistance passive, d'une défaillance du sens – d'une *adversité* anonyme.[566]

L'humanisme est donc articulé autour de ce qu'il appelle *l'adversité*. A la notion d'adversaire, confrontation de deux sujets, il oppose l'adversité qui, au contraire, relie les humains dans une situation commune face à un tiers inclus. Nous partageons radicalement l'inachèvement de notre condition humaine, condition qui ne relève pas de ce que nous aurions une essence commune, mais nous place d'emblée dans cette prise de sens qui nous transcende malgré nos efforts pour la maîtriser, à rebours de notre volonté. L'action humaine glisse dans l'océan imprévisible de la signification, ainsi pourrait être formulée la transcendance. Merleau-Ponty refuse l'humanisme classique dans la mesure où « avec cet homme intérieur à l'homme, le problème reste entier et il faut bien en venir à comprendre comment un corps s'anime, et comment ces organes aveugles finissent par porter une perception »[567].

La recherche sur l'homme porte sur son « animation », sur sa capacité à prendre la vie et faire que cette pâte d'organe ait un sens, sur une organisation vitale qui puisse en dernier ressort porter la vie *entre* les hommes. La réflexion sur la philosophie de l'homme se détourne de l'essence vers les structures vitales. Cette conception s'oppose à celles qui ont durant des siècles essayé d'expliquer l'homme de l'extérieur : la psychologie, qui appréhendait l'homme au moyen des « caractères physiques » communs aux humains, les philosophes, qui le définissaient par sa « lumière naturelle », ou encore par Dieu ou par la raison. Pour Merleau-Ponty, ces caractéristiques fantomatiques de la psychologie, de la philosophe et de la religion ne rendent pas compte de la communication entre les humains puisque, pour lui, ce qui fait que la communication est possible entre nous et avec nous-mêmes n'est autre chose qu'une « ouverture à l'être ».

Ce passage presque inaperçu dans le texte de Genève marque l'ouverture de l'homme à l'Être et entame l'humanisme selon deux axes. D'abord une structure corporelle propre aux êtres humains, être vertical orienté vers le haut tandis que son corps est traversé par l'horizon du champ qui le soutient. A cette structure s'ajoute l'ouverture à l'Être, fondamentale pour que s'établisse une communication entre nous. Or, la communication n'est pas conversation des idées mais ouverture commune à ce qui nous porte et nous tient ouverts à cet horizon commun.

---

566. S, p. 304.
567. S, p. 305.

Il faut noter qu'il n'y a pas un dévoilement de l'être par le langage, au sens où l'être garderait le sens des choses, voire de la vie humaine. Merleau-Ponty parle d'une blessure, causée par un inachèvement perpétuel du sens, entre nous et le corps d'autrui. Malgré la division qu'elle introduit entre nous, cette blessure nous rapproche en même temps et fait qu'une une communication avec d'autres êtres humains peut s'établir. C'est ainsi que l'Être conditionne la communicabilité. Il existe quelque chose *entre* nous qui rend l'échange possible mais cette chose ce n'est ni nous, ni le monde, ni même un élément de la communication. Ce qui constitue la possibilité de la communication, c'est l'existence d'un tiers inclus, voire d'un intrus, dans nos rapports humains, tiers qui nous sépare de l'autre par un espace vivant et rend ainsi l'adresse possible. C'est de cette inadaptation continue que naît, de notre intérieur même, la communication.

L'Être qui se dessine dans ce passage ne coïncide pas avec la chair que nous avons évoquée précédemment. L'Être creuse un trou au cœur de ce qui assure notre existence au monde, le corps, là où la chair ouvre à autre chose au-delà du sensible. Cette ouverture à l'Être n'est pas une réversibilité sentant-sensible. Autrement dit, l'existence est ouverture aussi bien à la structure de l'Être qu'à celle des choses. Mais la chair est habitée par une blessure qui la rend à la fois distante du sensible et *dans* le sensible. Il y a une expérience lacunaire au cœur du sensible qui, cependant n'est pas le sensible.

L'être humain est donc celui qui « n'a point d'équipement originel et [qui] est le lieu de la contingence, tantôt sous la forme d'une espèce de miracle, au sens où l'on a parlé du *miracle grec*, tantôt sous celle d'une adversité sans intentions »[568]. Dès lors, si l'homme est destiné à cette vie où tout est imprévu, la vie même peut être insupportable dans la mesure où elle ne trouve aucun soutien pour se remettre en selle en cas d'échec.

Cette sorte de contingence absolue contenue dans la notion d'adversité est la raison pour laquelle Sartre parle de liberté absolue, et c'est en cela qu'elle peut donc ressembler dans un premier à la structure de l'existence sartrienne. Dans le fameux passage de la *Nausée,* la contingence devient la notion fondamentale pour comprendre l'existence, notamment par opposition à la nécessité : « l'essentiel c'est la contingence. Je veux dire que, par définition, l'existence n'est pas la nécessité. Exister, c'est être là, simplement ; les existants apparaissent, se laissent rencontrer, mais on ne peut jamais les déduire ». [569]

Or, *l'adversité* merleau-pontienne n'oppose pas l'existence à la nécessité, ni ne nous place devant l'Etre que nous ne pouvons pas être, ni ne nous laisse être que comme négativité de l'Être. Nous ne sommes pas, chez Merleau-Ponty, projet lancé au monde ; nous sommes mouvement centrifuge de création et recréation de sens et non-sens. Aucun acte, aucune action ne surmonte l'adversité dans laquelle se déroule la vie.

568. S, p. 304.
569. Jean-Paul Sartre, *La Nausée*, Paris, Gallimard, 1938, coll. « Folio », 1972, pp. 178-185.

L'existence n'est pas une négativité au cœur de l'être, une contingence absolue dans laquelle iraient les choses, elle est une adversité intrinsèque à la création du sens et du non-sens qui, dans une certaine mesure, porte la structure de l'existence. Merleau-Ponty, pourtant, ne nie jamais la situation de base liée au sensible, notamment le corps. C'est attachés à ce terrain sensible que nous, en tant qu'hommes, trouvons la métaphysique de Merleau-Ponty capable de poser la philosophie de l'homme en opposition aux humanismes de survol, un humanisme qui s'enracine dans le sensible en même temps que dans les structures vertigineuses de l'Être.

III. L'HORIZON MÉTAPHYSIQUE DE L'EXISTENCE

1) Aux origines de la vérité

On peut penser que Merleau-Ponty renouvelle la métaphysique dans la mesure où la structure du sensible est traversée par l'expérience d'un double inachèvement. Est typiquement inachevée l'organisation sensible, qui offre ainsi une infinité de perspectives et de possibilités d'organiser le schéma corporel, inachevé aussi le geste concret du corps qui peut avoir une signification dans l'ensemble de l'existence symbolique. Merleau-Ponty évoque ainsi son humanisme :

> Il est la constatation continuée d'une jonction étonnante *entre* le fait et le sens, *entre* mon corps et moi, moi et autrui, ma pensée et ma parole, la violence et la vérité, il est *le refus* méthodique des explications, parce qu'elles détruisent le mélange dont nous sommes faits, et nous rendent incompréhensibles à nous-mêmes.[570]

Cette définition merleau-pontienne s'avère aussi belle qu'étonnante, belle parce qu'elle radicalise l'impossibilité de prendre et saisir l'être humain, étonnante puisque, en affirmant l'impossibilité de donner forme à l'être humain en expliquant ce qu'il est, elle l'explique néanmoins. Si on commence à réfléchir sur ce qu'est l'homme en le regardant, on finit par trouver quelque chose qui est autre que cet homme que l'on voyait initialement, alors que là est pourtant sous nos yeux cet homme-même qui nous a fait commencer la recherche. Mais lisons Merleau-Ponty explicitant ce qu'il entend par le terme d'ambiguïté[571] : « quand je parle d'ambiguïté, cela ne signifie pas une pensée tremblante qui passe du blanc au noir, puis le blanc. Je veux parler d'une pensée qui distingue les différents rapports des choses, le mouvement intérieur qui les fait participer des contraires ». Telle est la formulation, ambiguë, par laquelle il nous donne à voir ce champ où nous nous plaçons.

L'expérience d'être humain passe par un abandon des structures figées au profit de l'expérience de la contingence. Cette vie sans fondement préalable exige une sagesse capable de maintenir ce lien dont elle est faite, dans la mesure où la pensée n'est plus celle de l'identité des êtres mais cette action capable d'ouvrir ceux-ci à la l'être qui

570. S, pp. 305-306.
571. *Parcours II*, p. 340.

blesse le sensible. L'exercice de la pensée consiste à chercher les trous par lesquels on verra les existences en train d'exister, et l'ontologie n'est pas la quête de l'Etre mais un contact à sa source, comme origine d'où nous assisterons à la naissance de tous les êtres. Penser est dans une certaine mesure, s'ouvrir à l'être. Merleau-Ponty affirme ainsi que « penser est affaire d'homme, si penser c'est toujours revenir à soi, insérer entre deux distractions le mince espace vide par où nous voyons quelque chose »[572]. Penser c'est se situer au cœur de l'ambiguïté pour voir ce qui est en train de se faire. Comment pouvons-nous tenir ensemble ce qui est livré au vertige d'une vie sans abri ? Les rapports humains, sans repère où s'appuyer pour tenir ensemble, ne risquent-ils pas d'échouer sur une impuissance radicale ?

S'il a y un présupposé chez Merleau-Ponty, c'est celui d'une lacune au cœur du lien, d'une blessure sur laquelle il refonde la philosophie et par conséquent les notions de base de la vie humaine telles que la connaissance, le langage, la culture, ou encore le social. La vie humaine est l'expérience insurmontable d'être chair, l'expérience de l'inachèvement par lequel âme et corps communiquent. L'expérience d'être *entre* âme et corps, passivité et activité, sens et non-sens. Encore faut-il savoir dans quelle mesure ce lien *entre* âme et corps qui fait de nous un être de chair et d'os, n'est pas une simple métaphysique qui établit une essence romantique chez les humains. C'est en ce sens que nous pourrions appliquer à Merleau-Ponty la critique de Heidegger reprochant à l'existence sartrienne de demeurer un présupposé métaphysique qui est tout au plus l'inverse de l'essence :

> Sartre, par contre, formule ainsi le principe de l'existentialisme : l'existence précède l'essence. Il prend ici *existentia*, et *essentia* au sens métaphysique qui dit depuis Platon que *l'essentia* précède *l'existentia*. Sartre renverse cette proposition. Mais le renversement d'une proposition métaphysique reste une proposition métaphysique. En tant que telle, cette proposition persiste avec la métaphysique dans l'oubli de la vérité de l'Être.[573]

Si Merleau-Ponty ne conçoit pas l'adversité en opposition à la nécessité ni en tant que négativité face à la positivité de l'Être, il ne s'allie pas non plus avec Heidegger pour penser l'existence au profit de la pensée de l'Être en opposant l'ontologie première à la métaphysique.

On sait que la métaphysique et l'Être ne sont pas chez Merleau-Ponty des concepts aussi précis que chez Sartre ou Heidegger. Merleau-Ponty les utilise à sa façon au fur et à mesure qu'il construit son propre vocabulaire et essaye de se débarrasser des concepts trop classiques. Il les emploie selon son cheminement philosophique, quête d'une philosophie capable d'assurer les accords fondamentaux de l'existence, âme et corps, pensée et langage, figure et fond[574].

---

572. S, p. 306.
573. Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier, 1957, p. 85.
574. Remarque d'E. Bréhier lors de la présentation du *Primat de la perception*.

On pourrait ainsi dire qu'il y a une métaphysique typique de Merleau-Ponty[575], qui peut tenir lieu de référence éthique chez les humains sans pour autant faire forcément contrepoint à l'ontologie. La fissure existentielle de nos rapports l'oblige à penser l'Etre à sa manière, raison pour laquelle il dévoile une ontologie reformulée par des figures liées à notre manière d'être corps. L'humanisme, chez Merleau-Ponty, va avec l'ontologie et l'ontologie n'existe pas sans cet humanisme. Il existe une profonde articulation entre l'homme et l'Etre. L'homme participe du mystère d'être corps et c'est la perception, en tant qu'elle est transversale aux autres et au monde, qui va opérer cette jointure de l'être-homme et saisir la vérité. Mais on ne saurait confondre cette tâche avec le *Cogito* cartésien tant il importe, au contraire, de se débarrasser du cogito comme une structure fondamentale de l'existence pour rendre à celle-ci ce lieu de passage, notamment entre l'esprit et le corps. *La structure du comportement* montrait déjà les voies que Merleau-Ponty emprunterait pour penser sa conception de vérité :

> L'expérience de mon corps comme "mien", qui discrédite la métaphore de l'âme comme un pilote en son navire, est expliquée à son tour par un "mélange" réel de "l'esprit avec le corps". Ainsi l'univers de conscience révélé par le *Cogito* et qui paraissait devoir enfermer dans son unité jusqu'à la perception n'était au sens restrictif qu'un univers de pensée : il rend compte de la pensée de voir, mais le fait de la vision et l'ensemble des connaissances existentielles restent en dehors de lui. L'intellection que le *Cogito* avait trouvée au cœur de la perception n'en épuise pas le contenu ; dans la mesure où la perception s'ouvre sur un "autre", dans la mesure où elle est l'expérience d'une existence, elle relève d'une notion primitive qui "ne peut être entendue que par elle-même" d'un ordre de la "vie" où les distinctions de l'entendement sont purement et simplement annulées. Ainsi Descartes n'a pas cherché à intégrer la connaissance de la vérité et l'épreuve de la réalité.[576]

2) Au-delà de la morale, l'éthique

L'article « Le métaphysique dans l'homme »[577], publié une première fois en 1949, permet d'approcher la conception merleau-pontienne de la vérité et de l'universalité en tant qu'elle s'oppose à celle de Kant, grande figure de la métaphysique et de la morale :

> Or la métaphysique, réduite par le kantisme au système des principes que la raison emploie dans la constitution de la science ou de l'univers moral, radicalement contestée, dans cette fonction directrice, par le positivisme, n'a pas cessé, cependant, de mener dans la littérature et dans la poésie comme une vie illégale, et les critiques l'y retrouvent aujourd'hui.[578]

En quête d'une autre métaphysique que le kantisme, Merleau-Ponty plante de nouvelles bases pour établir l'universel et par conséquent des bases de la morale qui peuvent, dans le cadre de ce travail, nous offrir des bases éthiques dès lors qu'elles sont mêlées à la problématique de l'homme en amont d'une « anthropo-éthique ».

---

575. Cf. Fabrice Colonna, *Merleau-Ponty et le renouvellement de la métaphysique*, Paris, Hermann, 2014, p. 130 *sq*.

576. SC, p. 212.

577. « Le métaphysique dans l'homme », *Revue de métaphysique et de morale*, volume 52, numéros 3-4, juillet-octobre 1947. Réédité dans *Sens et non-sens*, Paris, Éditions Nagel (1948) et dans la nouvelle édition de *Sens et non-sens* avec une nouvelle pagination en 1996 aux Éditions Gallimard, NRF, collection « Bibliothèque de philosophie », 1996, pp. 102-119.

578. SNS. pp. 145-146.

Ce texte de *Sens et Non-sens* esquisse déjà un humanisme qui refuse la totalité et affirme que la métaphysique classique demeure un système producteur de violence, de totalités qui ne se communiquent pas. *L'homme et l'adversité* réaffirmera l'idée selon laquelle le totalitarisme serait une sorte de peur de cette adversité anonyme. Il faut alors établir les bases d'un système non-totalitaire, capable de manier la contingence morale de l'intérieur. Il y a donc une corrélation entre le système métaphysique et la violence, comme s'il était nécessaire de penser autrement pour fonder une éthique capable d'intégrer la contingence de la vie, faute de quoi nous sommes condamnés à une vie sociale répugnante et totalitaire.

> Le fascisme est (toutes réserves faites sur d'autres modes d'approche du phénomène) le recul d'une société devant une situation où la contingence des structures morales et sociales est manifeste. C'est la peur du nouveau qui galvanise et réaffirme justement les idées mêmes que l'expérience historique avait usées. Phénomène qui est loin d'être dépassé par notre temps.[579]

Le fond de la morale fasciste est le refus de la vie dans une tentative désespérée de sauver l'homme par ce qui n'est pas humain, le sauver de la contingence à travers un principe qui réduit les rapports humains aux affaires épistémologiques d'une conscience morale de l'homme, peu importe l'existence effective de chaque être humain. L'homme dépourvu ainsi de l'humanité, de la contingence vécue, devient une cible qui doit être éliminée en cas de « détour moral ».

Il s'agit d'un faux retour aux origines de la métaphysique, aux sources comme point d'appui extérieur à l'existence, et qui nie la vie comme source première de tous les paradigmes éthiques. La généralisation établie par le sujet omniscient est le summum de la violence, notamment dans le domaine politique, où chaque personne doit correspondre, dans le système fasciste, à une identité préétablie. Aucune place n'existe pour la création continuée de sens et, par conséquent, pas non plus d'espace pour de nouvelles manières d'êtres. *Le métaphysique dans l'homme* cherche ainsi à articuler autrement vérité et universel, sans retomber sur un socle à partir duquel l'homme puisse être compris en son intégralité. Il faut renouveler la notion de connaissance pour assurer la vie concrète commune aux hommes. Cette vérité commune affecte directement les sciences dites « humaines » dans la mesure où l'existence d'une vérité qui ne soit pas fiable à tout prix exige une façon de la saisir qui se distinguera de la science pure, car « la dynamique profonde de l'ensemble social n'est certes pas *donnée* avec notre expérience étroite de la vie à plusieurs, mais c'est seulement par décentration et recentration de celle-ci que nous arrivons à nous la représenter »[580].

Le premier pas vers ce renouvellement de la forme humaine est le refus des formes systématiques d'un entendement condamné à la violence de la séparation frontale entre les hommes, entre eux-mêmes et le monde puisque, selon Merleau-Ponty « il est de plus en plus difficile de distinguer ce qui est violence et ce qui est idée, ce qui est puissance

579. S, p. 306.
580. S, p. 126.

et ce qui est valeur, c'est avec cette circonstance aggravante que le mélange risque ici d'aboutir à la convulsion et au chaos »[581].

La philosophie de l'homme n'est pas un corps de doctrines sur l'homme non contaminé par l'expérience d'être humain. Elle interroge l'être humain, non parce qu'elle cherche à connaître ce que nous sommes, mais précisément parce que nous sommes situés à un carrefour ambigu. Et nier cette condition de base revient à figer et dénaturer la philosophie qui « n'est plus une interrogation. C'est un certain corps de doctrines, fait pour assurer à un esprit absolument *délié* la jouissance de soi-même et de ses idées »[582].

Merleau-Ponty affirme à l'inverse un inachèvement de la pensée existentielle et va poser une objection qui ébranle les systèmes mythiques par lesquels tout s'explique chez les hommes, systèmes qui sont présentés comme des solutions efficaces pour éliminer la violence et la vulnérabilité dans la vie en commun. Il analyse dans un premier temps la fragilité de l'argumentation qui réduit la vie humaine au social posé comme un fait extérieur. Il se penche sur la pensée de Durkheim afin de montrer les limites d'une interprétation extérieure à l'homme et nous de faire que comprendre que la société comprise par le fait social, comme les voies religieuses, revient encore à le poser par une existence en soi. On ne peut pas remplacer la notion d'une *conscience subjective* par celle d'une *conscience collective*, il faut encore comprendre autrement nos rapports, dans la mesure où le social n'est pas une chose qui existe seulement en soi, mais qu'il existe aussi en nous.

> La nouvelle science avait voulu, selon les mots bien connus de Durkheim, traiter les faits sociaux « comme des choses », et non plus comme des « systèmes d'idées objectivées ». Mais, dès qu'elle cherchait à préciser, e1le ne réussissait à définir le social que comme « du psychique ». C'étaient, disait-on, des « représentations » ; simplement, au lieu d'être individuelles, elles étaient « collectives ». De là l'idée tant discutée de la « conscience collective »comprise comme un être distinct au cœur de l'histoire. La relation entre elle et l'individu, comme entre deux choses, restait extérieure. Ce qu'on donnait à l'explication sociologique, on l'ôtait à l'explication psychologique ou physiologique, et réciproquement.[583]

La vie sociale est la vie intersubjective de la corporéité, ou la vie *entre* les corps, où chaque existence vit en conflit au sein du rapport aux autres. La vie personnelle et le tissu de la vie collective sont dans un mouvement où ils s'empiètent et se croisent, mouvement qui met à mal toute tentative de distinguer le social de l'individu et vice versa. L'explication causale du religieux par le social est nulle et non avenue, dans la mesure où « le social a les mêmes paradoxes, la même ambivalence, le même mélange d'union et de répulsion, de désir et de crainte qui se trouvait déjà dans le sacré et qui faisait problème ».[584] Merleau-Ponty ne nie pas le social, mais il refuse les explications

---

581. S, p. 299.
582. S, p. 124.
583. S, pp. 143-144.
584. SNS, p. 157.

qui réduisent l'homme à un être social en soi comme le ferait une métaphysique classique, système de doctrines achevé de l'homme. « Le philosophe et la sociologie » propose ainsi une lecture de la *Krisis der europäischen Wissenschaften* de Husserl qui fait apparaitre l'articulation de la philosophie et de la sociologie. Chez Husserl en effet, toute subjectivité transcendantale est intersubjective, de sorte que toute réflexion sur le personnel est aussi réflexion sur le collectif :

> le transcendantal descend dans l'histoire, ou, comme on voudra dire, l'historique n'est plus rapport extérieur de deux ou plusieurs sujets absolument autonomes, il a un intérieur, il adhère à leur définition propre, ce n'est plus seulement chacun pour soi, c'est aussi l'un pour l'autre qu'ils se savent sujets.[585]

Cela passe par l'explicitation, par d*es approches métaphoriques* qui ne sont pas une analyse de ce qu'est la vie mais rendent perceptible notre condition humaine. C'est en ce sens que l'art dévoile les fils de nos engagement sociaux et apporte une nouvelle vision de nous et de notre situation sociale.

Les sciences humaines doivent être capables, selon Merleau-Ponty, de plonger dans les structures de la vie humaine et de fonder le savoir au contact de l'adversité, au lieu de seulement établir de nouveaux mythes refermés sur eux-mêmes. Il faut donc pour cela reposer la question de l'entendement, cette fois sans le couper du monde et d'autrui, et le penser de manière à ce qu'il soit articulation du savoir universel dans le singulier vécu de chaque personne.

> Les sciences de l'homme, dans leur orientation présente, sont métaphysiques ou transnaturelles en ce sens qu'elles nous font redécouvrir, avec la structure et la compréhension des structures, une dimension d'être et un type de connaissance que l'homme oublie dans l'attitude qui lui est naturelle. Il nous est naturel de nous croire en présence d'un monde et d'un temps que notre pensée survole et dont elle peut à volonté considérer chaque partie sans en modifier la nature objective.[586]

Si les sciences humaines ont à charge de sauver l'homme de la violence d'un système qui ignore l'incarnation de la vie concrète et réduit celle-ci à un objet de pensée, si elles ont pour tâche de sauver la vie d'une représentation de la vie, alors elles ont un rôle fondamentalement éthique. En effet, non seulement elles portent la connaissance des valeurs ou des mœurs, mais elles rendent compte aux hommes de leur humanité et de leur vie, irréductibles à quelque savoir, qu'il soit politique, religieux, scientifique ou juridique. Les sciences humaines libèrent l'homme de ce piège que fut le système en lui redonnant les pouvoirs de prendre sa vie en main, elles lui apportent la possibilité de se percevoir autrement que selon la « croyance » de l'homme naturel, que « la science dans ses commencements reprend et systématise »[587].

Merleau-Ponty rapproche l'expérience du chercheur en sciences humaines de celle du pianiste qui « déchiffre une musique inconnue : sans saisir lui-même les motifs de

585. S, p. 134.
586. SNS, p. 162.
587. *Ibid*.

chaque geste ou de chaque opération, sans pouvoir réveiller tout le savoir sédimenté dont il fait usage à ce moment »[588]. Dès lors, l'autre n'est plus un objet devant un sujet constitué - par l'anthropologue ou le sociologue - mais une manière d'être avec laquelle le chercheur établit une communication grâce à des outils précis et adéquats à ce qu'il cherche. Notre perception d'autrui n'est pas de l'ordre du « je pense » kantien, identification de la chose à toute pensée fondamentale, mais c'est sur fond perceptif que toute connaissance de l'autre s'établit. Notre perception repose en l'autre, elle s'accomplit en ce qui n'est pas nous et néanmoins fondamental pour que « je » puisse être. Sans l'autre, l'expérience que j'ai de « ma perception » n'est pas possible, pas plus que le « moi-même », car c'est en l'autre que je trouve le soutien de ce qui me fait, que je rencontre une chair qui stabilise ma chair.

Il faut bien noter ici que Merleau-Ponty ne parle pas d'une subjectivité qui simplement s'appuie sur autrui, mais d'une manière d'être, au sein du rapport aux autres, qui refuse les restes de la conscience métaphysique du « je pense » et fait glisser l'existence dans des universaux capables d'assurer une connaissance d'autrui. Cette participation à un être commun rend possible une connaissance d'autrui et interdit que l'autre soit pris comme un objet de quelque conscience que ce soit. Nous percevons plus clairement comment le sens de l'indirect traverse la philosophie de Merleau-Ponty.

> C'est en avant de nous, dans la chose où nous place notre perception, dans le dialogue où notre expérience d'autrui nous jette par un mouvement dont nous ne connaissons pas tous les ressorts, que se trouve le germe d'universalité ou la « lumière naturelle » sans lesquels il n'y aurait pas de connaissance. Il y a métaphysique à partir du moment où, cessant de vivre dans l'évidence de l'objet, – qu'il s'agisse de l'objet sensoriel ou de l'objet de science, – nous apercevons indissolublement la subjectivité radicale de toute notre expérience et sa valeur de vérité.[589]

Nous commençons à voir qu'un sens de vérité se déploie à l'intérieur même de cette théorie de la perception, dans la mesure où percevoir l'autre exige l'aperception, non comme retour sur soi-même pour ressentir ce que je suis, mais comme exposition à une expérience d'être où je me perçois dans la complexité qui me constitue. Notre regard, ou bien notre corps, repose en autrui à partir de l'expérience de l'être chair. C'est sur fond de l'être que l'on perçoit l'autre et dans ce cadre encore, que la perception ne nous apparait plus seulement comme un rapport entre un voyant et un vu, mais en tant qu'elle est plongée dans une métaphysique qui interdit la synthèse passive de l'objet. Changer nos rapports face à l'autre implique de modifier notre manière d'être au monde, comme une sorte de conversion anodine, sans valeur, sans mesure, et pourtant travaillée dans la profondeur de ce que nous sommes au contact des choses. C'est en ce sens que les sciences humaines peuvent devenir le déclencheur d'une aperception fine de l'être commun qui nous soutient en tant que société. Le senti aura un rôle fondamental puisque,

---

588. SNS, p. 163.
589. *Ibid*.

> Quand j'ai conscience de sentir, je n'ai pas d'un côté conscience d'un état mien et d'autre part conscience d'une certaine qualité sensible telle que le rouge ou le bleu : mais le rouge et le bleu ne sont rien d'autre que mes différentes manières de parcourir du regard ce qui s'offre et de répondre à sa sollicitation[590].

Le sentir est dès lors porteur d'une intelligence communicative qui porte l'expérience de communion avec autrui et le monde, et que Merleau-Ponty avait déjà exprimée dans la *Phénoménologie de la perception*, « en définissant la sensation comme coexistence ou comme communion »[591]. La refonte de l'entendement traversera donc le sentir afin de rendre compte, non d'un état de conscience, mais d'un engagement charnel de la vie au contact des choses. Il s'agira néanmoins d'un sentir muet, différent de celui que l'on exprime comme émotion.

Nous sommes coexistence dans le sentir, puisque j'accède à autrui non plus agressivement à travers un acte de prédation en tant que sa condition est d'être pour-moi, mais en lui adressant mon être pour être en lui. Par le sentir je suis moi-même sans pour autant être la mesure de tout au prétexte que je conçois l'existence des êtres à la condition de l'être pour-moi. La connaissance ne peut plus se mesurer à l'aune de l'être pour moi. Mais comment, dès lors, saisir ce qui n'est pas moi dans un rapport à l'autre qui tient l'autre à l'origine de sa coexistence avec moi ? Il s'agit de penser à la fois une autre manière d'être en rapport aux êtres et un Être qui ne soit ni pour-moi, ni pour autant en-soi. Un Être de latence se dévoile peu à peu chez Merleau-Ponty, qui interdit la réduction complète d'autrui et du monde et repousse le philosophe vers une ontologie capable d'articuler Être et non-Être.

Le sentir joue un rôle fondamental dans les approches ontologiques car il porte un rapport aux autres et aux choses en tout différent de la métaphysique classique. Le sentir tel que Merleau-Ponty le définit n'est pas le ressentir classique, produit par un appareil psychique où l'individu organise son contenu mental, il n'est pas ce sujet qui ressent de l'intérieur les stimuli du monde extérieur. Le sentir relève d'une vie personnelle qui repose sur le monde, non comme représentation, mais en tant qu'il est offert à son regard, à son geste et à sa caresse. Le monde le conduit en l'accueillant ou en le refusant. Le regard qui trouve sa paix avec le bleu vit la paix du bleu, qui n'a plus les « caractéristiques » du bleu mais se donne dans une manière d'être bleu aux rencontres avec qui le voit. La rencontre brouille les frontières entre ce qui appartient au bleu et ce qui est celui qui le voit, par une étrange capacité à porter en soi ce qui est de l'autre. Le schéma de l'un empiète sur l'autre. La paix du bleu est l'espace commun entre un bleu du monde et celui qui trouve son repos en lui.

590. SNS, p. 164.
591. PhP, p. 247.

> C'est dans notre différence même, dans la singularité de notre expérience que s'atteste l'étrange pouvoir qu'elle a de passer en autrui, de réaccomplir les actes d'autrui, et donc que se trouve fondée une vérité à laquelle, comme disait Pascal, nous ne pouvons ni renoncer ni accéder pleinement.[592]

Le sentir, communion anonyme entre moi et les choses, entre moi et l'autre, m'offre une double conscience, de la plus intime de moi-même à la plus universelle ; il m'ouvre au monde et me constitue avec ce monde. Toutes les relations existent sur ce fond anonyme du sentir qui, d'une certaine manière, organise nos rapports comme ouverture à ce qui n'est pas moi mais qu'il faut reconnaître. Ainsi,

> À partir du moment où j'ai reconnu que mon expérience justement en tant qu'elle est mienne m'ouvre à ce qui n'est pas moi, que je suis sensible au monde et à autrui, tous les êtres que la pensée objective posait à leur distance se rapprochent singulièrement de moi. Ou inversement, je reconnais mon affinité avec eux, je ne suis rien qu'un pouvoir de leur faire écho, de les comprendre, de leur répondre. Ma vie m'apparaît absolument individuelle et absolument universelle.[593]

Ce que Merleau-Ponty nomme « métaphysique » est en réalité un processus kénotique du corps qui s'engage au contact des autres, non du point de vue d'un Dieu qui voit tout, mais dans l'horizontalité du contact tactile exigé par la corporéité. La conscience métaphysique est une descente vers un monde inconnu et néanmoins porteur de notre vie. Dès lors, ma vie n'est plus la mesure des choses, mais garde un étrange pouvoir d'animer le monde, et les rapports entre des êtres animants et animés ne sont plus épistémologiques puisqu'ils sont vitaux. L'humanisme de Merleau-Ponty est plus humain que l'humanisme classique, peut-être parce qu'il est un humanisme inachevé et plus vital. Une puissance de vie se dégage, qui n'affronte pas autrui et le monde comme des « positivités » posées en face d'un *je* mesure des choses. Merleau-Ponty nous renvoie, avec Bergson, à une métaphysique comme « expérience intégrale ». « Ainsi comprise, la métaphysique est le contraire du système. Si le système est un arrangement de concepts qui rend immédiatement compatibles et compossibles tous les aspects de l'expérience, il supprime la conscience métaphysique, en même temps d'ailleurs que la moralité. »[594]

Or la métaphysique, en ce sens d' « expérience intégrale », exige une sagesse capable d'établir une vraie communication non fondée sur un absolu. Pour que la communication soit possible entre les êtres humains, la métaphysique ne doit pas être un principe en soi fondé sur soi-même, mais une transversalité intégrée dans la vie humaine. Quelque chose de la vie échappe à la métaphysique comme principe de valeur préétablie qui coupe l'expérience humaine et rend la communication impossible car « ou bien cet absolu ne lève aucune difficulté et, tout bien considéré, la rationalité et la communication restent fondées sur elles-mêmes – ou bien l'absolu descend pour ainsi

592. SNS, p. 164.
593. SNS, pp. 164-165.
594. SNS, p. 166.

dire en elles, mais il renverse alors tous les moyens humains de vérification et de justification »[595].

C'est bien la question de la vérité qui est posée par Merleau-Ponty. Le refus de la métaphysique classique qui conçoit la vérité à partir de l'extériorité, à savoir comme un principe en soi, oblige à croiser l'expérience humaine pour la trouver autrement. La critique de Merleau-Ponty consiste à dire qu'une vérité ou une valeur en soi interdit aux hommes de communiquer ou établit une communication sans erreur. Cette vérité suppose un rapport avec la subjectivité qui la prend en tant que telle, et renvoie hors champ toutes les possibilités de non savoir impliquées dans le mystère du monde. La vie qui poursuit un objectif avec la valeur pour boussole devient plate et Merleau-Ponty ne conçoit l'existence qu'en tant qu'elle est perpétuellement inachevée et impossible à saisir de l'extérieur sans la nier par là-même. La violence s'impose dès lors qu'on est assis sur la chaise de la vérité :

> Si en effet je crois pouvoir dans l'évidence rejoindre le principe absolu de toute pensée et de toute évaluation – à condition d'avoir ma conscience pour moi, j'ai le droit de soustraire mes jugements au contrôle d'autrui ; ils reçoivent le caractère du sacré ; en particulier dans l'ordre du pratique, je dispose d'un plan de fuite où se transfigurent mes actions : la souffrance dont je suis cause se tourne en bonheur, la ruse en raison, et je fais pieusement périr mes adversaires.[596]

La vérité claire et distincte fige le sens et nous rendre libres de juger les actions des autres, de les considérer à partir du prisme de celui qui connaît tout. Cette notion de vérité manque le logos du sentir, de la sensibilité, au profit du logos classique qui exige, pour organiser les données du sensible, la conscience en arrière-plan. Elle condamne la coexistence, voire est le contraire d'une pensée de la coexistence car pour elle, toutes les choses ont un rapport frontal, alors que la coexistence est la somme de plusieurs individus par lesquels les choses ont un sens. Le discours de la vérité fait de ce que l'on voit devant nous une chose ouverte à l'empire de la conscience, jamais une vision ou un être original. La vérité figée nie le non-sens dont elle est faite et instaure un point de départ pour juger de l'action humaine.

On connaît bien les stratégies fascistes de classification d'autrui sous le coup de « vérités » qui n'ont en réalité de sens que dans la logique violente de la représentation d'autrui. Elles se propagent dans la négation de la vie de celui qui la proclame comme une libération de la peur du contradictoire, de la profusion de sens dans laquelle chemine la vie. Or, si le bien est une vérité, il ne peut être qu'au contact des autres, une vérité originaire, se trouvant dans « la connexion vivante de moi avec moi et de moi avec autrui »[597]. Or, Merleau-Ponty cherche dans l'homme ce qui résiste à toute pensée sur l'homme, une humanité échappée des pièges de la pensée classique, incapable de voir le surgissement d'autrui dans le monde, d'appréhender la façon dont l'autre

595. *Ibid*.
596. SNS, pp. 166-167.
597. SNS, p. 167.

s'organise comme personne. Pour Merleau-Ponty, la métaphysique atteint autrui non par le face à face, mais par son intégralité vivante, car elle est attachée à toutes les situations, tantôt de l'histoire personnelle, tantôt de l'histoire collective. Elle est l'inachèvement même de la pensée en ce que « la contingence de tout ce qui existe et de tout ce qui vaut n'est pas une petite vérité à laquelle il faudrait tant bien que mal faire place dans quelque repli d'un système, c'est la condition d'une vue métaphysique du monde »[598].

Cette métaphysique refuse aussi le point de vue de Dieu, notamment le Dieu des philosophes, mais elle s'empare de l'incarnation du Christ qui bouleverse la théologie avec un Dieu radicalement humain qui connaît les hommes par l'expérience d'être homme. L'expérience humaine n'est plus l'objet d'un Dieu créateur sans communauté avec sa créature, mais le fruit d'une passion telle que Dieu s'est fait homme parmi les hommes pour les sauver de l'intérieur. Non comme le philosophe conçoit l'existence d'un ego intérieur, mais parce que Dieu, par le Christ, a fait l'épreuve de l'expérience humaine. Loin du sacré, c'est justement parce que le corps est chair qu'il a pu accueillir la divinité. Un objet parmi des objets ne saurait être en contact avec le divin, car une telle rencontre ferait succomber celui qui la porte ; un objet ne supporte pas la condensation de l'infini. Or, l'incarnation de Dieu en Jésus révèle la plasticité constitutive de la chair humaine, capable de recevoir le divin sans en être détruite. L'incarnation chrétienne dévoile à la philosophie la puissance inachevée de ce qui nous porte, la chair.

Au-delà d'une réversibilité, l'expérience humaine est hantée par une perméabilité capable de porter Dieu, l'infini. Cette incarnation, par ailleurs, altère Dieu, qui porte désormais les marques de la finitude, des limites corporelles, d'une expérience autant spatiale que temporelle. Les limites de la temporalité et de l'espace sont des axes qui dynamisent la vie humaine et sont perçues à l'intérieur de la logique du sentir : il s'agit, du côté du temps, de la finitude et des problèmes éthiques afférents et, du côté de l'espace, de la prise en main de ce corps inobjectif. Le corps meurt et il peut être prisonnier, telle est l'expérience du Dieu chrétien qui se fait lui-même prisonnier ; Dieu est mort. Or, cette religion est intrinsèquement liée à la culture « non comme dogme, ni même comme croyance, comme cri.»[599] La religion comme cri d'un peuple fait écho à Marx, qui n'a pas toujours vu dans l'expérience religieuse un « opium du peuple », et affirmait, dans la *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, que la religion est « le soupir de la créature opprimée, la chaleur d'un monde sans cœur, comme elle est l'esprit de conditions sociales d'où l'esprit est exclu »[600]. Ce beau passage de Marx projette toute sa lumière à la lecture de Merleau-Ponty, qui comprend

598. *Ibid*.

599. SNS, p. 169.

600. Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hege*l, 1844, in *Critique du droit politique hégélien*, trad. A. Baraquin, Éd. Sociales, 1975, p. 198.

une certaine expérience religieuse comme ce cri d'irréductibilité de la personne réduite à l'état d'objet social, un cri qui réclame la fin du rapport frontal entre les choses et appelle à planter dans l'horizontalité blessée du monde l'organisation du sens de la vie.

La métaphysique selon Merleau-Ponty ne s'oppose pas non plus forcément à la science, car dit-il,

> entre la connaissance scientifique et le savoir métaphysique, qui la remet toujours en présence de sa tâche, il ne peut y avoir de rivalité. Une science sans philosophie ne saurait pas, à la lettre, de quoi elle parle. Une philosophie sans exploration méthodique des phénomènes n'aboutirait qu'à des vérités formelles, c'est-à-dire à des erreurs. Faire de la métaphysique, ce n'est pas entrer dans un monde de connaissance séparé ni répéter des formules stériles telles que celles dont nous nous servons ici – c'est faire l'expérience pleine des paradoxes qu'elles indiquent, c'est vérifier toujours à nouveau le fonctionnement discordant de l'intersubjectivité humaine, c'est chercher à penser jusqu'au bout les mêmes phénomènes que la science investit, en leur restituant seulement leur transcendance et leur étrangeté originaire.[601]

Dès lors, la tâche métaphysique de la philosophie est d'assurer l'irréductibilité de l'homme et du monde face à la vérité violente de l'ostracisme, subjectiviste ou matérialiste. Merleau-Ponty rejoint ici Bergson, pour lequel, dit-il, « la métaphysique serait l'exploration délibérée de ce monde avant l'objet de science auquel la science se réfère »[602].

Ainsi, de même que le Dieu des chrétiens a fait par l'incarnation l'expérience de l'humain, il faudra une pensée intégrale de cette expérience pour rendre les hommes à ce qu'ils sont aux contact des autres et des choses, et revenir à une vie humaine qui s'éprouve dans l'expérience de l'adversité. La tâche philosophique, qui s'accomplit dans le refus du système totalisant et préserve le sens de mystère de la vie humaine et du monde, porte d'ores et déjà un rôle éthique. Ainsi, l'éthique établie sur la métaphysique est en réalité une résistance à la morale, aux valeurs et aux vérités qui nient la coexistence. Un premier sens de l'éthique, issu du primat de la perception, la donne comme résistance à la constitution d'autrui par l'identité du sujet qui sait tout. La philosophie de Merleau-Ponty demeure quant à elle une éthique indirecte de la coexistence et garantit le sens de la vérité autrement que par la représentation.

Pour conclure, nous revenons à la fin de la conférence de Genève, où Merleau-Ponty n'aborde pas explicitement la question de la métaphysique, mais radicalise la notion d'adversité comme fil d'Ariane pour atteindre cet humanisme qui n'a rien de classique. On pourrait s'étonner que la philosophie de l'homme de Merleau-Ponty se construise dans les marges de sa réflexion, puisqu'il ne part pas de la question attendue de l'homme - Qu'est-ce que l'homme ? – posée par une anthropologie philosophique. C'est en ce sens que cette « anthropologie » n'en est pas vraiment une. Pourtant, dès lors qu'il cherche l'articulation entre l'âme et le corps, inévitablement il aborde la

601. SNS, pp. 170-171.
602. SNS, note 43, p. 171.

question de l'humanisme, en opposition à une philosophie anthropologique au sens strict, celle qui cherche l'essence de l'homme. Car c'est bien cette articulation, fondamentale chez Merleau-Ponty, qui traverse l'histoire de la philosophie. Articuler le « ciel de principes et la terre de l'existence » exige une refonte des bases de la philosophie, notamment de l'entendement comme faculté reine du rationalisme, ou encore de la métaphysique. Mais nous ne voyons pas pour autant Merleau-Ponty comme un rénovateur de la métaphysique, et de fait son propos reste encadré par un projet philosophique existentiel. S'il y a un renouvellement de la métaphysique, de l'ontologie ou encore s'il y a une phénoménologie merleau-pontienne, cela se joue en marge de son projet d'une philosophie de l'existence parcourue d'un bout à l'autre par la théorie de la perception et qui, en ce sens, propose bien davantage un renouvellement indirect de l'éthique. Nous rejoignons ici Françoise Dastur, selon qui la philosophie de Merleau-Ponty « est une pensée de la structure vivante pour laquelle l'intériorité ne renvoie plus à un sujet clos sur lui-même, mais devient la dimension d'un être qui en perdant sa positivité en vient à se confondre avec le mouvement de l'expérience ».[603] Il nous reste à savoir comment mettre en évidence cette pensée en tant qu'elle authentiquement philosophique, et montrer que le chemin du sentir et du sensible ne s'achève pas dans une philosophie purement esthétique.

Nous soutenons que la philosophie de Merleau-Ponty demeure d'un bout à l'autre une *philosophie de l'existence* et, par ce biais, pose les bases d'une véritable rencontre avec autrui et le monde. Il refuse qu'une moralité de principe soit fondatrice du rapport entre les humains comme du rapport entre les humains et le monde, et par conséquent soit la mesure des risques d'un acte. Il ne s'agit pas de nier la présence d'une esthétique chez Merleau-Ponty, mais nous voulons affirmer que sa philosophie, quand elle porte sur la peinture et l'art, demeure une théorie de la coexistence, dans le sens merleau-pontien, une théorie de la vérité qui refuse pour autant le sujet de la représentation consacré par l'histoire de la philosophie. L'humanisme esquissé par cette philosophie de l'existence sera celui qui prendra l'humanité dans son inachèvement concret du corps à corps traversé par l'érotique, le langage, et les enjeux sociaux de la culture.

603. Françoise Dastur, « Merleau-Ponty et la pensée du dedans », in *Maurice Merleau-Ponty*, *op. cit.*, p. 127.

Quatrième partie

Le primat de la perception et ses conséquences éthiques

I. Une éthique indirecte

Nous savons que Merleau-Ponty, en 1945, intitule son exposé à la S*ociété française de philosophie Le primat de la perception et ses conséquences philosophique*s. Bien que ce titre suggère un rapport causal entre perception et philosophie, il s'agit pourtant bien, à l'inverse, de démontrer la puissance philosophique de la perception, qui n'est nulle part un postulat métaphysique de la vie, mais une « connaissance des choses existantes »[604] et « l'acte qui nous fait connaître des existences »[605]. La perception est donc une intelligence de l'existence qui se déroule comme un fond sur lequel l'existence se compose et auquel aucune dimension n'échappe. Notre être est affecté par cette manière d'être en contact avec à une extériorité à travers un corps bien concret qui co-naît le monde. La conséquence philosophique de la perception constitue donc une véritable philosophie, car, contrairement à l'effort de la philosophie de la conscience pour saisir l'essence des choses par le biais d' une abstraction du monde, la perception est quant à elle une intelligence par adhérence et contact de sorte qu'elle peut nous conférer la vérité du sens d'être monde. Mais « *'percevoir est interroger'*, écrit Merleau-Ponty au printemps 1959, en parlant d'une 'interrogation qui est la foi (au lieu de néantiser l'en soi)', en ajoutant, symétriquement, que 'la foi est interrogation' »[606]. Déjà au Collège de France, il annonçait : « si philosopher est découvrir le sens premier de l'être, on ne philosophe donc pas en quittant la situation humaine : il faut, au contraire, s'y enfoncer. Le savoir absolu du philosophe est la perception »[607] puisque « La perception fonde tout parce qu'elle nous enseigne, pour ainsi dire, un rapport obsessionnel avec l'être : il est là devant nous, et pourtant, il nous atteint du dedans »[608]. Au moyen de la perception, Merleau-Ponty fait glisser la philosophie au contact du sensible, mais pas seulement, car la perception nous ouvre à l'être. Merleau-Ponty tient la tension propre à l'acte perceptif dans le cadre de sa propre conception philosophique, celle du contact au sensible et celle consistant à voir les choses dans leur propre configuration, depuis son existence il perçoit l'essence. Il est clair que les conséquences

604. SC, p. 228.
605. SC, p. 240.
606. Emmanuel de Saint Aubert, *Vers une ontologie indirecte*, *op. cit.*, p. 56.
607. EP, p. 23.
608. EP, p. 24.

philosophiques de ce primat de la perception constituent un renouvellement tout à la fois de l'entendement et de l'ontologie, double renouvellement qui place en amont les structures indirectement éthiques d'un rapport entre la chair et l'être. Dans ce rapport, l'esthésiologie s'accomplit alors comme une sagesse de la chair dans la mesure où le corps est le « lieu d'une sorte de réflexion et par là capable de se rapporter à autre chose que sa propre masse »[609]. C'est donc, « l'ouverture du corps à l'extérieur (inauguration d'une esthésiologie) (la naissance) brouille *a parte subject* la distinction cartésienne pensée - chose (après que déjà la physique s'est libérée de la conception géométrique de la chose) »[610]. Puis, si nous prenons au sérieux le fait que « la perception fonde tout », c'est à elle que revient l'honneur de fonder la *co-naissance* au sein de ce contact d'un corps avec une véritable extériorité, « un rapport d'être »[611] initié par l'épreuve du corps à corps, ce qui nous configure indirectement un rapport éthique.

Rappelons-nous que « le monde perçu sera toujours le fond présupposé par toute rationalité, toute valeur et toute existence »[612]. La perception constitue alors

> une méthode d'approche qui nous donne l'être présent et vivant, et qui devra être appliquée par la suite au rapport de l'homme avec l'homme dans le langage, la connaissance, la société et la religion, comme elle l'a été dans ce travail dans le rapport de l'homme avec la nature sensible, ou dans le rapport de l'homme avec l'homme au niveau du sensible.[613]

Par le biais de la perception nous nous rapprochons de « l'être présent et vivant », affirme-t-il, de sorte qu'elle est une animation de la vie au contact de la vie. « C'est un corps qui produit la prégnance et qui se met à percevoir quand les actions du monde l'atteignent. »[614] Le corps est le sujet de cette intelligence perceptive, de sorte qu'elle anime notre chair au contact de l'être, car, « il n'y a pas descente d'une âme dans un corps, mais plutôt émergence d'une vie dans son berceau, vision suscitée »[615]. Le corps nous intéresse donc comme porteur de la vie.

Cette co-naissance est articulée à cette « vision suscitée » dont parle le philosophe étant donné que ce corps ne se réduit pas à ce qu'il peut connaître. Il faut comprendre que « le corps phénoménal n'est pas une idée, c'est un macrophénomène »[616] qui résiste à l'objectivation puisque, depuis son for intérieur, il conserve ce mouvement de résistance propre à toute réduction en demeurant une « totalité ouverte »[617].

La perception dévoile un subtil sens éthique de la philosophie de Merleau-Ponty dans la mesure où elle accompagne le corps dans son ouverture radicale à

---

609. Natu, p. 270.
610. Natu, p. 345.
611. *Ibid*.
612. PPCP, p. 34.
613. PPCP, p. 57.
614. Natu, p. 280.
615. *Ibid*.
616. Natu, p. 278.
617. Natu, p. 280.

l'indétermination du monde. Elle saisit l'être, mais pas celui de l'ontologie classique, de l'être objet. Percevoir consiste à comprendre ce

> qui nous porte, qui porte pêle-mêle avec nous d'autres hommes et est accessible à travers plus d'une perspective, qui est là, déjà avant elles, les précède, les fonde, fait la jointure de l'un à l'autre et à l'intérieur de chacune, qui « tient » par lui-même, fait tenir ensemble toutes les choses et ne se réduit pas à ce que chacun de nous a à être. [618]

L'être déchire la chair pour qu'elle ne soit pas une masse fermée sur elle-même. Si, d'un côté, de par sa masse, le corps participe de la chair du monde, de l'autre, il est aussi porté par l'être qui est compris comme ouvert par ce qui le dépasse ; la perception participe à ce double rapport entre l'être et le monde en se configurant comme un entendement qui tout à la fois porte et est porté par l'être qui la précède, par ce mystère qui fait que les choses sont indéterminées. La perception comprend ici depuis son intérieur ce qui est radicalement extérieur à l'épreuve du corps. Cependant, cet entendement, engagé par la perception, est désormais, vu à partir du mystère, puisque le corps, « être de totalité »[619], est porté par une extériorité qui l'ouvre, de sorte que « l'être Naturel est creux ». Cet être creux dont parle Merleau-Ponty en 1959, est « éminemment » « l'être perçu », « l'image »[620].

Afin que la perception soit une co-naissance, il faut qu'elle soit en mesure de saisir ce qui creuse l'être Naturel dont elle est faite. Il convient alors que la perception soit une perception de l'imperceptible, qu'elle soit plutôt une perception de l'origine du sensible qu'une perception seulement du sensible. En ce sens elle voit la vibration des êtres, la naissance de l'image, le sens profond de l'être perçu. Or, si la « chair du corps nous fait comprendre la chair du monde », pour que cette compréhension ne soit pas plate, ou une projection, il faut qu'elle le comprenne à travers ce qui n'est pas chair. C'est alors cette question qui revient lorsque Merleau-Ponty étudie la Nature en disant qu'elle « ne nous intéresse donc ni pour elle-même, ni comme un principe universel d'explication, mais comme index de ce qui dans les choses résiste à l'opération de la subjectivité libre et comme accès concret au problème ontologique »[621]. Il cherche ainsi la vraie négativité afin de reposer la question ontologique, de sorte que cette problématique n'est pas dans un rapport gnoséologique mais dans le contact d'un corps à l'autre, d'être ouvert à l'autre ouverture. La perception entamée cherche le sens de l'être dans cette corporéité car elle garde ce contact vivant sans pour autant nier l'épreuve ontologique dans laquelle nous sommes impliqués à travers un processus aussi bien de généralisation que de différenciation. La perception retrouve dans l'éthique sa propre poétique du monde vivant, de sorte que toute perception, si elle est vraiment perception, est éthique.

---

618. NMS, p. 51.
619. Natu, p. 281.
620. *Ibid*.
621. NMS, p. 53.

L'éthique s'instaure comme cette sagesse, potentiellement fragile, capable de saisir la vie depuis la vie pour que l'ensemble du rapport demeure irréductible à l'ontologie de l'objet. Or l'être mis en évidence par la perception est bel et bien un être animant. Il anime le sensible à se composer avec son entourage de sorte que toute perception est une co-perception. L'essence ici s'accomplie comme co-essence car c'est de la structure de l'être être-avec, est co-exister. Ainsi, connaître est comprendre cette logique d'être ensemble. Voilà pourquoi la connaissance qui résulte de cette approche est une co-naissance. Elle est bien la véritable connaissance, plus existentielle et plus profonde que la connaissance essentialiste qui objective et reste à la surface. C'est le savoir d'être lié à quelqu'un d'autre de sorte que toute perception est co-perception. Comme l'a dit Claudel, « vivre est une même chose que naître »[622].

Si nous reprenons ce titre de la conférence de 1945, c'est précisément afin de souligner la puissance éthique de ce primat perceptif et de démontrer la façon dont la perception ne coupe pas notre lien vital avec les autres et le monde malgré la mise en place d'une ontologie. Il peut sembler étrange d'articuler l'éthique à l'ontologie, mais si nous voulions encore parler d'ontologie après les critiques levinassiennes, encore aurait-il fallu que celle-ci soit éthique, sinon nous ne reproduisons qu'une philosophie du même et la philosophie devient égologie. Malgré l'insistance sur une ontologie indirecte, nous ne pensons pas que Merleau-Ponty ait reproduit une ontologie dont la justification efface autrui et nous livre au jugement d'un être sans chair ni os. C'est alors dans ce cadre qu'il faut composer avec l'ontologie et l'éthique, même après tous les efforts déployés par Levinas pour les séparer.

Or, si nous parvenons à mêler l'éthique à l'ontologie, cela implique aussi de disposer d'autres repères que celui de la conscience afin de comprendre les limites et les progrès de toute sorte de production humaine, comme la culture, la politique, la religion, l'art, car, comme l'a déclaré Merleau-Ponty, aucune science, ou philosophie ne surmonte nos attachements corporels aux autres et au monde que la perception met en évidence.

Assurer l'expérience du corps dans la construction épistémologique s'avère fondamental pour comprendre autrement qu'être. Dans l'ontologie de l'être brut, le corps apporte ici, au paradigme de la connaissance, toute la puissance et la faiblesse de la vie, car si nous parvenons à faire de la philosophie, à penser, à parler, cela n'est pas sans corps, de sorte que toute pensée, tout langage, toute culture est celle/celui de quelqu'un d'autre qui est corps. Le corps assure l'incarnation de l'invisible au risque de rendre faible toute pensée, philosophie, culture, tout langage, car « nous sommes dans le monde, mêlés à lui, compromis avec lui »[623].

---

622. Paul Claudel, *La jeune fille Violaine*, acte III, in *Théâtre I*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1967, p. 618.

623. SNS, p. 179.

C'est en ce sens que dans la philosophie de la perception, nous trouvons les jalons éthiques qui ne sont nulle part une normativité ou un primat moral, ni une connaissance sur l'éthos où la vie en commun devient l'objet d'une conscience de survol. L'éthique consiste ici à être ce silence, cette sagesse innommable qui anime la vie sans laquelle la violence et l'injustice feraient leur apparition dans les corps à corps en réduisant la vie à un état d'objet ce qui fait de l'être humain un fétiche. Un être fétiche est celui prive d'un contexte, d'un lien, un être réduit à une objectivation, voué à une moral.

La perception a pour conséquence d'engendrer un rapport éthique sans lequel toute ontologie risquerait d'être faussée. Dans ce cadre, la perception nous rapproche de l'être « vivant » en tant que co-naissance de la vie. En ceci l'éthique revêt une dimension plus large que celle du rapport de l'homme à l'homme et se joue dans l'environnement où l'être s'incarne, c'est-à-dire, dans le monde sensible. Cette réflexion, qui ne renie pas les contradictions intrinsèques à un tel mouvement et s'accomplit en tant qu'intelligibilité, nous apprend que la perception n'est plus simplement une prise de contact avec le sensible, mais une *surréflexion* capable de saisir la naissance des êtres, la vie qui ne se fige pas à travers la catégorisation de la vie, de sorte que le rôle philosophique consiste à se montrer éthique.

> À vrai dire, il n'est même pas sûr que la réflexion qui passe par les essences puisse accomplir sa tâche propédeutique et tenir son rôle de discipline de l'entendement ; rien ne nous garantit que toute l'expérience puisse être exprimée dans des invariants essentiels, que certains êtres, – par exemple l'être du temps –, ne se dérobent pas par principe à cette fixation, et n'exigent pas dès l'abord, s'ils doivent pouvoir être pensés par nous, la considération du fait, la dimension de facticité, et la surréflexion qui deviendrait alors, au moins envers eux, non pas un degré supérieur au plus profond de la philosophie, mais la philosophie même.[624]

Ainsi, l'éthique est envisagée comme « arche-écologie » de toute situation dans laquelle la vie est impliquée, elle est l'environnement où la vie s'accomplit comme chair. La réflexion depuis cet habitat évolue en une philosophie éthique, car elle s'anime au-dessous de tout rapport sans lequel il n'existe plus d'être vivant, elle commence par le contact dont la moindre perception allume le feu de l'existence. Elle est donc le paradigme même de toute prescription possible sans laquelle nous ne sommes plus dans le terrain de la vie, mais dans le fétiche d'autrui, du monde, de la société, de la politique. Sans l'éthique, on perd les repères de la vie qui s'épreuve au contact de l'adversité.

On essaye donc de vous démontrer comment l'existence engendre une éthique incarnée qui rencontre l'être vivant, processus qui se met en place par le biais de ce primat de la perception. La perception garantit que tous les contacts constituent une rencontre d'existences et nous propose un environnement dans lequel les êtres naissent avant même (ou à côté) de toute définition préalable, y compris de celles de la normativité ou de la prescription. Ici, on n'est plus dans le paradigme du sens de la vie,

624. VI, p. 71.

mais dans celui de la naissance de la vie, de la source continuellement originelle de la vie. L'éthique renferme donc cette fonction de revenir à la vie, de faire naître, ou bien de renaître, de sorte que la *surréflexion* comme éthique est aussi *surrection*. Si l'on veut, c'est la logique qui réveille l'être vivant et rend possible la *co-naissance* de la vie malgré toute adversité. C'est en ce sens que cette ouverture charnelle à l'être vivant illumine toute norme, institution, parole qui s'entrepose entre les êtres, de sorte qu'elles ne soient pas des institutions de survol, car sans contact avec les êtres elles se transforment en instruments d'objectivation au service d'une ontologie violente et stérile. Les enjeux du politique, du droit, de l'économie, de la norme en général, constituent des affaires incorporées à des corps précis, qui modulent des vies précises et concrètes qui composent le tissu social ayant directement un impact sur l'ensemble de la vie.

La composition d'une ontologie sauvage, issue d'une esthésiologie en tant que prise au sérieux de la question de l'union de l'âme et du corps[625], conduit Merleau-Ponty à considérer plus radicalement l'épreuve du corps comme une incorporation. « Cette chose-ouverture aux autres, participable par elles, ou qui les porte dans son circuit, c'est proprement la chair »[626]. Compris en tant que schéma corporel, le corps est capable d'incorporer, dans son propre schéma, d'autres schémas, ce qui implique d'affirmer que le corps n'est pas seulement un rapport aux choses, mais aussi dans un rapport d'intégration perpétuelle, que chaque geste porte ce qu'il a assimilé et exprime ce qui va être assimilé par d'autres corps. Il s'agit d'un être en relation, mais dans le prisme de la chair, d'un être d'incorporation continuelle.

> Le rapport avec le monde est inclus dans le rapport du corps avec lui-même. Le rapport de mes deux mains = échange entre elles, la main touchée se donne à la main touchante comme touchante, elles sont miroir, l'une de l'autre - quelque chose d'analogue dans le rapport avec les choses : elles me touchent aussi bien que je les touche. Pas surprenant : elles sont sur quoi ouvre la Synergie de mon corps, elles sont faites de la même étoffe que le schéma corporel, je les hante à distance, elles me hantent à distance. Je suis avec elles dans un rapport d'Einfühlung : mon dedans est écho de leur dedans.[627]

Nous sommes dans un rapport d'empathie comprise comme une incorporation radicale, je porte autrui, l'inconnu dans ma chair. L'empathie est donc un point de départ, un lieu d'où l'on doit partir pour retrouver les implications de la vie en société et ne constitue pas un point d'arrivée en tant que résultat d'un effort personnel. On porte la violence d'autrui dans notre structure corporelle. Un corps qui a grandi dans un contexte de violence porte en lui-même cette violence dans sa façon de marcher, de se mouvoir, de regarder. Il en est de même lorsque l'on a grandi dans une cité, dans une *favela*, dans un quartier vulnérable où nous sommes continuellement soumis à des épisodes de violence. Ce corps-là est tenu par la violence et l'entremêle dans nos rapports d'êtres, de

625. Cf. Natu, p. 287.
626. Natu, p. 286.
627. Natu, p. 287.

sorte qu'elle peut être invisible et silencieuse étant donné qu'elle est déjà chair dans notre chair. Dans ce contexte, ce voir correspond au fait de se voir à travers cette incorporation dans laquelle la vision précède tous les choix en même temps qu'elle les engendre.

Cette topologie de la chair engage tout le tissu social dans un processus d'empathie radical compris comme complicité, dans la mesure où la violence à laquelle quelqu'un a été soumis est l'expression à travers son corps visible. La visibilité qui m'arrive, me touche car « je vis comme miens les comportements offerts »[628], comme un schéma qui doit être incorporé. Or, indirectement, je vis la vie d'autrui dans mon corps. L'empathie est ici radicalement incarnée par un rapport inter-corporel, de sorte que si nous voulions penser les conséquences éthiques au contact de la chair, elle nous dirige vers ce commun charnel où nous ne sommes qu'entremêlés les uns aux autres ainsi qu'à l'espace qui n'est plus celui de la géométrie mais le vécu par et avec le corps. Or, une éthique de la chair engendre une politique du lien qui exige une phénoménologie de la violence.

La chair porte donc la vie dans son apparition visible, mais aussi l'être qui la fait tenir ensemble. Elle est donc une double ouverture simultanée, tout à la fois au visible et à l'invisible. « La chair est celle qui n'a de nom dans aucune philosophie »[629] non seulement parce qu'elle n'a pas été pensée dans leur radicalité, mais aussi du fait qu'elle est demeurée un quasi-concept, étant donné que sa logique n'est que surréflexion. L'éthique suit ici les cheminements de la chair au contact de l'être, de sorte qu'elle s'éprouve aussi indirectement, puisque, en tant que chair, elle demeure innommable au sens où le langage n'est qu'indirect.

L'éthique incarnée n'est pas celle qui commence par la liberté et la transforme en idole, d'où le risque d'aboutir à un nominalisme éthique en la transformant en morale discursive n'ayant aucun effet sur la manière d'être avec les autres, en l'absence de contact entre les corps, qui fait que tout liberté commence à être envisageable comme une manière unique de s'instituer, de façon à ce que les êtres puissent se libérer au fil de leur histoire. La liberté devient une valeur dans la mesure où elle n'est pas déjà là, installée, mais constitue une possibilité de ce que nous pouvons être ensemble.

La philosophie de la perception conduit le philosophe de la chair à reconstruire les jalons de l'ontologie en prenant le risque d'être trahi par ce langage. Il cherche à trouver dans le schéma corporel les traces d'une chair capable d'être comprise dans la relation sensible, traversée par autrui et le monde, tout en étant pourtant ouverte à la profondeur de l'être, logique capable de nous rendre l'essence du visible, ou bien, le sens d'être du monde. L'ontologie est ici cette enquête pérenne portant sur la différenciation et l'individuation, cette naissance des choses, une quête d'unicité sur ce fond de généralité

628. *Ibid*.
629. VI, p. 181.

où la chair entraîne son origine, sa naissance. Comprendre le sens du monde ne consiste ainsi pas à chercher un retour à la constitution des choses, mais à « Comprendre cette naissance et renaissance du sens : sa naissance dans une Nature, sa re-naissance dans un savoir »[630].

Ce savoir, qui s'entraîne au contact de l'invisible est une expression éthique de la chair, ce qui l'assimile à un processus d'embryogenèse continu, à cette division cellulaire qui compose, au fil du temps, la vie humaine et figure dans l'enquête ontologique de Merleau-Ponty. Ce processus même, qui bien que revêtant la forme de la vie, au fil du temps, garde ses secrets et ne nous apparaît qu'indirectement par la subdivision cellulaire en tant que création perpétuelle. Nous sommes donc, dans l'*ontogenèse*, dans un processus de naissance, de perpétuelle re-création, si nous éprouvons l'expérience de l'origine en tant que fondement d'un passé lointain, de l'origine perpétuelle en tant qu'épreuve de notre individualisation dans le sensible, par le biais de notre co-participation à l'être et au monde.

Nous voyons donc que l'être assure l'indétermination entre les corps, ce qui atteste que l'ontologie de l'objet est une détermination des êtres, ce qui fait barrage à cette possibilité d'être une création et annule la puissance originaire de chacun. La perception nous ouvre à un sensible depuis le sensible, à partir duquel elle comprend aussi ce logos d'être *entre* nous, qui est d'ailleurs un non-sensible du sensible, car cet être opère une distinction *entre* les choses, ce qui fait que la perception démarre un sens du monde qui n'est pas celui de la rationalité de survol. Ce pli constitue en effet un écart entre les êtres, tout en nous faisant nous rejoindre en tant que participants d'un être commun, il nous unifie comme des êtres uniques. Il s'agit là d'une tension permanente entre un être singulier-pluriel, un être personnel et anonyme. C'est comme si la puissance de l'individualité était forgée au contact de cette profondeur de l'être qui nous enlise et nous dépasse. Nous sommes uniques dans ce qui est commun, à travers la profondeur de l'être. Ce qui nous tient ensemble, c'est ce qui nous distingue de tous. C'est alors depuis cette double ouverture opérée par la perception, que l'être et la chair portent l'éthique comme co-naissance. Ce savoir est avéré par une sorte de responsabilité issue de l'épreuve de l'incorporation propre au schéma de la chair, car nous sommes en effet impliqués les uns avec les autres. Nous répondons à ce tissu commun qui nous porte pêle-mêle avec les autres, de sorte que le monde est en effet intermonde, il y a une communion au-delà d'un sens d'être commun, voire d'une appartenance. L'être pousse la chair à être et la réponse est tout à la fois incorporation et expression.

Seulement la chair conserve la possibilité de s'établir par une rencontre avec autrui et ce que nous comprenons par l'éthique est précisément ce logos qui nous ouvre au contact avec un vrai dehors où, malgré la tension de cette double ouverture, les parties ne s'annulent jamais et un sens à la fois unique et commun se dessine. Mais ici, on n'est

630. IP, p. 229.

pas seulement dans le domaine du contact, mais aussi dans un rapport d'incorporation mutuelle. Je porte les traces de l'inconnu en moi, dans ce que j'ai de plus intime. C'est un entendement de ce qui est la chair de ma chair. Alors que l'on parle d'entendement ici, il faut bien préciser, comme nous l'avons déjà fait, qu'il s'agit d'un logos de l'existence et que cet entendement dont nous parlons est muet, car son langage sera toujours indirect, étant donné que le rapport direct entre signe et signifiant est troublé par l'insertion du corps dans le monde qui comprend les choses à travers sa visibilité vivante. L'entendement éthique est un signe que la chair s'accomplit, dans son ouverture à une véritable extériorité, à l'indétermination de l'être.

En tant qu'éthique, cette ouverture radicale nous place face à une complicité elle aussi radicale, car le social n'est plus une simple somme d'individus sociaux, de consciences structurées, de sujets, mais aussi une façon d'être une chair commune dans laquelle chaque être est tout à la fois impliqué et impliquant dans ce tissu qui le compose de sorte que seule une pensée depuis cette ouverture rend celle-ci compréhensible. La chair est donc la base du social et du politique, de sorte qu' « il s'agit de saisir l'humanité d'abord comme [une] autre manière d'être corps »[631]. Or, si l'humanité s'organise comme un corps, il existera peut-être une façon de se percevoir en tant qu'humanité issue de cette expérience corporelle commune. Par le biais de la chair, il existe une radicale co-appartenance entre les êtres et eux-mêmes et entre les êtres et l'être. Ils sont solidaires dans leur configuration.

Bref, la philosophie d'un primat de la perception conduit Merleau-Ponty à radicaliser le schéma corporel pour le comprendre en tant que chair, tel un sensible à l'épreuve de l'être. Il en résulte que, pour la penser, il faut repenser l'ontologie au moyen du logos de la chair pour que l'être ne soit pas un dehors de la chair, un être sans contact, et par conséquent pour ne pas tomber dans le piège d'une philosophie du même. C'est là une nouvelle façon de penser la dialectique que nous propose Merleau-Ponty. Les manuscrits tardifs du *Visible et l'invisible* récupèrent les traces de la possible réflexion au contact de cette endo-ontologie. Nous suivons ce rapport entre perception et réflexion afin de comprendre les traces éthiques qui s'entremêlent à son ontologie. Dès lors, nous avons deux axes, tout d'abord celui qui suit la foi perceptive, puis celui de la chair au contact de l'être.

1) À l'écoute du silence d'autrui et de la profondeur du monde

En suivant le fil de la pensée de Merleau-Ponty, nous avons vu que le philosophe utilise parfois plusieurs termes qui composent la philosophie de la perception qu'il cherche à structurer. Conscience perceptive, expression, puis foi perceptive sont autant d'exemples de son effort pour structurer une logique capable de rendre compte du

631. Natu, p. 269 : « Réciproquement l'homme n'est pas animalité (au sens de mécanisme) + raison – Et c'est pourquoi on s'occupe de son corps : avant d'être raison l'humanité est une autre corporéité. Il s'agit de saisir l'humanité d'abord comme [une] autre manière d'être corps ».

contact entre l'être et la chair, le visible et l'invisible. Il cherche la logique du contact, celle de la vraie possibilité d'être en rapport car elle est avant tou ouverture à l'ouverture d'autrui. Cependant, dans la structuration de foi perceptive nous ne sommes plus simplement dans un rapport à quelque chose, mais dans une relation d'adhésion à. C'est comme s'il cherchait à échapper à la contradiction formelle de ce qu'il dit et de la rencontre du mystère qui habite l'expérience humaine où ce rapport n'est pas thématisé mais tient silencieusement toute notre structure, épreuve sur laquelle sa propre philosophie se déroule. Il se bat donc pour composer les mots les plus proches de ce qu'il ne connaît que comme silence. Il ne s'agit pas de trouver simplement le meilleur mot pour exprimer un signifiant qu'il connaît davantage, mais de se battre avec cette impossibilité de transformer en langage direct l'épreuve perceptive du monde sensible. Son effort est semblable au nôtre, l'éthique est là, mais elle nous échappe ; comment donc pouvons-nous la nommer sans la transformer en idole ? Claude Lefort exprime ce conflit dans un passage de la postface du *Visible et l'invisible* :

> Le silence dernier n'est fait que de ces silences rassemblés, il s'étend au-delà du discours, parce qu'il n'a cessé de lui servir de fond ; de sorte que c'est une même chose d'entendre ce discours et ce silence, de savoir s'arrêter à la frontière du dit et de reconnaître qu'il n'y a pas de frontière entre le langage et le monde[632]

Dans les brouillons du *Visible et l'invisible*, c'est la *foi perceptive* qui sera travaillée en mettant l'accent sur un aspect de sa pensée qu'il n'avait que peu travaillé jusqu'ici, il s'agit bel et bien de la dimension de l'adhésion du corps au monde comme foi. Il n'est pas nouveau que le philosophe s'oppose à Descartes qui comprend ce rapport médiatisé par le biais de l'entendement. Or Merleau-Ponty n'oppose pas la foi à l'entendement car elle constitue une façon de comprendre le monde, mais cet entendement dont il parle s'appuie sur la foi du corps au monde, lorsque nous n'osons pas quitter le visible pour trouver la bonne voie réflexive. Le philosophe interroge donc cette foi perceptive afin de saisir comment cette adhésion au sensible compose une sorte d'architecture qui nous enlise tous dans le visible, étant donné que « le monde est cela que nous voyons »[633], de sorte que ce sera la foi perceptive qui nous enracinera dans la vérité. La constatation de la vérité est une épreuve corporelle, ce qui signifie que nous nous guidons dans le monde en nous appuyant sur un rapport de foi. Ce support implique d'affirmer que la vérité dont le monde est constitué n'est pas assurée par un rapport de conscience vis-à-vis de l'objet, mais par un corps qui croit au visible dans lequel il s'intègre pour se mettre debout et se rendre lui aussi visible, et ainsi pouvoir s'appuyer et se mouvoir. La vérité n'est pas donc l'affirmation de ce que nous voyons, mais ce que nous voyons. Or, c'est le vu qui tient nos affirmations, qui par ailleurs lorsqu'elles sont prises dans l'interrogation ont du mal à se faire comprendre.

---

632. VI, p. 357.
633. VI, p, 17.

Merleau-Ponty souligne que cette foi perceptive est « étrange » dans la mesure où cet accord muet entre la vision et le monde est contesté par un autre registre que celui de la vision, à savoir celui du langage. Quand nous voudrions comprendre au-delà de ce témoignage dans lequel la vision nous place, le monde devient plus complexe. Or, le philosophe saisit le passage entre ce primat de la foi perceptive et un entendement censé reposer sur elle sans pour autant la nier. Il cherche, dans ce lieu commun entre l'homme naturel et le philosophe, les jalons de l'entendement. Il s'agit donc d'un effort philosophique de penser depuis notre ouverture au visible notre propre ouverture, de parler de la foi par la foi, de comprendre, depuis notre certitude du monde visible sans nous laisser piéger par la certitude de la réflexion même qui peut enfermer dans des systèmes illusoires sous prétexte de vérité.

Comment, alors, se rapprocher de cette « couche muette d'opinions » qui tient l'embarras de la raison dans la vérité du monde ? Il faut donc « revoir et redéfinir les notions mieux fondées, (d')en créer de nouvelles, avec des mots nouveaux pour les désigner, (d')entreprendre une vraie réforme de l'entendement »[634] pour que ce qui constitue l'expérience humaine comme un être lié au monde ne soit pas rompu par des analyses réflexives « qui viennent ranimer la mauvaise humeur séculaire contre la philosophie, le grief qu'on lui a toujours fait de renverser les rôles du clair et de l'obscur »[635]. Or, la réflexion doit être en mesure de comprendre cette appartenance perceptive au sensible et ce rapport de confiance sans pour autant la posséder comme un objet de pensée, c'est-à-dire qu'elle « ne la [l'humanité] dépossède que plus complètement, l'invitant à se penser elle-même comme une énigme »[636]. C'est une pensée humaine de l'humanité, car la réflexion sera structurée par l'énigme de cette foi qui entretient notre existence dans une communication continue avec ce tissu sensible dans lequel nous sommes pris. C'est une pensée qui n'admet pas un « substitut verbal du monde que nous voyons », mais « ce sont les choses mêmes, du fond de leur silence, qu'elle veut conduire à l'expression »[637].

Merleau-Ponty plaide pour cette sagesse structurante et énigmatique qui affecte aussi bien tous nos rapports que notre production en tant qu'êtres humains. Il existe une sorte de connaissance muette entre le corps et le monde qui s'instaure entre nous, de sorte que nous comprenons, depuis ce visible, ce « nous » qui existe dès la moindre ouverture de nos yeux. C'est plutôt, en effet, « le on » avant de dire nous, car il est une zone hybride, un être lié par une interdépendance, par un intermonde posé entre nous avant que nous soyons une somme d'individualités ou bien une composition d'identités communes. C'est, en effet, un appartenir sans nom. C'est comme si le corps savait mesurer sa potentialité à être-avec dès lors qu'il voit. La vision projette une adhésion

634. VI, p, 18.
635. *Ibid*.
636. *Ibid*.
637. *Ibid*.

qui compose corps et monde dans la facticité, de sorte que le monde est mesuré par cette logique corporelle en sachant que le visible est voué à l'invisible et sait porter cette fissure depuis son intérieur sans la rejeter comme un objet étrange. Il s'agit d'une attestation de la puissance vitale rendue possible par le corps, qui, en contact avec ce qu'il voit, est en mesure de décider ce que « je peux » ou « je ne peux pas » dans le monde. C'est une connaissance pratique tout à la fois de l'appartenance et de la disjonction au sensible avant toute possibilité d'entendement formel de cet attachement au classique pronom « nous ». Le visible joue la carte de ce qui nous rejoint et nous distancie. Nous savons depuis notre intérieur ce que signifie *être-avec*, car dès notre moindre battement de paupière, nous sommes entremêlés au monde.

Cette connaissance intrinsèque à notre manière d'être corps dans le monde ne porte pas la clarté de l'entendement classique, car le monde est fait des reliefs qu'il cache, dans ses ombres, de l'inconnu de ce qui ne peut pas être vu si ce n'est comme invisibilité, raison pour laquelle Merleau-Ponty affirme qu' « il est vrai à la fois que le monde est ce que nous voyons et que, pourtant, il nous faut apprendre à le voir » [638]. Il faut apprendre à reconnaître la vérité du monde qui nous enlise et qui nous échappe pourtant quand nous voulons la transformer en thèse, il s'agit là d'une impasse, de la réalité vraie du monde et de la difficulté de la voir transformée en thèse. Cependant , Merleau-Ponty assume la tension pour repenser nos rapports à autrui et à l'être, de sorte que ce nouvel entendement nous affecte et nous pousse à adopter un nouveau commencement capable de repenser l'éthique. Une nouvelle ontologie pour une nouvelle éthique ?

2) Faire attention, oser, confier

En général, l'on comprend l'éthique par le biais de notre capacité à surmonter cette foi naturelle qui nous attache aussi bien à la nature qu'au monde, au sens où l'éthique devient une réflexion sur l'éthos, sur cette vie commune que nous sommes appelés à constituer et à construire, comme si toute éthique devait se faire seulement parce que nous sommes des êtres de raison, et pas justement du fait qu'être corps implique d'être en contact, d'être vulnérable, d'être ouvert à l'indétermination de l'être. Or, c'est un tout autre commencement de l'éthique que Merleau-Ponty nous invite à penser. Que nous reste-t-il de l'éthique si nous ne partons pas de la liberté comme d'un principe, ou même de la subjectivité comme d'un mythe sans corps, mais si nous partons de notre incorporation traversée par l'invisible ?

Au fil de l'histoire, l'éthique s'est jointe au logos du langage, qui parfois est compris à travers de celui de l'ontologie traditionnelle, ce qui a présupposé la subjectivité et ses plis. Ce logos est fort et bien ancré dans des notions basiques comme la liberté, la subjectivité, l'individualité, en tant que centres de l'action humaine, ce qui, au fond,

638. *Ibid*.

nous ramène à notre forte capacité à penser à ce que nous faisons, ce qui fait que nous sommes considérés comme des individus responsables car nous savons ce que nous faisons. La responsabilité est liée à l'idée d'être qui sait ce qu'il réalise, or une intentionnalité consciente est nécessaire pour cela. La subjectivité et la liberté s'articulent pour nous restituer une responsabilité formelle face à autrui. L'éthique est aussi considérée comme une science qui cherche à comprendre l'action humaine, une réflexion sur ce « faire », un savoir pratique mêlé à l'idée de bien. Nous proposons ici un autre point de départ, en raison de l'existence d'autres approches de l'idée d'éthique.

En général, deux axes éthiques ont toujours guidé la réflexion philosophique en Occident, en s'y interférant, au fil des siècles. Il s'agit des pensées d'Aristote et de Kant. Globalement, ces auteurs ont influencé l'idée d'une éthique liée à des notions comme le bien-être et le devoir. L'une tout autant que l'autre, s'intègrent à deux vecteurs, à une anthropologie et à une théorie de la connaissance. Il s'agit de connaître quelque chose pour savoir bien agir et parfaitement comprendre la meilleure action dans le monde.

Il est aussi vrai qu'un troisième axe de l'éthique est apparu récemment dans l'histoire, celui correspondant à la transcendance d'autrui portée par l'éthique levinassienne. Levinas inaugure un nouveau paradigme éthique dans lequel l'ontologie est l'impossibilité même de l'éthique étant donné qu'elle annule le rapport à autrui qui précède toute connaissance que nous pouvons avoir de lui. L'éthique est désormais comprise dans le rapport de l'homme à l'homme et non dans la connaissance, soit de ce rapport, soit de l'action humaine. Or, dans cette histoire occidentale, Merleau-Ponty ne trouve pas sa place formelle en tant que philosophe de l'éthique, néanmoins, sa pensée nous introduit d'une façon fine dans une éthique silencieuse qui soutient les articulations mêmes de sa propre pensée.

Disons que le philosophe de la perception ne suit pas Levinas dans une approche explicite de l'ontologie, car dans la « vraie perception », on est bel et bien dans l'ontologie, même si cette dernière ne correspond pas à la façon dont Levinas la comprend. Et il se peut que, pour trouver une éthique qui n'exclut pas l'ontologie, il faille suivre l'auteur lui-même dans sa propre démarche, c'est-à-dire, affronter avec lui la question ontologique par le « problème du monde » ou bien par l'indétermination de l'être, que les théories classiques de la connaissance ont ignorée, en se concentrant sur l'établissement d'un rapport direct entre l'être et rien, sur une négativité épistémologique, un non-être, ce qui n'est pas un rien, ou bien il cherchait l'existence de l'être par le biais de l'existence depuis le monde, mais en posant ce problème ontologique à partir d'une vision monoculaire de l'être qui voit le monde sans ses reliefs, ce qui fait de l'ontologie un problème épistémologique.

Merleau-Ponty cherche à rétablir l'ontologie depuis notre ouverture au monde, de sorte qu'une vraie sagesse puisse nous rapprocher d'un être vivant de manière à ce que

s'il existe une approche éthique chez lui, il s'agit toujours d'une quasi-éthique située entre la phénoménologie et l'ontologie. Ainsi, il nous explique que

> Ce qui nous importe, c'est précisément de savoir le sens d'être du monde ; nous ne devons là-dessus rien présupposer, ni donc l'idée naïve de l'être en soi, ni l'idée, corrélative, d'un être de représentation, d'un être pour la conscience, d'un être pour l'homme : ce sont toutes ces notions que nous avons à repenser à propos de notre expérience du monde, en même temps que l'être du monde.[639]

Ce qui nous frappe dans ce passage, c'est cette recherche de « l'être du monde », de l'être qui appartient au monde, de l'être qui n'est nulle part ailleurs que dans le monde, ce qui signifie que sa recherche ne constitue pas une enquête portant tout simplement sur l'essence du monde, mais sur l'être-ci qui adhère au monde et pourtant qui ne l'est pas. En tournant la clé de l'ontologie et en nous ouvrant un accès à l'être depuis notre contact sensible avec le monde par la foi, le philosophe de la perception produit des effets dans tous les domaines de la philosophie et notamment sur celui de l'éthique. Ainsi, il faut soustraire dans ces approches onto-phénoménologiques de la vie humaine ce qui est, ce qui rend la vie unique, de manière à ce que ce que nous voyons soit transpercé par l'être et que l'être ne soit pas dépourvu de contact dans la vie sensible du monde. C'est donc sans renoncer à nos liens avec le monde qu'il faut trouver les moyens de le comprendre afin de trouver les moyens légitimes à notre condition d'être humain.

Pour affirmer la vérité du monde issue du contact du corps par la foi perceptive, il faut que Merleau-Ponty aborde la question du faux, de l'irréel, de l'imagination, étant donné que la foi perceptive peut nous tromper en nous rendant une image qui semble être une figure alors qu'elle est en réalité une autre chose différente de ce que nous avons vu dans un premier temps. Il faut affronter l'idée selon laquelle la perception est menteuse, faussée. Mais cette question de la fausseté perceptive entraîne celle de l'interrogation, qui replace le monde dans un rapport directement négatif vis-à-vis de celui qui interroge le réel et le connaît par le biais d'une vision transparente. Or, le prix de l'insertion du corps dans le monde requiert de tenir compte de ce kaléidoscope dont le sensible est fait.

Bouger dans ce monde à travers un corps entraîne donc une révision de la limite entre réel et imaginaire de sorte qu'ils ne sont pas opposés, car le monde conserve bel et bien la texture de l'imaginaire. Le réel compris comme cette *texture* de l'imaginaire nous ouvre un double sens d'interprétation, celui classique compris comme la disposition et l'entrelacement des fibres, des éléments constitutifs du tissu organique, mais nous pouvons aussi le comprendre dans l'autre sens, plus implicite, celui du textuel au sens où l'écriture du sensible, ce que le sensible nous rend visible comme signe, est celle dont l'imagination fait partie. Or, si le réel est tissé à partir de

639. VI, p. 21.

l'imaginaire, l'irréel n'est pas son opposé, mais il compose avec lui sa propre grammaire.

En ce qui concerne l'imagination, ce philosophe nous démontre le pouvoir associé au fait d'être transporté par l'imagination. Lorsque mon corps suit l'imagination, c'est le monde que j'imagine que j'habite ; alors que je suis situé dans mon bureau, je me transporte ailleurs. Il faut considérer qu'étant donné que le corps est constitué de la même chair que le monde, il porte en lui-même cette même grammaire, cette même texture, ce qui fait que dire quelque chose de moi est un dire qui comprend ce que je suis et ce que j'imagine être, de sorte que les mots que je m'adresse ne sont que des quasi-mots. Selon Merleau-Ponty, il ne s'agit pas de considérer comme faux ce qui n'est pas confirmé à un autre moment, car c'est notre ancrage dans le réel du monde qui forme une sorte de couche derrière nos expériences de ce qui est imaginaire et qui permet de faire tourner la roue de la comparaison entre réel et imaginaire. C'est toujours l'épreuve de la vérité qui nous rend compte de ce que nous supposons faux, et il s'agit bel et bien d'un moment d'imagination, car « nous ne saurions pas même ce que c'est que le faux, si nous ne l'avions pas distingué quelquefois du vrai »[640]. Or, nous vivons dans la vérité du monde et ce que nous projetons sur la réalité n'efface pas cette vérité, mais la compose avec nous.

Nous sommes loin de l'articulation de la vérité en tant que discours, que pensée du monde. Il nous semble que c'est précisément cette position que la foi perceptive veut affronter, à savoir celle de la représentation du monde. On voit bien que la vérité du monde renverse la vérité de la pensée. Une autre approche évoquée derrière cette discussion de la foi perceptive comme épreuve de la vérité est celle de la perception en tant que constitution d'un monde privé. Or, chez Merleau-Ponty, il existe un léger glissement de l'institution du soi, de ce monde privé qui voit et qui est d'ailleurs constitué par la conscience, ou bien d'autres mécanismes qui la remplacent, loin de cela, le philosophe prend la subjectivité comme un lieu de passage entre le soi et le monde. Nous vivons, par la perception, dans un écart, un temps anonyme entre le « je » et « l'objet » vu pour que la perception soit considérée comme un mécanisme psychique. La visibilité n'est pas ma vision sur le monde, mais cette naissance dans un monde commun qui fait se rejoindre le monde, moi, autrui dans un carrefour visible. C'est ainsi en ce sens que l'interrogation n'est pas le point de départ d'un sujet qui nie le monde, d'une négativité lancée dans le monde qui a pour tâche de devenir être, mais cette capacité à voir la fissure par laquelle les êtres émergent. La perception naît avec le monde du milieu des choses, des êtres. Or, ce glissement de la subjectivité a pour effets que d'autres catégories liées à cette notion, telles que la liberté en viennent également à être disloquées et perdent leur centralité dans la configuration de l'être humain . Revenons-en tout d'abord à cette interrogation et cette réflexion que la foi perceptive

640. VI, p. 19.

institue et que Merleau-Ponty analyse dans les pages qui suivent sur le visible et l'invisible.

Il est à notre sens clair que la foi perceptive développée dans le texte inachevé s'articule comme un nouveau point de départ épistémologique, dans la mesure où elle vise à comprendre le sens de l'être du monde, de l'être vivant, sans pour autant remplacer la conscience, car il s'agit bel et bien de foi. Et il faut ici comprendre qu'il s'agit de foi, d'une adhésion sans certitudes préalables. Une fois que nous sommes installés dans la vérité du monde par cette foi, « il nous faut chercher la garantie et le sens de sa fonction ontologique »[641]. Merleau-Ponty distingue la perception qu'il qualifie de vraie de « ma perception », qui en réalité n'est pas une perception, mais correspond à une façon de se représenter dans le monde évoquée par l'idée de subjectivité.

Or, il nous semble que la foi perceptive fait basculer ces principes, car elle nous place donc dans une situation commune au-delà, voire même en-deçà, d'une subjectivité. Nous sommes a priori ensemble dans l'inconnu. Contrairement à ce que nous pouvons penser, la foi n'est pas ancrée dans la subjectivité qui rendait visible le monde selon « ma vision » considérée comme un point de vue sur le monde. Cette non-particularisation de la vision s'avère importante pour comprendre le sens de la coexistence chez Merleau-Ponty, car nous ne serons jamais dans le prisme d'une somme de subjectivités, celle d'un plus d'autres. La foi porte un sens d'anonymat à la perception, c'est la confiance sans justification à un « être-avec » qui traverse l'épreuve du corps.

L'idée de co-exister vient d'ores et déjà de l'idée d'appartenance qui est en effet une co-appartenance entre l'être et la chair, un être de la chair et une chair de l'être, de sorte que tout doublement trouve dans cet élément l'adhésion à ce « quasi » qui nous compose. Voilà pourquoi la coexistence se configure une façon d'être avec d'une existence engagé, ou bien d'une quasi-existence au sens où, à travers la chair, je porte aussi bien la chair du monde que l'être, je fais partie d'un être qui me tient et pourtant me dépasse et me différencie. Ainsi, être chair consiste à coexister, ce qui éclaire davantage l'idée selon laquelle nous n'entretenons pas de rapport frontal moi-autrui, car ce rapport est inclus et traversé par ce « co-être » qui les traverse. Il n'y a pas d'être en soi ni de chair en soi, car toute apparition est co-apparition.

Cette vision selon laquelle la perception est un point de vue sur le monde, ou bien une perspective sur quelque chose, est au fond la pensée du monde qui est constitué par un être en soi et qualifiée de vision monoculaire. Elle est incapable de voir toutes les compatibilités d'un être vivant dans le monde, car elle cherche l'en soi du monde, à voir la chose elle-même. En étant aveugle à la complexité qui compose l'être et en rejetant

641. VI, p. 20.

préalablement toutes les ambiguïtés et tensions qui tiennent la vérité ensemble, la vision du cyclope se met en quête d'une morale pour s'assurer de demeurer dans la bonne voie de la vérité. Contrairement à cette vision de cyclope, le philosophe de la perception développe celle binoculaire qui entre-voit les choses, qui voit les choses en train de naître.

En demandant ce que « je vois » il ne s'agit pas là d'un « commencement de négation, (d')un peut-être mis à la place de l'être »[642], mais de la recherche d'un accord de la visibilité. La question de Cézanne « qu'est-ce que je vois », cherche la complicité avec le réel plutôt que son dévoilement ultime. D'où la vraie interrogation est celle qui nous appelle à l'adhésion. Interroger pour adhérer, c'est un accord tactile de la foi perceptive à l'inconnu du monde.

La foi perceptive tient aussi bien l'homme naturel que le philosophe dans la même épreuve du réel alors que le philosophe cherche pourtant quant à lui l'expression du monde pour que de l'être plus profond soit perçu, celui qui nous hante pour que nous puissions bénéficier de l'expérience de ce dernier, car l'expérience de l'être éprouve l'expérience de la chair. Chercher cet accord de la visibilité est, « pour la philosophie, la seule manière de s'accorder à notre vision de fait, de correspondre à qui, en elle, nous donne à penser, aux paradoxes dont elle est faite ; »[643]. La consigne récurrente aussi bien dans *La phénoménologie de la perception* que dans *Le Visible et l'invisible* peut être le signe d'un impératif plus profond dans la mesure où il peut évoquer un appel éthique étant donné que voir consiste à entrevoir la naissance des êtres. Il s'agit d'un appel à la co-participation, de se saisir de ce qui nous entremêle comme texture et nous invite à le faire aussi comme chair textuelle de l'être. Par le biais de cet accord tacite et silencieux, la vie en chair est trempée dans l'éthique.

Notre philosophe introduit ainsi l'ontologie par le biais d'une interrogation indirecte qui n'est pas dans une confrontation à l'être, comme conséquence d'une négation et non de la recherche de l'essence de la chose. Cette question nous introduit également dans l'ontologie au moyen de l'invitation d'un rapprochement à la chose pour que nous puissions bien la voir dans ses divers aspects. La question indirecte est donc orientée dans le sens où l'interrogation n'est pas celle de l'être, mais celle du visible qui fait appel, non à la conscience constituante, mais au corps mouvant et traversé par cette visibilité dont il est la partie adhérente. Il n'est pas une négativité au cœur de l'être. La foi n'interdit pas l'interrogation, comme si le sensible était un dogme concis et sans lacune, alors qu'il est bel et bien, à l'inverse, un être lacunaire qui suscite l'interrogation comme si tout était un organisme vivant, en train de naître. La foi perceptive s'articule avec l'interrogation. Il existe donc une sorte de complicité anonyme entre la foi perceptive et le sens d'être du monde. La question posée par cette foi vise à « s'ajuster à

642. VI, p. 19.
643. *Ibid*.

ces énigmes figurées, la chose et le monde, dont l'être et la vérité massifs fourmillent de détails incompossibles », ce qui veut bel et bien nous faire comprendre que la vérité n'est pas de l'ordre de la platitude conceptuelle, mais « d'un fourmillement des détails » qui nous rend la vérité confuse, et la fait regorger de reliefs et d'ombres. Nous sommes ici dans une « perception synergique » dont l'absence a transformé le monde en morale.

Si dans un premier temps, la foi perceptive nous place dans la vérité du monde en opposition à la vérité de la conscience conçue comme représentation dans un moment postérieur, c'est aussi elle qui nous ajoute à l'énigme d'autrui, non comme celui qui est l'expérience d'une autre pensée, mais comme celui que je rencontre depuis notre ouverture au même monde dans une épreuve commune de la vérité. Le monde, indirectement, me saisit autrui comme un partenaire dans le champ ouvert par le réel. Autrui ajoute une énigme supplémentaire à celle du monde, il ne s'agit pas d'u autrui moral, d' autrui en tant que individu, d'un autrui libre, mais bel et bien de celui avec lequel le monde nous rejoint et nous convoque à tenir ensemble ses énigmes et à affronter ce ronronnement des choses en voyant que nous y vivons à partir du dedans.

Merleau-Ponty, qui essaie de faire passer la foi perceptive à l'épreuve d'autrui, déclare ainsi : « Que serait-ce si je faisais état, non seulement de mes vues sur moi-même, mais aussi des vues d'autrui sur lui-même et sur moi ? »[644], question que nous pourrions formuler d'une autre manière, à savoir : que reste-t-il de la foi perceptive à la confrontation de la vision d'autrui ? Comment pouvons-nous accéder à ce qu'autrui voit ? Ces genres de questions nous semblent faussés, car elles présupposent l'idée selon laquelle nous sommes des subjectivités centrées par quelque chose au-delà de ces visibilité et invisibilité qui nous constituent. Ces questions évoquent plus que le rapport moi-autrui, car elles veulent nous faire comprendre l'essence d'autrui, ce noyau dur dont l'on croit qu'il articule la subjectivité qui engendrera leurs actions dans le monde, alors que ce sujet-là n'est qu'un sujet à côté de ce que nous voyons. Néanmoins nous voyons qu'autrui voit aussi bien que moi, de sorte que la réponse à ces questions émane de la voie du corps « qui a fait éclater l'illusion d'une coïncidence de ma perception avec les choses mêmes »[645].

Or, la perception ne correspond pas à la coïncidence entre un sentiment et un perçu, elle ne remplace pas la relation classique de la vérité comprise en tant que coïncidence entre pensée et chose. La vérité est le monde qui provoque la perception à le saisir. Néanmoins l'intentionnalité perceptive n'est pas l'intentionnalité sensorielle, il existe un écart entre le corps et le monde où se joue la perception et c'est sur la base de cette disjonction que Merleau-Ponty aborde la question d'autrui. Tout d'abord, il en revient justement à cette compréhension du fonctionnement de la perception par la voie du corps pour se dissocier d'une pensée du corps, ou d'un corps purement sensoriel qui

644. VI, p. 22.
645. VI, p. 24.

comprendrait en lui-même le monde à être vu, un corps qui remplace la conscience. Non, le corps est une condition de la perception et, de plus en plus, Merleau-Ponty reconnaît qu'il existe des liens entre corps, perception et être, de sorte qu'il rend impossible une décomposition de ces vecteurs de l'existence en radicalisant l'articulation phénoménologico-ontologique. Toute soumission du corps est, en effet, déjà installée dans une ontologie de l'objet dont la conséquence est aussi une philosophie de survole, une éthique qui est en effet morale. Nous savons que Merleau-Ponty radicalise encore plus sa recherche par rapport à ce qui résiste à la signification et les derniers cours sur la Nature vont, en ce sens, trouver ce chemin de résistance à l'ontologie de l'objet qui va, comme l'affirme Emmanuel de Saint Aubert[646], « au-delà de l'Être et du Néant ». La Nature figure donc comme cette résistance[647]. Or, le corps, celui qui émerge de la Nature, dont nous parlons ici est bel et bien celui de la résistance.

Alors si le corps n'est d'un côté pas le seul à percevoir le monde, de l'autre, il est ce qui peut nous empêcher de percevoir, car « je ne peux percevoir sans sa permission ; au moment où la perception vient il s'efface devant elle et jamais elle ne le saisit en train de percevoir »[648]. Livrée à la perception dans l'adhérence du sensible le corps se trouve donc suspendu entre cette logique perceptive qui est en train de s'accomplir et l'adhésion au monde, ainsi il est la sentinelle silencieuse qui à la fois favorise et s'exclut de tout contact.

C'est alors dans l'expérience de la réversibilité corporelle que Merleau-Ponty nous fait voir l'écart qui se joue entre le corps sensible et ce qui se passe dans la perception comme un « échec du dernier moment » où le corps avorte la réflexion du corps qui se saisit de la main gauche au moment où elle tient la droite[649]. Il y a une intelligence vécue entre le corps et le monde, et c'est depuis cet écart que nous sommes convoqués à saisir le vécu d'autrui, ou bien nous sommes amenés à comprendre ce que la chair nous apprend. « Avant la science du corps – qui implique la relation avec autrui –, l'expérience de ma chair comme gangue de ma perception m'a appris que la perception ne naît pas n'importe où, qu'elle émerge dans le recès d'un corps. »[650] La première approche de la vision d'autrui est réalisée par la corrélation entre ce que j'éprouve de ma chair et du regard d'autrui, de cette expérience corporelle qui est « bâtie autour de la perception »[651] dans la mesure où « les autres hommes qui voient 'comme nous', qui nous voient en train de voir, ne nous offrent qu'une amplification du même

---

646. Cf. *Maurice Merleau-Ponty*, *op. cit.,* Introduction, p. 26.

647. Comme nous l'avons vu, Merleau-Ponty résume son propos en ces termes : « La Nature ne nous intéresse donc ni pour elle-même, ni comme un principe universel d'explication, mais comme index de ce qui dans les choses résiste à l'opération de la subjectivité libre et comme accès concret au problème ontologique. » (NMS, p. 53).

648. VI, p. 24.

649. « Si ma main gauche touche ma main droite, et que je veuille soudain, par ma main droite, saisir le travail de ma main gauche en train de toucher, cette réflexion du corps sur lui-même avorte toujours - au dernier moment : au moment où je sens ma gauche avec ma droite, je cesse dans la même mesure de toucher ma main droite de ma main gauche. » (VI, p. 24).

650. VI, p. 24.

651. *Ibid*.

paradoxe »[652]. Alors, dans le prisme de la vision, autrui est celui qui éprouve avec moi la vérité du monde. Dès qu'un autre traverse mon champ de vision, le monde privé de la perception est ébranlé par la présence de celui qui témoigne de la vérité du monde avec moi.

La constatation d'un autre « n'est pas rien pour moi puisque je crois à autrui »[653], ni une perception sur le monde, mais à travers mon corps, je constate l'existence d'une présence énigmatique comme la mienne. L'existence d'autrui avant toute connaissance possible est donc avérée par une reconnaissance charnelle. Je le vois ce qui n'est pas rien. Il y a un semblable qui croise mon champ. Je reconnais des traces en dehors de moi, que je connais pourtant depuis mon intérieur, c'est-à-dire que je vois la composition dont le « style m'est aussi familier »[654]. Je reconnais alors autrui par une sorte de résonance, de vibration que seul le corps d'autrui peut provoquer en moi. Autrui en tant que visibilité dans le visible fait vibrer en moi la chair comme semblable, la chair plus lointaine et plus proche que je peux éprouver. Je reconnais autrui par « ce visage bien connu, ce sourire, ces modulations de la voix, dont le style m'est aussi familier que moi-même »[655]. Elle est plus lointaine, car je n'y accède que par le biais de ses vibrations extérieures étant donné que sa perception m'est impossible.

Merleau-Ponty assimile la vision à la sagesse, ce qu'il nous fait comprendre est la reconnaissance charnelle établie par l'expérience du corps dont le sens n'a rien de comparable à une reconnaissance purement analytique. Elle se passe dans le perçu d'un corps à l'autre corps. Ainsi, dit-il,

> Je ne sais quel double fond de l'espace, un autre monde privé transparaît, à travers le tissu du mien, et pourtant un moment c'est en lui que je vis, je ne suis plus que le répondant de cette interpellation qui m'est faite. La moindre reprise de l'attention me persuade que cet autre qui m'envahit n'est fait que de ma substance : *ses* couleurs, *sa* douleur, *son* monde, précisément en que *sien*, comment les concevrais-je, sinon d'après les couleurs que je vois, les douleurs que j'ai eues, le monde où je vis ? [656]

Or l'accent ici n'est pas mis sur la compréhension d'autrui, mais sur un monde commun qui me permet d'accéder indirectement à autrui, il m'ouvre à autrui en rompant la centralité d'un monde voué à moi. La présence d'autrui blesse mon champ perceptif, de sorte que « mon monde privé a cessé de n'être qu'à moi », car « la dimension d'une vie généralisée qui s'est greffée sur la mienne » est bel et bien là de mon côté. Je comprends depuis ma chair qu'il y a un autre qui se constitue d'une chair semblable à la mienne. Disons alors que le rapport de moi à autrui passe par l'horizon commun d'un sensible qui nous hante depuis l'intérieur et la question n'est plus celle de savoir en quoi consiste autrui qui se cache derrière ce corps, mais de communiquer avec

652. *Ibid*.
653. VI, p. 25.
654. VI, p. 26.
655. *Ibid*.
656. *Ibid*.

lui par ce que « notre vie a d'articulé »[657]. Tout l'intérêt se concentre sur cette communication capable de saisir ce qui nous articule, car « c'est la chose même qui nous ouvre l'accès au monde privé d'autrui »[658].

La chose commune devient alors fondamentale pour établir un rapport à l'autre. Nous ne sommes pas davantage dans un rapport simplement direct de l'un contre l'autre, mais de l'un pour l'autre, de l'un entre l'autre, de sorte que la communication s'opère à travers ce qui nous donne accès à l'autre, par cet espace où je sors de moi-même, où je suis confronté à un autre qui me traverse et partage avec moi la même adversité du monde.

Si la chose brise le rayonnement du moi et m'ouvre à un autre dont je peux reconnaître la chair, nous ne sommes pas de simples co-participants dans un monde commun, mais bel et bien les témoins du monde au sens où « la communication fait de nous des témoins d'un seul monde, comme la synergie de nos yeux les suspend à une chose unique »[659]. Toute l'indétermination du monde est vécue doublement par moi et autrui en amplifiant le doublement de la perception dont nous avons parlé, de sorte que cette incertitude du monde n'est pas résolue dans ce rapport, car « elle reste absolument obscure ; nous pouvons la vivre, nous ne pouvons pas ni la penser, ni la formuler, ni l'ériger en thèse. Tout essai d'élucidation nous ramène aux dilemmes »[660], ce qui signifie que ce qui nous ouvre à autrui conserve sa propre obscurité et que je la vis avec autrui. Étant donné que chaque rapport au monde est unique, la façon dont autrui vit ce rapport aux choses peut m'ouvrir d'autres perspectives pour affronter et supporter l'indétermination du monde qui nous est commun. L'autre passe alors d'être commun, à un être avec un être solidaire, nous sommes parties du monde.

Le monde comme point commun et jointure entre moi et autrui est un monde ouvertement indéterminé à nos perceptions qui, dans le corps, comprend la poétique du monde, car, de par leur caractère sensible, le corps du monde et le mien ont une grammaire similaire dans la mesure où ils sont traversés par l'épreuve d'être, qui institue le sensible. La perception au contact du monde comprend l'énigme dont elle est faite et par là l'énigme qui frappe autrui étant donné que, comme moi, il est fait de chair. Or, seule la logique qui comprend l'indétermination du monde est capable de communiquer à autrui ce que nous tient ensemble. Il s'agit alors de connaître autrui par l'indétermination du monde, connaissance qui n'est que solidaire, car l'indétermination nous frappe dans le plus intime du rapport au monde.

Cela veut dire que nous n'avons pas besoin de connaître à priori la douleur, la souffrance, la misère d'autrui pour être solidaire avec lui car par le prisme de

657. *Ibid*.
658. VI, p. 27.
659. *Ibid*.
660. *Ibid*.

l'indétermination commune, par ce qui nous ouvre au monde, il y a une profonde communication comprise en tant que relation indirecte entre les êtres humains. Ce *On* anonyme et impersonnel qui est, en effet, antérieur à toute prise de conscience de l'ego dont le monde est compris comme représentation, qui nous ouvre à une compassion sans nom. La vraie communication est aussi compassion car elle peut être établie sans paroles, elle se déroule à travers ce moyen pré-linguistique qui comprend le sens commun d'être monde où les êtres émergent comme co-existant dans une corporéité commune et indéterminée, ou bien, dans être vulnérable et menacé d'invisibilité.

C'est autrui que je vois comme chose, parmi les choses, qui est dévoilé par ma perception lorsqu'elle m'apprend qu'il n'y a aucun privilège dans ce monde et que moi-même, vu du dehors, risque d'être lui aussi considéré comme une chose parmi les choses. Cet intermonde, dévoilé par la philosophie de la perception, nous rend perceptible à la communication comme une ouverture indirecte aux autres, elle n'assume pas la priorité d'autrui, mais radicalise l'ambiguïté et le risque d'un rapport qui soit considéré à la fois comme une chose, une vue dans un champ de perception, et une chair comme celle de ma chair. Le corps va jouer, à nouveau, le rôle de moyen fondamental pour que l'on distingue ce corps humain des corps non humains et d'autres corps vivants. La vision d'un corps semblable engage la reconnaissance qu'il existe, dans le monde, un style d'être corps similaire au mien, celui qui porte la vie.

Merleau-Ponty nous apprend alors que l'être commun nous est rendu par un mouvement de dépossession de l'être en soi et qu'il n'est pas possible de voir l'être commun, celui d'où nous surgissons, si nous sommes avant tout attachés à un être compris comme étant l'origine d'un Ego, qui d'ailleurs est responsable de la position d'autrui comme Alter Ego, comme une perspective sur le monde à partir de sa vision privée d'être en-soi. C'est donc depuis cet anonymat que la jointure entre moi et autrui peut est comprise et qu'une vraie communication est dégagée en vue d'une cohabitation possible à travers la construction d'un monde commun. Nous voudrions dire que cet engagement dans un monde qui nous ouvre à autrui et pose des limites aux échanges narcissiques de la perception en tant qu'Ego, qui voit un monde seulement pour moi peut être compris comme le terrain primaire de la construction politique saisie comme une organisation de la vie en société. Afin de construire une vraie politique, il faut donc retrouver davantage la véritable communication entre les corps, ce qui ne peut se faire que par le biais d'une reconnaissance charnelle vouée à un intermonde où les êtres sont semblables et pourtant différence.

On sait que la structure d'introjection de la chair dans l'action du corps porte tout le schéma du monde et d'autrui, car le corps se fait au contact d'un autre corps qui lui apprend sa propre manière de se comporter dans le monde. Indirectement, autrui n'est pas ce lointain déployé dans le champ de la vision, il est seulement aussi constitué de mon propre schéma corporel, de ma propre chair. Le contact entre moi et autrui n'est

pas seulement celui établi par la vision, mais aussi celui de la chair qui porte l'un dans l'autre, de sorte que le schéma du monde est lui aussi porteur de notre chair et que l'inverse s'avère également vrai. Cela signifie alors que le sens de la chair de ma chair ne signifie pas qu'a eu lieu un doublement du moi dans autrui, mais que cette attestation est réalisée à travers ce corps qui est fait d'un schéma qui lui échappe lui aussi, notamment celui d'autrui. Cela veut dire que chez Merleau-Ponty, nous sommes toujours dans une tension de semi-altérité ou dans une altérité qui demeure inachevée, car autrui n'est jamais le totalement autre, la transcendance factice qui m'échappe complètement. Cette tension est due au fait que je ne sais jamais ce qui se passe entre le monde et la perception d'autrui et que j'accède seulement à lui du dehors, ce qui m'interdit de le connaître intégralement. Malgré cette limite qui fait que je ne sais pas ce qui se passe dans son monde privé, autrui m'est accessible par la reconnaissance de ma chair dans une autre chair ouverte à un monde commun. La question chez Merleau-Ponty n'est alors pas celle de la connaissance d'autrui, qui pourrait nous placer face à une ontologie dans laquelle autrui devient un non-moi, négation de ce que je suis, à savoir un non-être qui allume tout le feu de la dialectique d'une philosophie de la conscience dans laquelle l'autre ne peut pas être l'autre, mais est un non-moi comme une « variante réflexive »[661].

Assurer donc l'existence d'autrui passe forcément par un nouveau rapport ou bien un nouvel entendement qui implique de comprendre le mouvement des « uns pour les autres et non pas seulement (de) l'un pour l'autre »[662]. Merleau-Ponty prend soin de faire en sorte que nous ne retombions pas dans la rupture du lien de l'être qui nous tient ensemble, puis il va encore plus loin en affirmant que les points d'échange de ce lien sont toujours multiples, tels un nœud à plusieurs sorties, ou les points qui font tenir le dessin sur une dentelle. Au fond, la critique concerne ici un primat de la subjectivité et de toute prise de position qui commence par ce sujet trônant dans une perspective accentuée individualiste. Cette position a été déjà clarifiée dans le texte *Le philosophe et son ombre,* publié chez *Signes,* où il déclare : « si autrui doit exister pour moi, il faut que ce soit d'abord au-dessous de l'ordre de la pensée. Ici, la chose est possible, parce que l'ouverture perceptive au monde, dépossession plutôt que possession, ne prétend pas au monopole de l'être, et n'institue pas la lutte à mort des consciences ».

Or, la foi perceptive détrône le sujet de sa position conflictuelle d'un être solipsiste pour le replacer entre les choses en renversant aussi le point clé de la compréhension du rapport à autrui. Cela est clair dans une note du *Visible et l'invisible* dans laquelle l'auteur explicite cette idée en utilisant l'exemple du roman de Beauvoir *L'invitée*. Au fond, il veut nous montrer qu'il faut renverser le problème d'autrui pour le placer

661. VI, p. 111.
662. VI, p. 11.

comme un point dans le conflit consistant à vivre avec les autres ou bien à être entre les choses. Ainsi, il explique que

> Peut-être même faudrait-il renverser l'ordre coutumier des philosophies du négatif et dire que le problème de l'autre est un cas particulier du problème *des* autres, la relation avec quelqu'un toujours médiatisée par la relation avec des tiers, que ceux-ci ont entre eux des relations qui commandent celles de *l*'un et celles de *l*'autre, et cela, si loin que l'on remonte vers les débuts de la vie, puisque la situation œdipienne est encore triangulaire.[663]

L'on note ici une ouverture tout aussi radicale. La responsabilité n'est pas que personnelle, n'est pas qu'une conséquence prise d'une décision individuelle, mais une action qui comporte en elle tout un fond d'impersonnalité à partir de laquelle elle a été construite, développée, voire même dont elle s'est imprégnée. peut-être que dans ce sens nous aurons une compréhension de la justice.

Cela signifie que si nous pensons dans un prisme éthique ce rapport indirect entre moi et autrui, cela implique dans l'éthique tout un champ de fond dans lequel l'action aboutit comme un équilibre précaire. Plus concrètement, l'éthique s'ouvre en trouvant la responsabilité de ce tiers inclus qui traverse toute expérience humaine. L'éthique devient alors non seulement un rapport de l'homme à l'homme, mais également une incorporation ouverte à la relation triangulaire dans laquelle la vie se déroule de sorte que toute responsabilité personnelle est aussi responsabilité collective.

Nous sommes à la fois tous complices et responsables de ce que nous exprimons, ce qui veut dire qu'afin qu'elle tienne en elle-même la responsabilité d'un geste envers autrui, une action doit compter sur tout ce fond qui fait tenir ensemble cette relation. Elle implique l'espace, car le corps incorpore non seulement les enjeux de l'espace, mais également les corps que ce corps-ci a croisés, avec lesquels il a vécu , avec lesquels il a appris, au fil de sa vie, à être cette façon de toucher le sol, ce style d'être. L'éthique pointe donc vers la dimension sociale de l'expérience humaine et, comme ce scénario l'implique dans la vie plus personnelle et intime de chaque individu, il s'agit de voir le nœud entre les êtres à la fois comme singulier-pluriel.

Cette ouverture indirecte à autrui constitué par le sensible évoque aussi un être qui s'interpose dans le rapport corps à corps et monde, de sorte qu'il interroge l'exclusivité de la perception vouée à un corps purement sensible dans son contact exclusif avec ce monde. Ce sensible se donne à voir, en effet, à plusieurs témoins, dont « mon monde perçu, les choses entrouvertes devant moi, ont, dans leur épaisseur, de quoi fournir d' « états de conscience » plus d'un sujet sensible, ils ont droit à bien d'autres témoins que moi »[664]. Or, le monde sensible nous insère dans un partage radical et primaire, car il s'offre à nous comme une ouverture à plusieurs autres mondes. Cette ouverture à plusieurs reprises du sensible atteste que « la chose sensible est ouverte »[665], de sorte

663. VI, note 13, p. 111.
664. S, p. 214.
665. *Ibid*.

que d'autres individualités peuvent y accéder et une voie perceptive constituée du moi n'est pas la seule à pouvoir reconnaître ce qu'est la vérité du monde. Cela veut dire que tout interroge l'exclusivité de « ma perception » et m'invite aux rencontres avec la perception d'autrui, car ce monde est ouvert à tous. « Qu'un comportement se dessine dans ce monde qui me dépasse déjà, ce n'est là qu'une dimension de plus dans l'être primordial »[666] et la « certitude injustifiable d'un monde sensible qui nous soit commun, elle est en nous l'assise de la vérité »[667]. Ainsi, la foi perceptive s'établit en tant que genèse de toute pensée. Contrairement à la pensée classique qui est habituée à rompre le lien avec le monde et à se mettre à l'écart afin de trouver la réalité hors du monde, chez Merleau-Ponty, l'intelligence au contact du monde est invitée à refaire le chemin inverse de celui de la pensée classique, en redescendant au sensible, de sorte qu'il soit son horizon et appui. La foi perceptive renverse l'idée « que notre réalité est la pensée »[668] pour que le monde soit en effet notre épreuve de vérité. C'est alors dans cette épreuve du monde que nous passons l'épreuve de la vérité qui d'ailleurs ne se limite pas à celle de la représentation. Au lieu d'être simplement lancé dans le monde ce le monde qui nous supporte depuis son sens d'être.

L'entendement engagé dans la foi perceptive est en mesure de comprendre nos contradictions, nos ambivalences, nos tensions, nos empiétements, c'est-à-dire que seule une pensée en contact avec l'inachèvement du monde peut comprendre la confusion de l'enjambement qui présuppose l'épreuve du sensible dont la vérité est faite. Sans cette redescente d'une pensée au contact du sensible, toute preuve de contact risque d'être donnée sans contact sensible. « Il semble plutôt que les hommes habitent chacun leur îlot sans qu'il y ait de l'un à l'autre la transition, et l'on s'étonnerait plutôt qu'ils s'accordent quelquefois sur quoi que ce soit. »[669]

Merleau-Ponty parle de cette représentation du monde en tant que « vérité invisible »[670]. C'est en opposition au monde sensible, néanmoins cette invisibilité s'appuie sur ce monde afin d'avoir une référence à partir de laquelle toute affirmation pourra être comprise. Cependant ce support n'est que fictif au sens où une pensée ne voit qu'une autre pensée, en niant le monde comme déploiement de la vérité, comme ce qui est vu, cette invisibilité n'est pas la vraie. Ainsi, cette pensée invisible accède au monde pour assurer qu'elle n'existe pas en tant que réelle mais comme figure de la pensée elle-même[671]. On est ici dans le sens classique de la vérité comprise comme une

666. *Ibid*.
667. VI, p. 27.
668. VI, p. 28.
669. VI, p. 30.
670. VI, p. 28.
671. « C'est selon le sens et la structure intrinsèques que le monde sensible est « plus vieux » que l'univers de la pensée, parce que le premier est visible et relativement continu, et que le second, invisible et lacunaire, ne constitue à première vue pas un tout et possède sa vérité uniquement à condition de s'appuyer sur les structures canoniques de l'autre. » (VI, pp. 27-28).

adéquation entre pensée et chose, pensée dont le philosophe affirme être le rapport de la pensée avec elle-même. Il n'existe donc pas de contact, pas d'éthique.

Or Merleau-Ponty refuse cette rencontre de la pensée avec elle-même et cherche à nous démontrer dans quelle mesure le monde sensible porte en lui-même sa non-pensée, son ombre ou bien sa propre invisibilité, de sorte que la vérité du monde est organisée par un être qui le compose au-delà de ce que nous pouvons lui attribuer comme sens. Il y a alors dans le sensible une intuition pour que les choses soient ce qu'elles sont, sans pour autant être dépendantes du « regard humain » qui institue le sens de la chose. Il faut donc que le regard humain soit porté par cette logique sensible étant donné que, du fait qu'il est sensible et voyant, le corps participe aussi à cette sagesse qui porte la vérité du monde. Il est forgé dès sa naissance au contact du monde dont la manipulation du langage, telle que la comprend la linguistique, est un acquis bien postérieur à cette insertion compossible au sein d'un même être de sorte que « la perception [est comprise] comme *vinculum* de l'être brut et d'un corps »[672]. Or, la pensée sauvage se met donc dans l'impasse, « de la réalité vraie du monde et la difficulté de la voir convertie en thèse »[673].

C'est ainsi que la foi perceptive nous apprend que la manière de redécouvrir l'expérience d'autrui comme un autre consiste à réouvrir l'épreuve de l'entendement comme une « ontogenèse » c'est-à-dire, à éprouver depuis le monde la vraie naissance du sens auquel nous participons comme chair et que ce rapport s'accomplie dans une horizontalité vertigineuse où la confiance est la clef. Sans cette immersion dans la chair, l'entendement sera toujours censé être isolé, en comprenant un sujet et un objet séparés l'un de l'autre et le souci d'autrui sera mal posé s'il est compris en dehors de la foi perceptive comme un rapport moi-autrui alors que dans la foi perceptive, ce rapport se tisse dans un terrain commun où autrui compose ce paysage avec tous ses liens.

Étant donné que la pensée objective éprouve des difficultés à comprendre le nœud existant entre les êtres, car elle les dissocie tout d'abord de sa réalité charnelle où les êtres ne sont qu'en relation directe les uns avec les autres. En ayant coupé ses liens, elle essaye de les réunir en créant des liens extérieurs comme ceux de la pensée causale alors que les êtres s'entremêlent et se développent dans une logique d'empiétement et d'interdépendance mutuelle.

Or si nous voulons penser les conséquences éthiques de ce primat de la perception, nous constatons que chez Merleau-Ponty, l'accent n'est pas strictement mis sur le rapport d'homme à homme, mais sur ce qui nous lie en tant qu'êtres étant donné que ce rapport d'homme à homme est médiatisé par la rencontre dans le monde où l'expérience de la vérité est vécue comme un contact entre les êtres. Nous sommes ici dans une configuration éthique qui met en avant le lien existant entre les êtres, le nœud charnel, le

672. S, p. 215.
673. VI, p. 29.

tissu social qui compose notre incorporation permanente, de sorte que nous portons en nous les traces d'autrui et du monde. Nous ne sommes pas seulement dans le cadre de l'éthique dans lequel l'individu est vu à travers ses compétences ou les qualités de ses actes et est par conséquent pris pour seul responsable de ces derniers. Livré à la solitude, l'être humain est pris dans une responsabilité solitaire, alors qu'il naît dans un contact vertigineusement proche de l'inconnu et se configure dans un rapport entremêlé aux autres dans le monde et il est aussi formé, géré et intégré dans sa propre corporéité par cet inconnu et ses proches. Dans l'épreuve de la chair il existe une complicité entre les êtres, de sorte que l'action humaine naît dans le monde au contact des autres, et que l'individualité est elle-même composée dans ce nœud sensible traversé par l'indétermination de l'être où notre vie prend forme. Par le biais de la chair, nous sommes dans un rapport d'être complice.

Nous pourrons comprendre aussi la morale comme résultant d'une ontologie de l'objet qui affirme l'individualité tandis que la foi perceptive met pour sa part en amont notre composition charnelle avec le monde et autrui, dans laquelle notre singularité demeure un lien dans le monde. La foi perceptive comprendre ce lien sans pour autant renoncer à cet enjambement charnel dont elle part pour se communiquer aux autres. La morale devient une fausse morale lorsqu'elle est issue de l'ontologie de l'objet, car le contact essentiel pour l'éthique n'existe pas étant donné qu'autrui n'est pas cette vie qui se déroule devant mon regard, mais une pensée de ma pensée. Il s'agit d'une fausse morale si autrui n'existe que comme visée par une conscience. Comme nous l'avons vu, la pensée objective ne trouve dans le monde rien au-delà de ce qu'elle pose. Étant donné que les êtres n'entretiennent de rapports que par ce qu'ils ne sont pas, la morale devient une institution fondamentale dans l'organisation ontologique du monde, elle sert à un primat dans lequel les êtres ne sont pas en contact, mais représentés dans un système de représentation.

Ainsi, il faut établir des normes qui passent par le jugement et par la responsabilisation de ceux qui savent ce qu'ils font, l'acte se dissout dans la conscience de l'acte, de sorte que la conscience de soi s'avère fondamentale pour rendre compte de la loi ou du principe moral qui guide la société. Néanmoins, comme nous l'avons vu, cette conscience est aveugle et peu habilitée face à l'inachèvement de la vie et aux enjeux de la chair en guise de terrain d'action. Le souci est que cette morale aveugle n'est qu'au service d'une ontologie qui rend la vie corporelle invisible en la transformant en rapport entre les consciences. Sous l'entendement de la conscience est sous-tendue une anthropologie qui sous-entend la morale. Toute épistémologie dessine une anthropologie dont la conséquence est morale où l'épreuve du corps disparait. On pourrait dire aussi que sous une éthique une ontologie se sous-entend.

Il existe une sorte de cercle vicieux dans la mesure où, en niant la foi perceptive en tant que vrai accès à autrui, la pensée le rend invisible étant donné qu'il devient celui

que le « je » connaît. Pourtant, autrui résiste à cette objectivation, à ce que je pense qu'il est. Il échappe tout d'abord à travers son propre tissu charnel qui porte le mystère, l'inachèvement, puis du fait que la perception n'est pas un vecteur de ce qui lie les corps organiques dans un rapport causal, mais que l'épreuve même du sensible à travers la perception demeure inconnue de ce qu'elle perçoit car elle est tout à la fois l'ouverture au sensible et à l'indétermination du monde.

Or, si la pensée classique perd le contact avec autrui qui existe effectivement comme corps devant moi, il va falloir le retrouver ailleurs, dans la propre représentation qui l'a rendu invisible et une moralité aussi invisible s'avèrera fondamentale pour assurer un contact qui n'existe nulle part au-delà de la conscience avec elle-même, alors que la vie met en échec ce rapport et nous pousse à chercher des moyens de vivre avec ce sensible qui échappe à la représentation. Or, si autrui n'existe que dans la pensée selon une vérité de représentation, c'est dans la conscience qu'il faudra trouver les principes qui balisent un contact qui n'existe lui aussi qu'en tant que pensée et la morale devient l'un des impératifs abstraits et insuffisants lorsque la vie prend feu dans le corps à corps du monde. Il s'agit alors d'une moralité en trompe-l'œil incapable de prendre en compte les tensions et conflits pérennes d'un tissu social qui est davantage chair et non-conscience.

Il existe, chez Merleau-Ponty, un effort pour trouver la bonne voie ontologique, et par conséquent épistémologique, afin de rendre compte du vrai contact du corps à corps, de cette adhésion à la vérité du monde. Cette démarche nous ouvre de nouvelles pistes afin de poser à nouveau la question de l'éthique au sein d'une vraie intercorporéité. Ces pistes s'ouvrent en deux axes prioritaires qui s'entrecroisent dans l'éthique, dans le volet de la foi perceptive comme une sagesse de la chair et dans d'autres volets d'une responsabilité commune au cœur du rapport entre être et chair, ce qui fait émerger une éthique tout autant individuelle que collective.

II. Vers une co-naissance

La discussion qui se poursuit dans le *Visible et l'invisible* dans l'item *la science suppose la foi perceptive et ne l'éclaire pas,* Merleau-Ponty éclaircit qu'une ontologique plus large que celle de Descartes pourrait manier les questions d'ordre scientifique. Ce qui nous intéresse dans cette discussion est le fait qu'un savoir comme le scientifique passe indirectement par une épreuve ontologique lorsque les donnés doivent être communiqués. Il y a un passage entre un savoir censé d'être neutre et une communication qui s'accomplie dans une langue. C'est alors à travers la parole que toute une ontologie qui tient silencieusement ce savoir scientifique entre en scène car il y a un accord ontologique du langage. Cela fait glisser la foi perceptive du terrain sensible au enjeux de la parole.

L'ontologie sauvage proposée par Merleau-Ponty interroge autrement les origines du conflit et de la tension entre connaissance et monde, de sorte qu'elle peut nous servir de paradigme approprié pour comprendre autrement nos conflits sociaux depuis notre épreuve charnelle. Il s'agit de montrer la façon dont une certaine ontologie peut donner lieu à des approches problématiques, ou à des conséquences aboutissant à une connaissance stérile sur la vie stérile qui rencontrerait des difficultés lors de son applicabilité sans adhésion charnelle. Il s'avère aussi utile de rappeler le travail de Levis Strauss qui, en maniant d'autres paradigmes ontologiques, a trouvé une nouvelle approche anthropologique et a de la sorte engendré une nouvelle ethnologie[674].

Merleau-Ponty comprend que la science ne s'intéresse pas à l'ontologie, car sa conception du vrai est d'un autre ordre que celle du contact entre notre perception et le monde, elle ne cherche pas l'essence de la chose. Elle n'interroge pas non plus le monde philosophiquement, car ses doutes sont liés à d'autres intérêts que ceux de la philosophie. Pour la science, le vrai est donc conçu par « ce que je réussis à déterminer par la mesure ou plus généralement par les opérations qu'autorisent les variables ou les entités par moi définies »[675], ce qui suppose une science qui s'éloigne du contact avec le monde pour se construire sur l'écart d'une connaissance, qui dès lors qu'elle est éloignée du monde y retourne pour résoudre les problèmes qu'elle lui a en effet posés. Dans ce paradigme de la science[676], il n'y a pas non plus vraiment de *contact*. Il déclare

> Le vrai, c'est l'*objectif,* ce que j'ai réussi à déterminer par la mesure ou plus généralement par les *opérations* qu'autorisent les variables ou les entités par moi définies à propos d'un ordre de faits. De telles déterminations ne doivent rien à notre *contact* avec les choses : elles expriment un effort d'approximation qui n'aurait aucun sens à l'égard du vécu, puisque le vécu est à prendre tel quel et ne peut autrement être considéré « en lui-même »[677]

La science cherche le vrai à travers la rupture entre la chose et le contact avec l'environnement d'où elle émerge, de sorte que le scientiste est censé être neutre par rapport à ce qu'il cherche ; neutralité un tant soit peu complexe du point de vue de Merleau-Ponty, qui tient la science comme science de quelqu'un de vivant, de corporel, de sorte que sa pensée traverse son épreuve de la chair et comme nous avons vu elle garde une sédimentation perceptive. Le principe de neutralité aura du mal à être accepté par la philosophie de Merleau-Ponty selon laquelle le scientiste est déjà engagé dans système ontologique qui traverse son intelligence. Cette position neutre est présupposée par un observateur, un corps humain qui ne tient pas son contact du monde et « bien loin de dissiper les obscurités de notre foi naïve dans le monde, en est au contraire l'expression la plus dogmatique, la présuppose, ne se soutient que par elle »[678].

---

674. Cf. Lévi-Strauss. *La pensée sauvage*, Paris, Librairie Plon, 1962.

675. VI, p. 31.

676. « L'on entend, par physique et par science, une certaine manière d'opérer sur les faits par l'algorithme, une certaine pratique de connaissance, dont ceux qui possèdent l'instrument sont seuls juges » (VI, p. 35).

677. VI, p. 31.

678. VI, pp. 30-31.

Mais, la relation entre observateur et observé a incorporé « l'ontologie du *Κοσμοθεωρός* et de son corrélatif, le Grand Objet »[679] et, dans ce sens « connaître c'est analyser »[680]. C'est la conscience analytique dont parle Canguilhem lorsqu'il interroge une connaissance de la vie au profit de cette transformation de toute la vie en « Grand Objet »[681] qui met en valeur l'observateur absolu en renforçant faussement l'écart entre le scientiste et le monde. En effe, une certaine notion de connaissance présuppose une certaine ontologie dont la conséquence sous-entend une anthropologie.

Inversement, la critique de Merleau-Ponty veut reprendre l'idée que toute sorte de connaissance n'abandonne jamais son contact avec le monde, car la science est aussi faite des êtres-corps, des êtres qui participent au jeu du visible. Cette insertion dans le monde par le corps peut offrir à la science une ontologie correspondant au sens même de la science, qui dans plusieurs cas, dévoile l'interdépendance entre les objets analysés, qui « expriment la solidarité de tout l'observable avec un physicien situé et incarné »[682], ce qui peut rendre les résultats de la recherche beaucoup plus fructueux par rapport à la vie. Comme il le déclare,

> Quand elle a accédé aux domaines qui ne sont pas naturellement donnés à l'homme, – aux espaces astronomiques ou aux réalités microphysiques –, autant la science a montré d'invention dans le maniement de l'algorithme, autant en ce qui concerne la théorie de la connaissance elle s'est montrée conservatrice. Des vérités qui ne devraient pas laisser sans changements son idée de l'Être sont, – au prix de grandes difficultés d'expression et de pensée –, retraduites dans le langage de l'ontologie traditionnelle, – comme si la science avait besoin de s'excepter des relativités qu'elle établit, de se mettre elle-même hors du jeu, comme si la cécité pour l'Être était le prix dont elle doit payer son succès dans la détermination des êtres.[683]

Or Merleau-Ponty montre que l'ontologie traditionnelle ne suffit pas pour comprendre l'être polymorphe dévoilé par la propre science, « comme si la science avait besoin de s'excepter des relativités qu'elle établit »[684], au fond, il nous pousse à penser qu'une nouvelle ontologie s'avère nécessaire pour libérer l'entendement des pièges classiques qui au fond limitent notre expression du monde en nous faisant prisonniers d'une dialectique d'un rapport entre positif et négatif ou de tout binôme résultant de ce rapport fondamental entre être et non-être, être et rien, intellectualisme et objectivisme, etc. Il faut trouver une ontologie élargie pour exprimer les variantes et les incompressibilités des êtres et dans une certaine mesure, suivre le mouvement propre à la vie au contact du monde. Dans ce sens l'ontologie merleau-pontienne ne s'oppose pas directement à la science, elle n'est en aucun sens anti-intellectualiste, ce qu'il nous propose est nous tourner vers ce fond sur lequel toute intelligibilité est prise, en réalité il interroge l'ontologie qui interroge tout un programme de la connaissance. Il essaie de

679. VI, p. 31.
680. Georges Canguilhem, *Connaissance de la vie*, Paris, Hachette, 1952, p. 7.
681. VI, p. 31.
682. VI, p. 32.
683. VI, p. 33.
684. VI, p. 32.

démontrer les limites de cette ontologie dans le rapport entre le scientisme et la physique, puis dans les contradictions de la nouvelle psychologie pour qu'il puisse soutenir qu'en aucun moment la foi perceptive, comme façon de se porter dans le monde, se dissoudre.

Si, dans un premier temps, Merleau-Ponty parle du physicien afin de mettre en évidence l'objet dans le rapport sujet-objet selon la conception de la physique[685], dans un second moment, la psychologie, notamment les approches de la *Gestaltpsychologie,* sera la cible pour étudier ce rapport dont l'approche de la subjectivité est contestée selon le prisme de la foi perceptive. Ce philosophe critique le fait que le psychisme soit conçu comme une sorte de chose par le psychologue qui l'interroge. Selon lui, le psychisme est considéré comme un genre de

> Couche géologique profonde, une « *chose* » *invisible,* qui se trouve quelque part derrière certains corps vivants, et à l'égard de laquelle on suppose qu'il n'est que de trouver le juste point d'observation. C'est bien lui, en moi-même, qui s'inquiète de connaître le psychisme, mais il y a là en lui comme une vocation continuellement manquée : comment une chose se connaîtrait-elle ?[686]

Comment une chose peut-elle connaître autre chose ? Or cette idée est semblable à une pensée qui cherche à connaître l'autre pensée. On revient alors à la conception selon laquelle, pour qu'une chose soit conçue, il faut qu'il y ait un être vivant qui l'interroge depuis son contact avec les êtres. Un psychisme n'interroge personne s'il est une chose à l'intérieur de nous. Il faut que ce psychisme-là soit dans une certaine mesure éprouvé par la vie qu'il interroge. Il n'est ainsi pas conçu simplement depuis l'extérieur, à travers des signes qui nous ramènent à cette structure « invisible » et « inaccessible ». Un observateur extérieur s'avère donc nécessaire pour qu'il accède au profil de toute subjectivité.

On voit que la question n'est pas forcément posée à propos du psychisme, mais dans le but de trouver un rapport qui ne soit pas en lui-même fermé, mais qu'à partir d'une intelligence manifestement ouverte sur le monde et depuis le monde, comme l'est celle de la chair, ce rapport soit établi entre vivants. Il s'agit bel et bien de trouver un nouveau logos capable d'être en contact dans le sens plus propre et profond de ce mot, car « un moment vient où le développement même du savoir remet en question le spectateur absolu toujours supposé »[687]. Il existe une difficulté, chez Merleau-Ponty, à valider l'expérience de la neutralité, car cela implique d'assumer le point de vue de la conscience contre lequel il essaie de se battre pour s'en libérer. Mais il y a aussi un autre aspect de cette critique, consistant à repositionner la dimension de l'invisible de la vie qui nous entoure au-delà d'un système dialectique binaire. Étant donné que la pensée ne

685. « la physique entend dire *ce qui est,* mais alors elle n'est plus fondée aujourd'hui à définir l'Être par l'Être-objet, ni à cantonner le vécu dans l'ordre de nos « représentations », et dans le secteur des curiosités « psychologiques » ; il faut qu'elle reconnaisse comme légitime une analyse des démarches par lesquelles l'univers des mesures et des opérations se constitue à partir du monde vécu considéré comme source, éventuellement comme source universelle. » (VI, p. 38).

686. VI, p. 37.

687. VI, p. 38.

peut pas être cette invisibilité radicale car elle participe dans une certaine mesure à notre épreuve corporelle du visible à travers la voie perceptive, il faut donc trouver le vrai invisible, celui qui nous traverse. Cependant, malgré nos efforts pour y accéder, il demeure inépuisable et pourtant en lien avec nous. La pensée n'est pas l'opposition au visible, car elle n'est pas le négatif, le non-être, ce qui est au-delà du visible, mais elle compose avec lui lorsqu'elle assume sa radicale insertion dans un corps mouvant et qu'elle s'exprime. L'invisible trouvera donc d'autres figures que celles de la représentation. Nous y reviendrons.

On sent qu'il y a une sorte de déception chez Merleau-Ponty en ce qui concerne le développement de la nouvelle psychologie étant donné qu'elle jouera le jeu de la science classique au lieu de nous proposer de nouvelles approches de l'objet d'étude[688] . Elle demeure incapable « d'approcher la science de l'homme »[689]. Bref, la critique consiste à dire qu' « ici et là, l'objet était défini par les relations fonctionnelles qu'il (le scientiste ou le psychologue) observe universellement »[690] et son but est lancer comme un appel à la révision de notre ontologie, au réexamen des notions de « sujet » et d' « objet ». Au fond c'est le refus de traiter la perception comme un objet sous prétexte qu'un être intérieur de connaissance s'oppose à l'esthésiologie, puisque « l'idée du sujet aussi bien que celle de l'objet transforment en adéquation de connaissance le rapport avec le monde et avec nous-même que nous avons dans la foi perceptive »[691].

Il s'agit d'une critique de « principe » de la psychologie qui s'applique par conséquent à toutes ses formes, ce qui fait que Merleau-Ponty en vient à critiquer la psychologie sociale, ce qui nous intéresse tout particulièrement. La conception selon laquelle la perception est une « fonction de variables » affirme que le corps est comme le composant d'une terminaison nerveuse. Et qu'ainsi « la psychologie est condamnée à cette abstraction exorbitante »[692] car elle doit ranger les autres hommes dans une compréhension socio-historique. Sauf qu'en exerçant la psychologie sociale, « on est hors de l'ontologie objectiviste, et l'on ne peut y rester qu'en exerçant sur l' « objet » qu'on se donne une contrainte qui compromet la recherche »[693]. Cela signifie que le contact restitue une méthode propre de travail qui nous fait comprendre autrement les rapports sociaux que par le biais du rapport sujet-objet. « La psychologie sociale, si elle veut vraiment voir notre société telle qu'elle *est,* ne peut pourtant partir de ce postulat,

688. « Et pourtant, aujourd'hui, quarante ans après les débuts de la *Gestaltpsychologie,* on a de nouveau le sentiment d'être au point mort. Certes, sur bien des points, on a précisé les travaux initiaux de l'école, on a acquis et on acquiert quantité de déterminations fonctionnelles. Mais l'enthousiasme n'y est plus, on n'a nulle part le sentiment d'approcher d'une science de l'homme. » (VI, p. 39).

689. VI, p. 39.

690. VI, p. 38.

691. VI, p. 42.

692. VI, p. 43.

693. *Ibid*.

qui fait lui-même partie de la psychologie occidentale, et en l'adoptant, nous présumerions nos conclusions »[694].

La pensée objectiviste n'est ici pas un principe ontologique, mais une méthode de travail qui « représente plutôt une première phase d'élimination qu'un moyen d'explication totale »[695] puisque l'approche sociale ne doit pas partir d'un principe, mais de la vraie rencontre entre les corps où l'adversité joue le rôle d'acteur principal et face à ce spectacle, l'ontologie classique demeure insuffisante étant donné que le scientiste, qui présuppose la corrélation entre sa technique de connaissance et l'être objectif sans questionner ce rapport, croit en son pouvoir de survoler l'objet dont il fait indirectement partie. Cette posture distingue le philosophe du scientiste dans la mesure où le premier est impliqué dans la question et le second non, en donnant lieu à une rupture avec la vérité du monde engagée par la foi perceptive, de sorte qu'une vérité invisible est conçue au profit de tout rapport dans le monde, au profit de notre ouverture aux choses et à autrui.

> Il faut réexaminer la définition du corps comme objet pur pour comprendre comment il peut être notre lien vivant avec la nature ; nous ne nous établissons pas dans un univers d'essences, nous demandons au contraire que l'on reconsidère la distinction du *that* et du *what,* de l'essence et des conditions d'existence, en se reportant à l'expérience du monde qui la précède.[696]

Or, Merleau-Ponty plaide pour retrouver cette pensée qui n'est installée nulle part, mais qui est pourtant la seule capable de retrouver le contact entre les êtres et de s'accomplir comme une sagesse vivante. Et cela peut impacter la façon dont nous faisons la science et communiquons ses données. Il considère que la pensée, celle de survol, issue de l'ontologie de l'objet, nous rend aveugles à l'épreuve du monde qui garde tous les conflits et mélanges dont notre corps est la preuve vivante, ce qui fait que, malgré l'efficacité d'une sorte de science, elle peut être considérée comme anti-éthique dans sa composition.

Il ne s'agit pas d'un retour à l'intériorité pour comprendre une sorte de sagesse cachée dans le corps, mais au contraire d'un refus de toute intériorité et antériorité de celle d'un corps entouré d'un monde visible. Le philosophe cherche à comprendre l'invisible qui nous rend visibles. Cette articulation silencieuse et muette qui enveloppe tous les êtres à l'épreuve de l'invisible, est ce qui fait glisser la discussion de l'action des êtres dans le monde vers la posture de fond de l'être humain au contact des autres êtres. Toute action est entraînée dans ce complexe tissu charnel qui nous entremêle à travers la capacité d'intercoopération du corps. Par cette figure de la chair, tout geste est porté par tous et enveloppé dans tous. L'impératif de la redécouverte d'autrui dans tous les processus sociaux implique de savoir voir toute cette invisibilité concrète que chaque être porte et configure dans le visible, c'est une invitation à se rapprocher du

694. *Ibid*.
695. VI, p. 44.
696. VI, p. 46.

mystère d'autrui et la confiance s'avère fondamentale pour qu'une sagesse concrète puisse se mettre en œuvre. Il faut apprendre à voir l'invisible qui nous soutient et les nœuds latéraux qui tiennent ensemble nos rapports. Sortir de l'ontologie de l'objet ou de l'idolâtrie de la raison est le seul chemin possible pour la redécouverte de la chair en tant que tissu du social, ce qui nous invite à revoir notre capacité à jouer avec l'énigme d'un sensible inachevé, l'invisibilité qui nous porte tous en sauvant la société d'une pensée aveugle qui ne reproduit que des invisibilités.

Cette invitation se dédouble alors en d'autres, en renonçant au primat du subjectif, qui d'ailleurs n'est pas une exclusion de l'individualisation, mais une affirmation de l'implication de ce qui vient d'ailleurs dans la constitution même du fait d'être soi puisqu'il y a un autre qui me tient dans ma chair, à travers ma propre structure et qui nous pousse à repenser l'identité des êtres. Il s'agit là d'une invitation à revoir les frontières qui posent les limites entre moi-autrui-monde, nature-culture-pouvoir, qui sont en outre strictement écartées de la vie comprise comme corps. Ainsi, étant donné qu'une sortie de l'ontologie de l'objet peut nous offrir de nouvelles approches de la science au contact du monde, nous pouvons aussi structurer nos vies communes par des repères dont la voie de l'entendement n'est pas une négation de la vie, mais une co-naissance.

III. La confiance comme figure éthique

Or le modèle de connaissance issu de la foi perceptive diffère de celui établi par une raison basée sur la preuve, modèle qui, selon Merleau-Ponty présuppose déjà le monde et ne le prend pas dans sa naissance en nous. D'ailleurs, il fait remarquer que la foi perceptive est bel et bien une *foi*. La réflexion classique s'avère invalide et insuffisante pour retrouver un contact avec le monde et autrui hors de la zone de l'entendement, puisque la foi est une « adhésion qui se sait au-delà des preuves non nécessaire, tissée d'incrédulité, à chaque instant menacée par la non-foi »[697]. Au lieu d'exiger une preuve, la foi s'établit comme confiance. Or, la foi perceptive nous impose de nous mettre en contact avec autrui et le monde par d'autres principes que celui de la preuve et de la connaissance, car ce lien natal avec le monde, « elle ne pense pouvoir le comprendre qu'en le *défaisant* pour le *refaire,* qu'en le constituant, en le fabriquant »[698]. Il reste à savoir si cette reconstitution, qui, à première vue, s'avère plus convaincante, « est vraiment un ordre qui se suffit et qui termine toute question ».

La confiance va ici jouer un rôle plus important que celui endossé par une vertu humaine, ou une caractéristique qui doit être développée comme une qualité. Elle tient dans notre engendrement corporel avec le monde, notre façon d'être, de telle manière que la confiance assume une place dans notre façon de vie. Elle change aussi notre

697. VI, p. 47.
698. VI, p. 53.

propre notion de vérité qui ne porte plus sur la justification du fait contre le faux. Elle supporte le faux, sa propre négation. Lorsque l'on comprend la vérité par le biais de la confiance, le faux n'est pas négation, mais une partie du processus qui implique l'adhésion à un dehors, étant donné que la foi porte bien la contradiction. Cette notion a des conséquences directes sur la façon de comprendre la vérité d'autrui et les implications éthiques qui en résultent, puisque l'impératif de la confiance s'impose au premier rang du rapport qui aura un impact décisif sur le déroulement de cette relation pour que le contact avec un vrai dehors ne soit pas vite transformé en soumission aux signes de la rationalité idolâtrique. Dans un premier temps, Merleau-Ponty clarifie le fonctionnement de la foi perceptive, notamment dans son rapport à la négation, dans lequel, à la différence de la réflexion qui la tient comme opposition, la foi perceptive porte la négation dans le processus de cohésion établi par le corps au contact du monde, ce que Merleau-Ponty disait déjà dans *La phénoménologie de la perception* et idée sur laquelle il revient dans *Le visible et l'invisible*[699].

La foi est une foi, préalablement une plongée dans l'inconnu, ce qui exige de notre part d'avoir confiance en l'inconnu. « La foi est confiance »[700], une sorte d'adhésion à une réalité qui nous est tout à la fois étrangère et proche, car en dépit du fait que nous faisons confiance, nous nous retrouvons, face à elle, devant une grande zone d'incertitude, de non-connaissance, de non-visibilité, ce qui implique d'avoir dans ce rapport « une adhésion qui dépasse les garanties données ; elle exclut donc une sincérité de tous les moments »[701]. La foi dont Merleau-Ponty parle n'est pas aveugle ni fanatique, l'aveuglement est plutôt lié à l'excès de certitude qu'à compréhension de l'énigme avec laquelle il nous invite à nous mettre en relation. La foi est ici confiance, car nous avons des repères qui nous incitent à croire malgré notre incapacité à faire face à ce que nous voyons et c'est précisément la notion que nous avons de ce que la chose vise, qui nous dépasse largement, ce qui fait que cette relation ne peut pas exclure un long travail de fréquentation mutuelle. Il faut demeurer dans le contact, habiter un regard lent pour que la vérité perceptive s'installe et nous confirme que notre adhésion aux faits n'était pas trompeuse. La foi n'est pas aveugle, c'est au contraire la vision qui implique la foi puisque, comme nous l'avons vu dans les pages précédentes, elle se marie bien avec l'interrogation. Elle n'exclut pas non plus une réflexion, cependant

699. « La vérité de la perception et la fausseté de l'illusion doivent être marquées en elles par quelque caractère intrinsèque, car autrement le témoignage des autres sens, de l'expérience ultérieure, ou d'autrui, qui resterait le seul critère possible, devenant à son tour incertain, nous n'aurions jamais conscience d'une perception et d'une illusion comme telles. Si tout l'être de ma perception et tout l'être de mon illusion est dans leur manière d'apparaître, il faut que la vérité qui définit l'une et la fausseté qui définit l'autre m'apparaissent aussi. Il y aura donc entre elles une différence de structure. La perception vraie sera tout simplement une vraie perception. L'illusion n'en sera pas une, la certitude devra s'étendre de la vision ou de la sensation comme pensées à la perception comme constitutive d'un objet. La transparence de la conscience entraîne l'immanence et l'absolue certitude de l'objet. Cependant c'est bien le propre de l'illusion de ne pas se donner comme illusion, et il faut ici que je puisse, sinon percevoir un objet irréel, du moins perdre de vue son irréalité ; il faut qu'il y ait au moins inconscience de l'imperception, que l'illusion ne soit pas ce qu'elle paraît être et que pour une fois la réalité d'un acte de conscience soit au-delà de son apparence. » (PhP, pp. 340-341).

700. SNS, p. 214.

701. *Ibid*.

cette prise de décision n'est pas une conséquence sans mesure d'un amoureux jeté à son amour, non, la foi est une adhésion qui nous engage dans un rapport de responsabilité dans la mesure où nous parcourons un chemin ensemble et pourtant inconnu. Cela exige de nous un discernement continu, un long travail au contact de l'énigme, du mystère qui nous entoure et nous engage. La foi « est faite de choses non vues », de ce qui structure notre vie composée dans le visible et l'invisible, et toute connaissance qui la rejette prend le risque de se doubler comme une connaissance aveugle et de survoler la vie, ce qui a pour conséquence une distanciation même de ce qui fait de la connaissance purement analytique un savoir aveugle.

Le fait de trouver dans la foi « l'adhésion qui dépasse les garanties données » nous ouvre à une relation de responsabilité au-delà d'une politique de la sincérité. Merleau-Ponty affirme, dans le texte *Foi et bonne foi,* qu'il faut abandonner la règle de la sincérité dont l'accent est idéologique au profit de celle de la responsabilité que trouve sa place dans le social. « L'engagement suppose toujours que l'on affirme au-delà de ce qu'on sait, que l'on croie par ouï-dire, que l'on quitte la règle de la sincérité pour la règle de la responsabilité. »[702] Cela est cohérent avec l'énigme qui traverse l'expérience de la vie et s'entremêle à notre rationalité, de sorte que nous ne savons pas totalement ce que l'on fait, car cette intentionnalité a beau être plus consciente, elle demeure tout de même inconnue, irréfléchie, au sens où tantôt l'action, tantôt la pensée, se déroule à travers un inachèvement perpétuel issu de l'épreuve du sensible. Ainsi, tout ce que l'on pourrait dire de nous sera dans le prisme d'une partialité irréductible, car ce savoir ne sera qu'inachevé et par conséquent, toujours en train de s'acheminer. La sincérité présupposerait ici une adéquation de cette intentionnalité avec l'acte qu'elle vise, une connaissance qui ne prenne pas en compte ce vecteur de la vie comme non-coïncidence, comme disjonction, comme inachèvement et que l'intentionnalité de nos actes ne soit pas comme une flèche précise et linéaire. Au fond, la sincérité n'est qu'idéologique. Nos actes sont fabriqués dans le nœud qui éprouve la vie au contact de ce qu'elle comprend et de ce qu'elle ne comprend pas, ce qui sera contraire à une politique de la confession purement sincère. Nos actions sont aussi articulées au contact des autres, prises dans un rapport indirect avec tout ce que nous tient ensemble, de sorte qu'il rend compte que « la sincérité est menteuse et se tourne en propagande »[703].

Si l'on accepte le principe de la sincérité comme un rapport éthique, cela risque d'engendrer un désengagement de la vie puisque la sincérité s'opposerait ici à la responsabilité comprise comme une incorporation sensible au sensible qui comporte une zone d'irréfléchi. De l'autre côté, la confession de la sincérité s'exprime comme un désengagement d'autrui pour s'affirmer dans la géologie d'un être qui correspond à soi-même. Dès qu'elle s'impose on n'a en effet plus rien à dire, à faire, ce qui compte est la

---

702. SNS, p. 217.
703. S, p. 217.

vérité sincère dont l'on parle alors que pourtant elle ne sera jamais avérée si ce n'est par le seul témoin qui la professe, à savoir l'ego. Elle cesse alors d'interroger le monde.

Le refus d'une politique de la sincérité ne signifie pas pour autant que le mensonge doit être la règle, non, il est question de comprendre que la sincérité comme principe risque d'être le mensonge de la vie, de sorte que « faire de la sincérité une valeur est précisément le propre d'une société non sincère »[704], affirme Merleau-Ponty par la bouche d'Hervé. La dynamique de la vérité vivante a été façonnée par ce qui est indicible, voire même inconnu. La critique pointe vers l'idée d'être transparent et sans empiétement, raison pour laquelle « la sincérité ne suffit pas dans un être comme l'homme, qui à chaque instant est jeté hors de lui-même par la connaissance comme par l'action, et qui ne saurait donc à chaque instant fournir de ses motifs une comparabilité exacte »[705]. Il n'existe pas de compatibilité exacte chez l'être humain.

C'est aussi un refus de toute morale qui puisse se substituer au risque de produire l'effacement de toute relation humaine sous prétexte d'être moralement sincère. Cette morale exclut de nous une pérenne alternance entre confiance et questionnement, une épreuve de discernement continu puisque, face à un principe établi, il met en place l'adéquation sincère de la vie à cette valeur. En suivant les voies de la chair, les valeurs s'enracinent, à l'inverse, dans le mouvement de la vie, de sorte qu'elles sont l'expression de notre engagement corporel capable de procéder à un agencement des sens. Les valeurs animent nos rapports au lieu de les adapter.

> La sincérité n'est pas un but. Mais, exactement pour la même raison, l'insincérité ne doit être jamais un système, une règle ou une habitude. L'adhésion, si elle dépasse les raisons, ne doit pas être contre toute raison. La valeur de l'homme n'est ni dans une sincérité explosive et maniaque, ni dans une foi sans discussion, mais dans la conscience supérieure qui lui permet d'apprécier le moment où il est raisonnable de faire confiance et le moment où il faut questionner - de joindre en lui-même foi et bonne foi, assumant son parti ou son groupe tels qu'ils sont, les yeux ouverts[706]

La foi n'est pas le contraire du rationalisme, ou elle n'est pas irrationnelle tandis qu'elle suit une logique d'adhésion au réel qui n'est pas similaire à celle de la pensée. Or, il faut alors trouver l'entendement capable de s'entendre avec la foi, de sorte qu'il ne constitue pas une rupture avec cette situation de base dans le cadre de laquelle la vie se développe. Cet entendement de la chair n'est pas une rupture avec la vie, mais la puissance même de ce qui peut devenir le vivant, puisqu'il s'agit de prendre forme par ce échange permanent dans un monde de chair, ce qui nous hante a le pouvoir de prendre vie au coeur de la communauté vivante car nous sommes une puissance d'être ce que nous ne connaissons pas encore. La logique perceptive s'entremêle à l'être brut, de sorte que le corps, le mien, celui des autres et du monde, est une surrection de cette rencontre. L'entendement charnel renferme aussi un pouvoir d'être animant le vivant car

704. SNS, p. 218.
705. *Ibid*.
706. *Ibid*.

il est compris depuis leur attachement à cette profondeur qui nous traverse. Ainsi, nous comprenons cette couche dont Merleau-Ponty part afin de comprendre les rapports existant entre l'individu et le parti, rapports parallèles à celui de l'individu avec la vie en société. C'est l'adhésion à cette disjonction préalable qui illumine toute adhésion postérieure, de sorte que tout engagement ne se fait pas vis-à-vis d'une idéalisation politique, ou d'une vérité mythique, mais résulte de cette adhésion primaire qui nous facilite la compréhension que la vie n'est qu'intercorporéité, un lien dans lequel l'adversité est présente. Or, ce qui anime alors le tissu politique est cette compréhension plus profonde de la vie depuis la chair et non une simple analyse de la conjoncture sociale ou historique du moment politique. « Cette vision réconfortante d'un monde où chacun sait à chaque instant ce qu'il doit faire en se contentant d'appliquer un schéma est illusoire ; c'est une vision rétrospective qui ôte à la situation son incertitude. Et Merleau-Ponty ne cesse de s'opposer cette idée. »[707]

En quoi consiste alors cette rationalité charnelle issue de l'esthésiologie ? Et pourquoi nous intéresse-t-elle ? Tout d'abord, il convient de souligner que nous ne cherchons pas à remplacer notre épreuve du sensible par celle de la raison, mais à trouver une logique capable de tenir compte des conséquences de notre incorporation dans un monde où nous vivons liés les uns aux autres. Ensuite, cette question de la rationalité touche particulièrement celle de l'éthique par le biais de l'autonomie. Ce concept majeur de l'éthique s'avère fondamental pour comprendre l'action humaine, de sorte qu'elle soit en mesure d'être jugée. Elle rejoint l'idée de responsabilité qui traverse nos notions de sujet de droit et qui permet d'imputer la culpabilité à l'action. Nous sommes alors dans le registre de cette ontologie sur laquelle figure la critique merleau-pontienne, celle de l'objet pur survolé par la conscience. Cette structure démontre son insuffisance lorsqu'elle rend invisible le corps des êtres en quantifiant leurs vies, la vie humaine et non-humaine ne sont alors que des objets tandis que nous surgissons de cet environnement incommensurable. Cela ne signifie pas pour autant que nous ne pouvons pas comprendre les rapports logiques et structurants de la vie dont nous surgissons, ce qui veut dire qu'il nous faut d'autres bases pour garantir qu'elle ne soit pas transformée en matière de pensée pure, c'est toujours le corps de l'un d'entre nous, qui subit les conséquences d'une politique aveugle. Ce corps qui meurt est celui qui est entre nous, celui qui nous tient indirectement et qui porte en lui nos gestes. Ce sont ces quelques traces de nous qui meurent avec ce corps, victime de la politique de l'aveuglement.

Il est évident que trouver un nouvel entendement consiste à retrouver ce corps qui anime nos rapports et chez lui, à rencontrer ce qui reste de vivant et résiste à l'objectivation. C'est au contact de cette indétermination à l'intérieur de l'ontologie que tout savoir peut s'articuler à la vie et comprendre le lien comme tissu de la vie. Nous

707. Florian Gulli, « L'engagement en résistance », in *Cités*, 2004/1, n° 17, p. 93.

nous comprenons par cette co-originalité commune dans la chair qui fait basculer les repères de la subjectivité stricte et nous pousse à chercher d'autres points sur lesquels la vie se déploie. Ainsi, c'est la grammaire du corps qui prend sa place dans le tissu social, ou bien il convient de prendre un autre point de départ pour le comprendre.[708]

Or, lorsque Merleau-Ponty articule la foi perceptive à la réflexion, interrogation et à la dialectique, et revoit ainsi les bases de la philosophie il nous propose, ce qui implique implicitement une révision de l'éthique par le biais de la chair, c'est-à-dire, une réhabilitation du contact, du vrai rapport entre les êtres qui à la s'entremêlent, s'empiètent et que pourtant sont dissociés. Par la chair le contact n'est plus celui d'une pensée à l'autre, mais d'un corps ouvert à l'être à un autre corps aussi ouvert, en sachant qu'à travers cette ouverture commune, le contact est plus radical qu'un simple être-proche car par la chair nous sommes impliqués l'un dans l'autre de sorte qu'être en contacte est être-avec.

La critique de Merleau-Ponty envers la rationalité objective consiste à dire qu'en :

> Mettant en face de l'esprit, foyer de toute clarté, le monde réduit à son schéma intelligible, une réflexion conséquente fait évanouir toute question touchant leur rapport, qui est désormais de corrélation pure : l'esprit est ce qui pense, le monde ce qui est pensé, on ne saurait concevoir ni empiétement de l'un sur l'autre, ni confusion de l'un avec l'autre, ni passage de l'un à l'autre, et pas même de contact entre eux.[709]

Réhabiliter le contact signifie rétablir une philosophie capable de se situer dans l'empiètement du monde puisque les classiques sont trop attachés à l'exclusivité du rapport conscience-monde et incapables de voir l'impersonnalité de ce monde qui était déjà là avant que tout moi soit possible. La philosophie classique « récuse donc l'enjambement », de sorte que tout rapport devient un conflit et une complexité apparente car elle est incapable d'approcher l'adversité qui constitue l'expérience humaine comme chair. L'éthique issue de cette philosophie demeure une activité de l'esprit, une connaissance de l'action qui cherche à se purifier et à se démêler du monde, alors que, selon Merleau-Ponty, cela s'avère insuffisant, voire même impossible, étant donné notre condition corporelle comme un nœud dans le monde. Selon lui, « la

---

708. « Insistons sur ce point. Comment avons-nous pu échapper à l'alternative du pour soi et de l'en soi, comment la conscience perceptive peut-elle être engorgée par son objet, comment pouvons-nous distinguer la conscience sensible de la conscience intellectuelle ? C'est que : 1° Toute perception a lieu dans une atmosphère de généralité et se donne à nous comme anonyme. (...) J'éprouve la sensation comme modalité d'une existence générale, déjà vouée à un monde physique et qui fuse à travers moi sans que j'en sois l'auteur. 2° La sensation ne peut être anonyme que parce qu'elle est partielle. Celui qui voit et celui qui touche n'est pas exactement moi-même parce que le monde visible et le monde tangible ne sont pas le monde en entier. (..) Dire que j'ai un champ visuel, c'est dire que par position j'ai accès et ouverture à un système d'êtres, les êtres visibles, qu'ils sont à la disposition de mon regard en vertu d'une sorte de contrat primordial et par un don de la nature, sans aucun effort de ma part ; c'est donc dire que la vision est prépersonnelle ; - et c'est dire en même temps qu'elle est toujours limitée, qu'il y a toujours autour de ma vision actuelle un horizon de choses non vues ou même non visibles. La vision est une pensée assujettie à un certain champ et c'est là ce qu'on appelle un sens. Quand je dis que j'ai des sens et qu'ils me font accéder au monde, je ne suis pas victime d'une confusion, je ne mêle pas la pensée causale et la réflexion, j'exprime seulement cette vérité qui s'impose à une réflexion intégrale : que je suis capable par connaturalité de trouver un sens à certains aspects de l'être sans le leur avoir moi-même donné par une opération constituante. » (PhP, pp. 249-251).

709. VI, p. 70.

philosophie récuse donc comme dénué de sens tout enjambement du monde sur l'esprit ou de l'esprit sur le monde »[710], c'est l'aveuglement philosophique qui se déplie en aveuglement politique en commençant à avoir des conséquences drastiques sur le tissu social qui est par conséquent invisible. Or, « Il est hors de question que le monde puisse préexister à ma conscience du monde : n'est-il pas évident que tout monde sans moi auquel je puisse penser devient, de ce fait même, monde pour moi, que le monde privé que je devine à l'origine du regard d'autrui n'est pas si privé qu'au même moment je ne m'en fasse le quasi-spectateur ? »[711]

Dans cette logique où ni le monde, ni autrui, n'existe uniquement en tant que signification, le doublement de la vie comme existence et représentation se multiplie, car porter la vie ne suffit pas pour être vivant. Il faut que nous soyons reconnus comme des êtres humains après la naissance. La naissance est en effet, dans ce cas, la copie de la vie corporelle, la signature de l'homme dans le contrat entre les hommes et non la surrection de la vie à travers une nouveau corps qui émerge dans le visible. Dans ce système qui multiplie la cécité, l'effacement de la vie corporelle, être auprès du monde et d'autrui ne suffit pas, la justification s'avère nécessaire. Ainsi, le monde de l'épreuve du sensible, de l'épreuve de la chair, est transformé en monde de la preuve, de l'attestation, de l'existence réduite à un ensemble de normes, de signatures. La naissance est donc devenue inscription, registre dans un monde de signes et non la naissance dans le monde et depuis le monde de chair. Nous sommes dans l'empire du langage au service de l'ontologie de l'objet, dans la machine reproductrice d'effacement de la vie. Ici, il n'y a pas de place pour l'impersonnel car tout doit avoir une identité. Contrairement à ce système, s'il existe une possibilité pour l'éthique, c'est qu'elle soit rétablie auprès du monde brut, qu'elle soit impersonnelle au lieu d'être neutre. La neutralité, telle que nous sommes habitués à la penser, présuppose déjà une dualité, une dichotomie établie par l'ontologie. Elle est un effort de se démêler d'autrui, de rendre les analyses claires, donc sans empiètement, alors que, chez Merleau-Ponty, nous sommes traversés par ce mélange, ce qui institue notre vie. Sortir du « nous » qui au fond est un « moi »[712] est entrer en « nous », dans cette couche primaire qui compose le tissu de la vie entremêlée aux autres, « rentrer en soi c'est aussi sortir de soi »[713]. La chair est comme l'incorporation contournée par l'épreuve de l'être. L'impersonnel n'est pas neutre car il accède à une autre rationalité, à celle du contact, ou bien de la

710. VI, pp. 72-73.

711. VI, p. 70.

712. « (...) Dans tout ce qu'elles signifient, ma perception et la perception qu'un autre homme, a du monde sont la même, quoique nos vies ne soient pas commensurables, parce que la *signification,* le sens, étant adéquation interne, rapport de soi à soi, intériorité pure et ouverture totale à la fois, ne descendent jamais en nous comme assujettis à une perspective, que nous ne sommes jamais à ce titre notre lumière à nous-mêmes, et qu'ainsi toutes nos vérités se rejoignent d'elles-mêmes en tant que vérités et forment de droit un seul système.(...). Une fois pour toutes, l'être-objet est placé devant moi comme seul doué de sens pour moi, et toute inhérence des autres à leur corps et de moi-même au mien, récusée comme confusion, – une fois pour toutes, l'être-soi m'est donné dans l'adéquation de ma pensée à elle-même, et, de ce côté aussi, il n'est pas question de prendre au sérieux – le mélange de l'esprit avec le corps. » (VI, pp. 72-73).

713. VI, p. 73.

fréquentation du monde sauvage, nous sommes dans la logique de l'esthésiologie, de l'existence, celle où la vision est rétablie. Au fond, Merleau-Ponty cherche à « montrer que la réflexion supprime l'intersubjectivité »[714], ce qui est bien noté *en marge* du manuscrit *Le visible et l'invisible*.

C'est alors auprès des autres, auprès du monde, que la réflexion a lieu. « Je n'ai pu en appeler du monde et des autres à moi, et prendre le chemin de la réflexion, que parce que d'abord j'étais hors de moi, dans le monde, auprès des autres, et c'est à chaque moment que cette expérience vient nourrir ma réflexion. »[715] Or, le philosophe renverse la question de l'en-soi pour celle du « hors de soi ». Ce qui conserve sa vie en soi la perd en se fermant dans une réflexion close hors du monde alors que celui qui s'ouvre à l'épreuve de la chair et la vit hors de soi trouve, auprès des autres et du monde, l'animation de la vie.

IV. L'ÉTHIQUE COMME NÉGATIVITÉ

Chercher cette réflexion qui ne renferme pas les vices de la réflexion classique implique de repenser le mouvement même de la réflexion, celui connu comme dialectique. La question centrale est celle consistant à savoir comment tenir une réflexion par son ouverture au monde sans qu'elle soit retombée dans les pièges de la représentation. C'est alors le défi qui traverse le chapitre qui poursuit *Le Visible et l'invisible* mais aussi qui trouve des échos partout dans les textes de Merleau-Ponty de sorte qu'une alternative à la dialectique soit mise en place. C'est aussi dans ce cadre que se situe la discussion avec la philosophie sartrienne. Il ne s'agit pas seulement de critiquer le probable dualisme de Sartre, la critique ne porte pas uniquement sur ce point, ni de poser au premier plan le dualisme de *L'Etre et Néant*, mais de voir dans quelle mesure cette ontologie demeure fermée à l'égard du monde et d'autrui. Merleau-Ponty porte clairement son attention sur la manière de trouver une réflexion qui n'efface pas les enjeux de la foi perceptive. Or, c'est la foi, en tant qu'adhésion au monde et à l'autre, qui est en péril dans l'entendement dialectique. D'ailleurs, il n'est pas anodin que le premier chapitre de *Les aventures de la dialectique* reprenne la crise de l'entendement. Ainsi, le philosophe de la perception s'oppose à l'ontologie qui nous rend aveugles face au monde et à autrui, car « si nous cherchons les raisons, c'est parce que nous n'arrivons plus à voir »[716]. La question de l'ouverture rejoint donc celle du contact entre les êtres qui doit s'accomplir en dehors de la représentation puisqu' « à partir du moment où je me conçois comme négativité et le monde comme positivité, il n'y a plus d'interaction »[717]. Merleau-Ponty essaie ainsi de se débarrasser de ce rapport d'entendement entre les êtres et le monde. Il bascule donc vers le corps à partir duquel il

714. VI, p. 72 (en marge).
715. VI, p. 73.
716. VI, p. 74.
717. VI, p. 77.

faut retrouver une connaissance suffisamment capable de tenir notre ouverture au monde, basculement qui l'oblige à revoir pratiquement deux approches de la connaissance classique, celle de la négativité et celle de la dialectique.

Au fond, la critique de Merleau-Ponty se rapproche de celle déjà formulée à l'encontre de la conscience cartésienne où il affirme que la conscience entretient un rapport avec elle-même. Il nous semble que cette critique se tourne vers la philosophie de la négativité ou l'idée selon laquelle « le négatif est ce qui n'est pas »[718]. En tant que rapport d'entendement, le négatif affirmerait la dichotomie entre l'être et ce qu'il n'est pas. C'est une philosophie dans laquelle l'affrontement de cette séparation retomberait dans la philosophie de l'adversaire, ce qui s'opposerait à l'adversité. En réalité la question du négatif renvoie à celle du contact, de la vraie ouverture aux autres, au monde et à l'être, ouverture qui ne serait pas seulement celle de l'entendement. C'est donc une figure importante qui compose l'ensemble de la philosophie merleau-pontienne en quête du sens du monde en refusant le solipsisme de la conscience constituante[719]. « En un sens la pensée du négatif nous apporte ce que nous cherchions, termine notre recherche, elle met la philosophie au point mort. Nous disions qu'elle a besoin d'un contact avec l'être avant la réflexion, et qui la rende elle-même possible. »[720]

Dans une note de février 1960, intitulée « Problème du négatif et du concept Gradient », Merleau-Ponty se montre précis en affirmant que « le problème de la négativité, c'est le problème de la profondeur »[721]. Or, nous l'avons vu, la profondeur est la figure la plus importante à laquelle a recours le philosophe pour parler de l'être, de ce qui nous écarte et nous donne forme. En enlisant la négativité par la profondeur, Merleau-Ponty fait passer cette question, qui était traitée comme un problème de la réflexion, par le biais de l'épreuve du corps. En tant qu'êtres corporels, nous sommes traversés par cette profondeur qui tout à la fois anime nos mouvements et résiste à nos intentions. Étant donné que le corps incorpore les autres corps, la chair qui accomplit comme réversibilité la négativité porte nos schémas, de sorte qu'elle n'est pas une extériorité absolue mais s'avère indirectement constitutive de notre existence. Nos vies s'accomplissent au contact de cette négativité, voilà pourquoi nous l'éprouvons tout à la fois de manière individuelle et partagée. Cette profondeur à laquelle je me confronte atteint aussi autrui, raison pour laquelle, en m'ouvrant à cette négativité, je m'ouvre à

718. VI, p. 78.

719. « C'est pour la philosophie réflexive une difficulté inextricable de comprendre comment une conscience constituante peut en poser une autre qui soit son égale, et donc constituante aussi, – puisque aussitôt il faut que la première passe au rang de constituée. La difficulté tient à ce qu'elles sont l'une et l'autre conçues comme des actes centrifuges, des synthèses spirituelles, dont on ne voit pas comment elles pourraient refluer vers leur source. C'est au contraire, pour une philosophie du négatif, la définition même de l'*ipse* d'adhérer à une situation de fait ou de la soutenir comme-son lien avec l'Être. Ce dehors à la fois le confirme dans sa particularité, le rend visible comme être partiel au regard des autres, et, à la fois, le relie au tout de 1'Être. Ce qui était, pour la philosophie réflexive, pierre d'achoppement, devient, du point de vue de la négativité, principe d'une solution. Tout se ramène vraiment à penser rigoureusement le négatif. » (VI, pp. 88-89).

720. VI, p. 93.

721. VI, p. 285.

l'épreuve d'autrui. Nous partageons cette profondeur qui nous porte et nous écarte. Nous sommes co-originaires dans ce monde regorgeant de reliefs où chacun d'entre nous est confronté à la quête de sa propre configuration entremêlée à cette négativité qui nous précède, nous porte, nous éprouve, car « autrui est un relief comme j'en suis un, non existence verticale absolue »[722]. Chez Merleau-Ponty la reconfiguration de la pensée nous place dans une autre dimension de la spatialité, de sorte qu'elle sera toujours vécue comme ce champ où l'être et le monde se croisent en composant leurs chorégraphies.

La vie corporelle en contact avec la profondeur apprend les risques et les conséquences d'être chair et os. Cette sagesse charnelle est co-naissance, de sorte que « celui qui questionne n'est pas rien, il est, – c'est tout autre chose –, un être qui s'interroge ; ce qu'il a de négatif est porté par une infrastructure d'être, n'est donc pas un rien qui s'élimine du compte »[723]. L'effort d'une vraie philosophie du négatif aboutit à une intelligibilité éthique, car nous apprenons à percevoir l'imperceptible, à voir l'invisible, lire les signes, à faire parler le silence. Ainsi que le dit Merleau-Ponty dans ce beau passage de 1960 qui met en avant le silence de la perception,

> Il faut bien que la parole entre chez l'enfant comme silence, – perce jusqu'à lui à travers le silence et comme silence (*i. e.* comme chose. simplement perçue – différence du mot *Sinnvoll* et du mot-perçu) – Silence = absence de parole due. C'est ce négatif fécond qui est institué par la chair, par sa déhiscence – le négatif, le néant, c'est le dédoublé, les 2 feuillets du corps, le dedans et le dehors articulés l'un sur l'autre – Le néant c'est plutôt la différence des identiques.[724]

L'éthique devient alors l'expression de la chair, sa manière d'être et de se configurer, avant toute justification, sa propre sagesse, de sorte qu'elle n'a pas besoin de justification car son langage n'est pas celui de la signification. Il est comme le silence, qui fait fond à toute parole, à tout mot, à toute signification. Elle se place dans ce fond d'existence qui illumine toute réflexion possible. Elle est cette pré-réflexivité qui nous choisit et nous fait reconnaître, sans explication, l'injustice, la maltraitance, la négation fétichiste d'autrui en tant qu'être-objet. Nous savons par la chair ce qui fait mourir, souffrir, car notre chair comprend la violence d'un acte fétichiste qui nous réduit à un être-objet en écrasant les possibilités d'être. Cette sagesse se soulève contre les mythes totalitaires qui compriment toute prégnance de la chair. Elle est éthique dans sa dénonciation des fausses vérités, des faux engagements qui camouflent l'orgueil de l'Ego. Elle est aussi éthique dans la complicité du moment présent qui nous engage tous dans un rapport d'incorporation. Elle est éthique dans la responsabilité de l'expression qui lance un geste dans le visible en prenant le risque d'être ancré dans le tissu sensible qui nous engendre et nous incorpore. « ils m'aliènent et je les incorpore. Je vois par les yeux d'autrui - le monde »[725]. En outre, l'éthique de la chair n'est pas seulement négative, ou bien une résistance à quiconque, elle est également prospective, animante,

722. VI, p. 317.
723. VI, p. 160.
724. VI, p. 317.
725. Natu, p. 346.

car la perception est aussi érotique. La sagesse de la chair est amour. La perception est un mode de désir, un aller dépourvu de soi et gratuitement auprès d'autrui. Un faire ce qu'il faut. L'amour au sens radical de générosité, de geste de sauvetage anonyme et non d'amour de l'Ego.

L'éthique s'accomplit donc en tant que loi de la chair. Elle est ce mouvement de la chair vers l'intouchable, l'invisible, l'innommable.

> L'intouchable, ce n'est pas un touchable en fait inaccessible, – l'inconscient, ce n'est pas une représentation en fait inaccessible. Le négatif ici n'est pas un *positif qui est ailleurs* (un transcendant) – C'est un vrai négatif, *i. e.* une *Unverborgenheit* de la *Verborgenheit,* une *Urpräsentation* du *Nichturpräsentierbar,* autrement dit un originaire de *l'ailleurs,* un *Selbst* qui est un Autre, un Creux – Donc aucun sens à dire : la jonction touchant-touché se fait par la Pensée ou Conscience : la Pensée ou Conscience est *Offenheit* d'une corporéité à... Monde ou Être.[726]

Cette ouverture nous place dans une antériorité morale, ce qui fait comprendre la morale depuis ce rapport corporel et la voir avec ses négativités. Nous pourrions même dire que le sens éthique de cette ouverture est a-moral si nous comprenions le moral comme des valeurs constituées par la représentation du monde, ce recul n'est pas une mise en avant de l'immoral ni un éloge de l'immoralisme, mais constitue la seule manière de ne pas assumer la morale comme un mythe, comme une valeur en elle-même, comme un en soi. Ce recul nous permet de comprendre les enjeux de l'existence et les structures sont en fait l'épreuve effective du monde et du rapport aux autres.

Cette ontologie brute illumine alors le sens éthique sans le convertir en absolu car c'est elle qui restitue l'émergence de la vie non comme une représentation mais comme co-naissance. Comme l'a affirmé Merleau-Ponty, « ce que je veux faire, c'est restituer le monde comme sens d'Être absolument différent du « représenté », à savoir comme l'Être vertical qu'aucune des « représentations » n'épuise et que toutes « atteignent », l'Être sauvage »[727].

L'éthique fait état du rapport entre les êtres, de sorte qu'elle est plutôt la parole de la chair qu'une action déterminée. Elle institue une manière de vivre depuis notre ouverture aux autres, au monde. C'est aussi elle qui nous conduit lors des moments marqués par l'adversité. Ce prisme éthique est loin de celui de la morale historique qui cherche à comprendre les adversaires pour les vaincre. A l'inverse, en contact avec l'adversité, elle est animée par une sagesse capable de rendre compte de la complexité de la vie et aussi bien d'annoncer la vie que de dénoncer ses menaces puisque « c'est un corps qui produit la prégnance et qui se met à percevoir quand les actions du monde l'atteignent. Il n'y a pas de descente d'une âme dans un corps, mais plutôt émergence d'une vie dans son berceau, vision suscitée »[728].

---

726. VI, p. 308.
727. VI, p. 301.
728. Natu, p. 280.

Or, si le corps figure nos vies en tant qu'êtres humains, l'humanité est un chemin que seule la culture de notre ouverture corporelle rend possible. La non réduction de notre être à être un objet s'avère fondamentale pour s'ériger en un cheminement éthique comme expression de la chair. Cela prouve notre capacité à saisir parmi nous la vision de l'invisible, à éprouver notre perception de l'inaperçu et à faire parler le silence qui entoure notre langage. L'éthique s'impose comme cette logique existentielle au-delà de toute preuve puisqu'elle nous invite à la confiance. L'expérience de la chair est dépourvue du soi et du rapport en-soi et pour-soi, ce qui nous incite à solliciter d'autres repères pour organiser notre tissu social et politique. On dirait que le moteur de la vie sociale passe par une sorte de cohésion de ce tissu de sorte qu'il faut favoriser les plateaux qui affirment que la vie s'accomplit en tant que lien, que nœud tissé entre les êtres. Il faut repenser notre organisation sociale par le biais de cette configuration entremêlée aux autres et au monde et, évidemment, traversée par l'adversité qui nous frappe.

La créativité endosse un rôle majeur dans la construction du tissu social, au sens où elle peut nous rendre visible cet invisible dont nous sommes traversés et par là, nous amener à de nouvelles manières de vivre ensemble. Nous avons vu que perception et imaginaire s'entremêlent au contact du réel et que tout travail de la peinture consiste à mettre en évidence la chair du monde comme la vérité qui n'est conçue que comme co-existence et par conséquent, inter-structurante, en dehors d'être interdépendante. Les schémas empiètent les uns sur les autres en composant un seul tissu social qui porte les tensions et contradictions de ce schéma amplifié que l'on appelle humanité. Les conséquences politiques et sociales d'une société où les corps sont invisibilisés au profit des analyses issues de l'ontologie de l'objet, consistent en la reproduction de la violence comme rupture à l'adhésion spontanée d'un corps à l'autre, politique de survol qui remplace la foi perceptive par l'analyse des données vidées de vie dont les conséquences sont une sorte d'aveuglement collectif, comme celui décrit par José Saramago dans *L'aveuglement*.

Conclusion

« La vraie morale se moque de la morale[729] »

Afin de comprendre ce que nous appelons l'éthique indirecte chez Merleau-Ponty, il a fallu reprendre l'idée fondatrice de la perception comme une intelligibilité qui réhabilite l'épreuve corporelle dans ce que nous avons nommé connaissance. Cette logique perceptive fait donc glisser l'ontologie d'un terrain purement épistémologique à celui du corps à corps où les libertés empiètent. Cela veut dire que nous éprouvons l'être par notre épreuve corporelle en étant mêlés aussi bien au monde qu'aux autres, et ce pas seulement par le biais d'une activité purement intellectuelle. Il fallait réhabiliter ce contact sensible avec le monde dans lequel le regard pourrait être compris comme une opération du corps. Ainsi que la « la vraie philosophie est de rapprendre à voir le monde », l'éthique passe par un exercice du regard qui s'ouvre au mystère du monde, à l'être entre nous. Notre proposition entremêle l'ontologie à l'éthique à travers une philosophie de la perception entendue comme compréhension du lien des êtres.

Pour démontrer notre hypothèse selon laquelle la perception s'accomplit indirectement comme une éthique, nous avons suivi le parcours merleau-pontien que nous a permis de descendre jusqu'à l'identité fondamentale d'une société, car « pour connaître et juger une société, il faut arriver à sa substance profonde, au lien humain dont elle est faite et qui dépend des rapports juridiques sans doute, mais aussi des formes du travail, de la manière d'aimer, de vivre et de mourir »[730]. C'est en ce sens qu'une interrogation sur ce qui peut nous enliser et, par ailleurs, nourrir nos liens humains, donne des conséquences éthiques à une philosophie de la perception, car « nous sommes intéressés à un monde dont nous n'avons pas la clef, également incapables de demeurer en nous-mêmes et dans les choses, renvoyés d'elles à nous et de nous à elles »[731]. Le philosophe de la perception cherche ce nœud qui supporte une vraie relation entre les êtres sans rompre avec l'être intrinsèque entre nous. Afin d'éviter une disjonction entre les êtres au profit d'une pensée extérieure à notre épreuve du monde, il a fallu envisager une vraie refonte de l'entendement.

729. HT, p. 8.
730. HT, p. 186.
731. S, p. 251.

Trois figures ontologiques ont structuré notre tentative de comprendre l'éthique à travers le lien que nous tient ensemble : la profondeur, puis l'adversité, et la foi perceptive ; sans oublier, de manière plus transversale, une discrète figure de l'amour suscitée par la dimension désirante de l'acte perceptif. Moins manifeste que les trois autres figures, celle-ci nous ouvre au monde et à autrui en apportant une tension supplémentaire, le désir induisant un intérêt plus profond envers autrui qu'un simple contact.

L'entendement apprend l'essence de ceci ou de cela à travers une méthode de purification de l'être qui remet le monde en question par un doute méthodologique cherchant le fondement de ce qui constitue les choses. Il faut trouver l'être constituant qui résiste à ce doute qui divise les êtres, trouver ce qui demeure irréductible à une interrogation totalisante. Or, il s'agit là, selon Merleau-Ponty, du mouvement propre à l'ontologie de l'objet, qu'il nomme pensée de survol. Dans ce projet ontologique, « le monde extérieur sera tout entier actuel : il n'y a pas de place pour une différence entre les êtres actuels et les êtres possibles, ni pour une rémanence du passé ou une anticipation de l'avenir »[732]. Pour discerner ce qui nous tient ensemble, Merleau-Ponty recherche non pas une fusion mais ce que nous différencie vraiment au-delà de la fragmentation méthodologique opérée par la pensée de survol. Pour retrouver l'opération perceptive comme un geste capable de nous rendre la vérité du monde, nous avons suivi les enjeux de la peinture, car comme affirmait le philosophe, « tout y est »[733].

La critique de Merleau-Ponty envers cette intelligibilité réside dans le fait qu'elle opère « une épuration du contact immédiat que nous avons avec l'Être, de manière à discerner ce qui est solide, ce qui résiste à l'entendement ».[734] Cette pureté épistémologique se prolonge en pureté morale, si bien que la compréhension du tissu social devient elle-même une interprétation pure de ce qui demeure intouchable.

Comme l'affirmait Merleau-Ponty dans *Humanisme et Terreur*, « les problèmes de la politique viennent de ce fait que nous sommes tous sujets et que cependant nous voyons et traitons autrui comme objet. La coexistence des hommes paraît vouée à l'échec »[735]. En faisant passer l'ontologie à l'épreuve du corps, Merleau-Ponty l'articule à la façon dont nous sommes ensemble. Et cela dépasse le cadre d'un rapport d'homme à homme en incluant dans ce processus esthésiologique tout ce qui nous enveloppe, aussi bien les êtres vivants que non-vivants. Or, si l'ontologie accessible par la visée perceptive est celle qui touche notre façon d'être ensemble et s'il y a une éthique entremêlée à cette ontologie, cela veut dire qu'elle assume les conséquences ultimes

732. Natu, p. 170.
733. *Entretiens*, *op. cit.*, p. 123.
734. Natu, p. 170.
735. HT, p. 285.

d'un être environnemental, de sorte que cette éthique est aussi une éthique environnementale.

Au fond, pour Merleau-Ponty, la philosophie du « je pense » sera toujours un rapport de la conscience avec elle-même, où l'être ne croise jamais les êtres humains ni les choses du monde, car nous sommes dans un rapport aveugle où il n'existe plus d'espace entre nous pour que nous puissions surgir comme différence. Cela entraîne une morale elle-même aveugle. Descartes est l'un des philosophes qui composent le scénario dans lequel une nouvelle intelligibilité voit le jour chez Merleau-Ponty. Sans épurer notre contact avec l'être, où un rapport vraisemblable peut être établi entre les êtres, le philosophe de la perception envisage de tenir la tension du rapport entre les corps au-delà de la dichotomie classique sujet-objet. C'est ainsi qu'apparaît la critique envers Descartes et son ontologie de l'objet, qui « épure » l'être de tout lien humain, sous prétexte d'un contact conscient entre sujet et objet, et qui finit en générant aussi une épuration du social composé par des individus conscients. Afin qu'une relation soit établie en dehors d'un rapport sujet-objet, une proximité et une séparation sont nécessaires entre les êtres, de sorte qu'une ouverture de l'un à l'autre soit possible par le biais d'une différenciation d'où une égalité relationnelle est rétablie.

En ce sens, le projet du primat de la perception n'est pas seulement phénoménologique, mais également ontologique, puisque la perception supporte une double relation, celle du corps et de l'âme, celle existant entre l'être et le monde. Nous voulons dire par là que la vocation de la perception est d'établir une vraie communication entre les êtres distincts, tout en maintenant la tension de cette rencontre, car, comme le disait Merleau-Ponty à propos de Montaigne, « la conscience de Montaigne n'est pas d'emblée esprit, elle est liée en même temps que libre, et, dans un seul acte ambigu, elle s'ouvre à des objets extérieurs, et s'éprouve étrangère à eux. Il ne connaît pas ce lieu de repos, cette possession de soi, qui sera l'entendement cartésien »[736]. Or, si dans une ontologie de l'objet la méthodologie consiste en la fragmentation du monde posé par un « Je pense », l'intelligibilité perceptive se réalise, pour sa part, à travers le corps mêlé au monde. Elle exige donc une méthode qui l'implique, de sorte que cette ontologie à rebours puisse animer le système corporel à interroger le monde autrement que le sujet qui cherche l'essence du monde. C'est ainsi que dès les premiers écrits de Merleau-Ponty la perception saisit le sens du monde en dehors du canon de la représentation figurée par une philosophie du « je pense ».

Les textes qui portent sur la peinture nous introduisent dans cette philosophie de la vision se dépliant indirectement comme ontologie. Étant donné la multitude des aspects qui composent une scène, comme une nature morte par exemple, ou simplement le blanc d'un drap qui ressort d'un contexte coloré, cet être opaque du monde appelle le corps à voir cette composition sensible, ou bien ce qui s'éveille devant les yeux du

736. S, p. 251.

peintre pour lui apparaître comme une image. Cézanne fait attention à ce qui compose son tableau en regardant ce qui est entre les éléments visuels. Au contraire de la méthode entamée par l'ontologie classique comme un doute censé être vrai, le doute de Cézanne est l'appel d'un être mêlé au monde, de celui qui « s'apprête à savoir (…), qui marque la place de la vérité qui n'est pas dans la *lutte*, mais dans la co-présence (…) »[737]. C'est un doute qui évoque la co-présence, non simplement dans le monde, mais à l'intérieur de cet être qui les unie. C'est ainsi une co-présence dans une sorte d'absence commune, une rencontre enveloppée par cette profondeur qui leur échappe.

« Qu'est-ce que je vois ? », demandait Cézanne au monde. Il interroge par le biais de la vision le monde qui est en train de se composer, car l'essence ne se donne plus comme un centre, ni seulement à une pensée. L'être mêlé au monde est ce qui fait que l'essence est elle aussi une composition entre les choses, une institution qui configure les rayons de l'être sensible en se retirant de la scène, raison pour laquelle voir est une praxis gnoséologique, car voir est connaître ce qui s'apprête à être. Cependant, cet acte n'est pas une activité spontanée, car, pour qu'une activité de connaissance soit concrétisée, il convient de saisir le sens d'être du monde, il faut qu'il existe un vrai travail de la perception pour trouver le sens du monde, de sorte que la vision soit un affaire ontologique. Cela veut dire que la vision saisit par le sensible ce qui n'est pas du sensible, mais le tient comme cohésion, comme sens. Cézanne est celui qui comprend ce lien, qui se rend compte que sa peinture est une expression de la vérité du monde. La peinture parle donc tout à la fois de notre implication dans le monde et dans l'être, elle s'organise comme une logique qui tient ensemble la tension de la coexistence figurative du monde sensible et la signification de ce qui est, mais sans pour autant s'exclure du monde ; au contraire, l'être du peintre se forme « dans ce soi ambigu, offert à tout, et qu'il n'a jamais fini d'explorer, peut-être trouve-t-il finalement le lieu de toutes les obscurités, le mystère de tous les mystères, et quelque chose comme une vérité dernière »[738].

L'aveu de Cézanne qui ouvre *L'Œil et l'Esprit* affirme que la peinture s'accomplit comme une approche ontologique : « ce que j'essaie de vous traduire est plus mystérieux, s'enchevêtre aux racines mêmes de l'être, à la source impalpable des sensations »[739]. La peinture parle donc de la vérité assurée par une ontologie indirecte où être est co-être, ou bien être avec. Dans la peinture moderne, ce mouvement consistant à voir le monde se transfigure en une action artistique pour saisir la profondeur dans la platitude du tableau. Or, la profondeur est bien une figure privilégiée de l'ontologie sauvage de Merleau-Ponty. L'effort du peintre de saisir la profondeur fait écho à celui du philosophe qui cherche à comprendre le sens d'être du monde. En effet, c'est un recours ontologique qui nous livre la vérité du monde et tient la tension entre une vraie

737. IP, p. 205.
738. S, p. 251.
739. OE, p. 6. Épigraphe.

coexistence et un sens de la vérité. Tension que la philosophie classique est censée dépasser par une reconstruction de la pensée pure. On voit le même mouvement dans la peinture classique, qui reconstruit la profondeur par le biais géométrique. Ainsi, comme Cézanne cherche à voir les reliefs d'un monde qui ne se réduit jamais aux paramètres de la géométrie, Merleau-Ponty envisage de montrer que la tâche de la philosophie est elle aussi liée à une vision libérée de la pensée. La peinture moderne cherche le monde dans son origine et en cela se sépare de la peinture classique, dont la géométrie est comprise comme une technique de la représentation, car elle souligne le point de vue de préférence au débordement de la chose. En d'autres termes, dans le mouvement pictural classique, les choses ne saignent pas, ne se saluent pas, ne débordent pas, n'empiètent plus les unes sur les autres, car le tout est saisi à travers le point de fuite précis qui joint tout et organise les tensions du tableau. L'artiste est un sujet qui maîtrise la technique de la représentation, ce qui fait de l'expérience artistique une épreuve solitaire.

La solitude de celui qui va mourir seul et est dépourvu de tout lien doit se transformer en création pour qu'il soit éternel dans le monde de l'histoire de l'art. Il s'agit là d'un point névralgique de discordance entre Merleau-Ponty et Malraux, car, selon le philosophe de la perception, la vie, notamment humaine, se constitue jusqu'au bout comme un nœud lorsqu'on l'éprouve en tant que corps. La peinture classique organise ce monde au moyen d'une technique de pureté du champ visuel en ne percevant pas l'être de ce champ dans lequel se déroule la vie corporelle. Cette technique crée des tableaux au prix d'un oubli de l'épreuve perceptive du monde. C'est donc la peinture moderne qui effacera cet isolement des êtres en cherchant ce qui les tient ensemble et en comptant sur le commerce entre la vision et le monde.

L'invisible n'est plus la pensée comme l'inverse du sensible, du visible. L'être merleau-pontien échappe au plan de la pureté intellectuelle en se mêlant au monde, il faut donc qu'il existe une autre capacité de le saisir au-delà de la *Reinigung* de la conscience. Cette torsion ontologique en entraîne d'autres comme par un effet de cascade, puisque l'être est mêlé au sensible, c'est-à-dire que le champ phénoménologique prend des reliefs, des contours ontologiques, ce qui engage l'épreuve perceptive non plus comme une simple opération sensorielle, mais aussi comme intelligibilité. Cette hypothèse oblige Merleau-Ponty à discuter avec la psychologie, qui considère la perception comme une conduite engagée dans une appréhension du monde par une instance psychique. Comme la perception évoque le corps, il aura fallu comprendre le fonctionnement du corps pour comprendre sa propre façon d'être. Or, étant donné que l'ontologie est celle d'un être entre les êtres, celle qui appelle à un co-être au sens où l'être se constitue en tant que composition d'une multitude de signes, l'effort intellectuel consiste à capter ce sens qui différencie les signes et pourtant se tient comme co-originaire, comme co-existant. Cela ouvre l'accès à la chose à travers ce qui se produit entre les êtres, par cette sorte d'absence qui nous

ouvre à la compréhension et sans laquelle une fusion des êtres serait la norme. On voit qu'émerge de l'ontologie une autre conduite que celle de l'intentionnalité pure d'un sujet vers le monde. Merleau-Ponty ajoute une tension dans le mouvement intentionnel, celui d'être ensemble et pourtant dissemblable.

La perception comme fondatrice de notre ouverture au monde et en tant que co-originaire à l'être du monde, au sens d'être du monde, impacte le corps comme un ensemble, si bien que sa trace est partout. Cette configuration s'accomplit donc comme une circularité qui enveloppe les gestes corporels, du moindre mouvement à la réflexion plus complexe. On ne renonce pas à notre corps pour parler, dessiner, enquêter, construire, philosopher. Nous pouvons donc parler de la perception comme d'une archi-intelligibilité. Cela justifie le fait que Merleau-Ponty, en refondant l'entendement, engage une « circularité de la recherche »[740] qui en vient à réformer aussi les notions d'être humain, de langage, d'histoire, de vérité. Ainsi, connaître quelqu'un ou quelque chose passe désormais par cette voie perceptive où l'existence est une double épreuve, celle de l'écart entre les êtres et du lien d'un bout à l'autre de l'existence. De sorte que ce que nous connaissons se lie à la façon dont nous comprenons un sens, ou bien à la capacité humaine à apprendre ce qui forme la chose. Si, d'un côté, l'être comme écart rend le monde inépuisable par la différentiation des êtres, de l'autre, la perception comprend cet écart par cette compossibilité du sensible qui tient la singularité d'un être unique – par exemple, le blanc que Cézanne cherchait à voir.

Le travail du peintre pour accomplir ce que nous appelons son œuvre le singularise. Cet effort consiste en la naissance d'une unicité dans l'ensemble générique du tissu sensible, mais aussi de l'histoire, ou de la culture. L'idée de l'être unique entame une théorie de la subjectivité chez Merleau-Ponty, qui est mise en place par le biais de l'expression, ou bien de la philosophie de la perception. La perception joue avec la double jointure de l'être, celle qui nous rapproche et celle qui nous distancie, puisque percevoir est à la fois percevoir ce que le monde dispose devant nous, mais aussi être le seul à accomplir cette action, de sorte que nous parlons d'un acte double qui est strictement personnel et pourtant anonyme.

L'être unique comme puissance d'être opère une sorte de condensation ontologique qui génère un éveil originel dans la chaîne du sens déjà institué. L'acte de peindre, mais aussi tous les actes qui font appel à notre singularité, telles la parole, l'écriture, émergent comme cette rétraction et expansion de l'être, cette trace qui concentre l'indétermination du monde et ouvre de nouveaux signes dans ce monde. Or, l'individualisation est comprise comme un éveil dans la chair, comme un acte originel qui, malgré la ressemblance avec tous les êtres, tient son propre style, sa façon d'être. L'émergence de la singularité n'est nulle part chez Merleau-Ponty une action du sujet conscient et libre qui, en partant de sa négativité, de ce qu'il n'est pas, assume ce qu'il

740. VI, p. 218.

est au fur et à mesure que ses actions prennent sens dans l'histoire. Merleau-Ponty opère dans une autre dynamique que celle de l'être et du néant, il nous explicite ainsi son intuition philosophique :

> Décrire la naissance comme le réveil ou comme l'*éveil* : sur un fond informe se détache celui qui commence ou recommence. Et certes il ne *provient* pas de ce fond. L'acte par lequel il se rassemble et se relie au monde n'*émane* pas de ce fond. Et cependant il y a une vigilance du corps qui fait qu'il est capable de susciter ou de ressusciter l'être total. [741]

La dynamique de la philosophie de la perception est celle qui se produit dans la différentiation des êtres, elle ne coupe pas le lien avec ce fond sensible où les choses sont, mais elle ne les fusionne pas non plus. La vraie perception est un savoir capable de témoigner de la naissance d'un signe plutôt que de la constitution d'une essence. Le regard comme acte perceptif et non acte de la conscience se tourne vers l'origine des choses, ce qui nous permet d'affirmer que la peinture célèbre une double naissance, celle du monde et celle du peintre. Étant donné que ce geste d'appréhension de l'origine des choses n'est pas possible sans une approche ontologique, la peinture nous dévoile aussi une approche de la vérité. Ce mouvement perceptif qui accède à la vérité se réalise par la « vigilance du corps », de sorte qu'être témoin de la naissance du sens du monde engage notre propre naissance. Par le corps, notamment compris comme schéma corporel, l'approche ontologique du monde n'est pas un travail purement intellectuel, elle est trempée dans l'existence.

Si la profondeur anime le débat ontologique dans les textes picturaux comme une friction entre l'être et chair, si bien que « ma participation à un Être sans restriction »[742] est limitée, elle nous pousse à comprendre autrement les lignes qu'à travers le point de vue du sujet en reconfigurant notre manière d'être humain. Ce concept trouve sa place dans l'effort pour décrire l'être humain par l'effacement des frontières qui, selon Merleau-Ponty, ont perduré tout au long de l'histoire de la philosophie jusqu'à Freud. Ainsi, si dans un premier temps de notre travail nous avons parlé de la peinture pour reconstruire l'ontologie indirecte de Merleau-Ponty, dans un deuxième temps, nous voyons l'implication de cette ontologie dans l'ensemble de l'existence, de sorte qu'un humanisme puisse animer cette éthique. En effet, ce que Merleau-Ponty constate est qu'il existe une approche publique du sens, dans la mesure où comprendre quelque chose dépasse le cadre de la pensée purement subjective et prend sa forme dans un contexte où les êtres sont semblablement liés. L'ontologie porte bien un sens de l'être en commun, ou bien le sens tient, même si ce n'est que d'une façon diacritique, la façon d'être ensemble.

Merleau-Ponty souligne, par exemple, que ce que nous comprenions comme démocratie parlementaire présuppose déjà une certaine ontologie dans la mesure où « elle est née de, je dirais très en gros, de la philosophie de l'entendement : les hommes

741. MSME, p. 204.
742. OE, p. 34.

sont chacun *un* entendement, les hommes sont des sujets raisonnables qui sont, en principe, dans des relations d'harmonie. Un sujet raisonnable est toujours d'accord avec un autre sujet raisonnable »[743]. Par conséquent, une nouvelle approche de l'entendement peut engendrer une nouvelle compréhension du social ; une nouvelle ontologie peut susciter une philosophie politique apte à mieux intégrer le sens et les enjeux de l'être ensemble.

Si une éthique est présente chez Merleau-Ponty, elle s'articule à l'ontologie et, comme nous le signale Jean-Luc Nancy, si dans « un sens, Levinas témoigne de manière exemplaire pour cette problématique »[744] qui interroge l'ontologie pour retrouver l'autre comme transcendance, « ce qu'il [Levinas] entend comme 'autrement qu'être', il s'agit de l'entendre comme 'le plus propre de l'être', précisément parce qu'il s'agit de penser l'être-avec plutôt que l'opposition de l'autre à l'être »[745]. Chez le philosophe de la perception, l'être se mêle aux êtres, ce qui fait de la connaissance une sagesse ouverte à ce mélange, de telle manière que l'homme qui se connaît se comprend entre et avec les autres.

La profondeur comme figure de l'être est celle qui, depuis la différentiation des êtres, convoque à la compossibilité à travers le regard. Dans un second temps, la figure de l'adversité émerge comme ce qui déstabilise les frontières entre nous, en nous appelant à repenser notre situation commune où les libertés se chevauchent, et où les corps ne suivent pas une morale pure issue d'un être lui-même pur, plat et sans relief.

L'adversité anonyme ébranle toute situation humaine maîtrisée d'un bout à l'autre, pour la reprendre en tant que tension permanente entre liberté et détermination au sein du conflit des libertés qui enjambent les unes sur les autres. L'adversité joue sur l'opposition à l'harmonie et sur la séparation de l'un contre l'autre que comporte l'idée d'adversaire. L'adversité préfigure à l'assemblage d'un tissu social et nous repose la question de la violence comme une situation plus pérenne qu'occasionnelle. Or, si l'entre-nous est bel et bien l'être qui occupe ce lieu, il nous reste à comprendre comment la violence éclôt entre nous lorsque quelque chose d'autre que l'être fait médiation entre les êtres.

Cela signifie que la violence s'impose lorsque quelque chose fait barrage à la puissance d'être, au développement de l'existence, où nous demeurons restreints à être objets, sans chair ni profondeur. La violence n'est pas le conflit ; elle peut même à sa manière effacer le conflit, ne le supportant pas, car elle opère en diluant la profondeur qui nous hante et nous différencie pour s'établir à travers une morale qui remplace l'être. En ayant pris la place de ce qui rend les choses *ultra-choses,* la violence se pratique comme *ultra-violence*. C'est pourquoi l'ontologie sauvage dont parle Merleau-

743. *Entretiens*, *op. cit.*, p. 196.
744. Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, *op. cit.*, p. 52.
745. *Ibid.*

Ponty s'oppose aux préjugés qui effacent l'indétermination de nos rapports et se posent comme gardiens de la morale.

L'adversité est « ce qui s'oppose en effet à la réalisation (...), de l'harmonie, de l'accord avec soi-même et avec autrui, mais ce qui s'y oppose sans être un adversaire que l'on puisse précisément nommer »[746]. Merleau-Ponty souligne ainsi deux aspects de l'adversité. Nous sommes d'emblée pris dans une tension où l'harmonie est un effort et non un point de départ, et dans une situation commune qui nous engendre et nous dépasse. Il y a une latéralité dans le rapport à autrui, si bien qu'il n'est pas un adversaire, un opposant, mais émerge avec moi dans l'indétermination d'un monde commun. Cela pose des contraintes à notre liberté en nous obligeant à assumer une état de commerce entre notre situation et ce que nous pouvons faire de cet état. La situation humaine est donc une tension entre ce que nous ne maîtrisons pas et ce que nous pouvons effectivement faire. L'adversité dont parle Merleau-Ponty n'est pas un hasard, ni une négation des violences socio-historiques de fait dont beaucoup d'entre nous sont victimes. « La notion d'adversité est tout à fait corrélative de celle d'une activité qui n'a pas de garant et de modèle supérieur auquel elle puisse se référer. »[747] Elle nous pousse plus loin qu'une idée de collectivité ou de coexistence affirmées par une liberté individuelle. Merleau-Ponty cherche à mieux comprendre ce qui unit cette collectivité tissée d'expériences charnelles impliquant d'autres dimensions que la seule connaissance, dans la parole, la sexualité, la vulnérabilité.

> La conférence de Mexico sur *Autrui* recherchant, contre le pessimisme sartrien, ce qui fonde la coexistence effective entre moi et autrui, débouche sur trois phénomènes secrètement équivalents : le désir, l'empiétement, et l'expression. Ceux-ci soulignent que la situation « commune » n'est pas une structure préétablie garantissant l'avenir de la relation, mais une communauté aussi vivante et fragile que peuvent l'être, précisément, ces phénomènes eux-mêmes. Une communauté bientôt désignée par la *chair*.[748]

Le corps se comprend par son ouverture aux êtres qui est irréductible à une réflexion pure. Ainsi, l'expression du corps est la réflexion depuis ce nœud de sorte qu'il s'apprend comme membre de cette communauté vivante qu'est la chair.

L'effort de Merleau-Ponty consiste donc à « retrouver le corps opérant et actuel, celui qui n'est pas un morceau d'espace, un faisceau de fonctions, qui est un entrelacs de vision et mouvement »[749]. L'ontologie implique la chair et cette dernière une ontologie, selon une dynamique sans laquelle la vie commune risque de s'appauvrir comme un rassemblement d'êtres qui ne se touchent pas. Pour que cette dynamique propre du rapport entre être et chair s'accomplisse, il faut qu'une tension s'y installe comme un double support capable de tenir ce que Merleau-Ponty appelle

---

746. *Entretiens*, *op. cit.*, p. 62.

747. « L'homme peut-il trouver son accomplissement dans l'adversité ? » In Emmanuel de Saint Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, *op. cit.* p. 118.

748. *Op. cit.*, p. 66.

749. OE, p. 12.

« hyperdialectique », celle-ci étant comprise comme « une pensée qui (...) est capable de vérité, parce qu'elle envisage sans restriction la pluralité des rapports et ce qu'on a appelé l'ambiguïté »[750].

Ainsi, le passage de la perception naturelle à une intelligibilité consiste en ce que la perception accède à une vérité, elle est capable de saisir ce qui se configure comme un signe dans sa différenciation. Le corps participe aux enjeux du visible et de l'invisible, il est tout à la fois signe et créateur de nouveaux signes, si l'on veut dire comme Merleau-Ponty qu'il est « institué et instituant, mais inséparablement, et non sujet constituant »[751]. Ce qui fait que cette ontologie affecte aussi bien la vie personnelle que collective, puisque la perception n'est pas « la vie personnelle considérée comme vie d'une conscience ; *i.e*. une présence au tout pour laquelle autrui est négation vide »[752]. Comme le soulignent les conférences de Mexico, « l'expression est la solution même du problème que nous étudions, puisqu'elle est transcendance, passage de moi en autrui. Il n'y a pas d'alternative ou moi ou autrui quand on fait projets communs et situation commune (…) l'expression est éminemment constitutive de telles situations communes »[753].

Ce système archi-intellectuel de la perception prend dans le langage une forme diacritique où « chaque signe n'a d'autre valeur que de la différencier des autres, et des différences apparaissent pour le spectateur ou sont utilisées par le sujet parlant qui ne sont pas définies par les termes entre lesquels elles ont lieu, mais qui au contraire les définissent »[754]. En constatant la différenciation entre les êtres, nous comprenons l'origine précaire de ce qui tient ensemble les choses. La configuration de son essence est donc co-figure, de sorte que l'être, qui tient les êtres, est lui aussi tenu par les êtres, car il n'est qu'indirect. « L'indirect comme *constitutif* de l'expression »[755]. L'être s'exprime par la palette des couleurs, de la lumière, de la texture du monde sensible. Il a besoin du monde sensible pour s'appuyer et se faire connaître, tout comme ce sensible qui se configure par ce qui l'écarte a besoin de l'être. Il existe donc une double stabilisation, le rapport entre l'être et le monde est celui d'un support mutuel, dans une co-existence impliquée.

Si l'être préserve les êtres de l'objectivation, et apporte au monde une indétermination qui nous enveloppe dans une situation commune, la perception parvient à s'instituer comme une méthode ontologique capable d'envisager l'être sans l'enfermer dans le prisme de la conscience. Au fond, la perception capte le mystère du monde, son profond inachèvement sans lequel les êtres sont pris dans une spirale de violence et de

750. VI, p. 127.
751. IP, p. 45.
752. IP, p. 43.
753. Mexico II [164] (15) in Emmanuel de Saint Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, *op. cit*., p. 66.
754. MSME, pp. 203-204.
755. MSME, p. 205.

terreur. La perception est donc perception du mystère qui s'enchevêtre entre les êtres et rend le monde dynamique et vivant. Ainsi, si l'ontologie a une portée éthique en préservant la transcendance entre les êtres, la perception devient la voie par laquelle une sagesse propre à la chair s'accomplit.

L'ontologie s'accomplit indirectement comme éthique, chez Merleau-Ponty, en ouvrant la chair à l'inachèvement du monde tout en limitant la fusion des êtres. En outre, pour que l'être soit assimilé, la perception doit s'ouvrir à ce qui se joue entre les êtres, car l'être invite la chair à voir sa forme parmi les êtres ; or, la voie indirecte de l'être sollicite une attention fine pour chaque être, de manière à discerner sa propre figuration, sa façon unique d'apparaître.

En ce sens, sa conduite éthique entremêle une double voie : celle du co-naître et de la co-passion. L'éthique en tant que co-naissance est celle qui comprend depuis l'être que la seule façon d'être est d'être entre les êtres, et de co-exister, car l'essence de l'être comme entre-êtres est co-participative. Cette intelligibilité qui nous fait naître dans l'être, est le lien des êtres, de sorte que le « je » re-naît dans un être qui est entre les êtres ainsi que connaître est en effet, co-naître. Cette voie du co-naître s'avère éthique ; en tenant cette dialectique entre être et monde, connaître est naître « avec » et « entre » le monde, avec les autres dans le monde. Nous comprenons ce qui nous lie, et en comprenant ce lien nous nous faisons aussi lien en vivant ce qui constitue l'humanité

En comprenant l'être du monde, nous adhérons à ce qui nous dépasse, ce qui nous provoque dans notre puissance d'être. Nous nous configurons à travers un effort d'unité au sein de la chair, nous nous éveillons depuis le sens du monde, non comme un être sorti du néant pour être, mais comme naissance d'un avenir possible, « institution d'un avenir »[756]. Et l'éthique prend sa forme dans le fond de l'existence comme une manière d'être chair qui porte attention aux êtres. La chair travaillée par l'indétermination de l'être n'est pas indifférente à la configuration des êtres. L'éthique n'est pas le but de l'existence, tout comme la perception, mais son architecture, anime un archi-engagement dans la vie comme si la seule façon de vivre était de vivre éthiquement, comme « [une] intention sans sujet : vivre »[757].

L'éthique émerge donc de ce dégagement de la subjectivité constituée qui nous remet en contact avec autrui à travers l'être qui nous hante. En ce sens, « autrui est un relief comme j'en suis un, non-existence verticale absolue »[758]. Le « Je vois autrui » est une ouverture à autrui, car « c'est cet *écart-là* d'abord qui est le sens perceptif »[759]. On perçoit depuis la profondeur la compossibilité d'autrui, de ses efforts pour tenir face à

---

756. « Naissance [n'est pas acte] de constitution mais d'un avenir. Réciproquement l'institution réside dans le même genre d'Être que la naissance et n'est pas plus qu'elle un acte : il y aura plus tard des institutions décisoires ou contrats, mais ils sont à comprendre à partir de la naissance et non l'inverse. » (IP, pp. 49-50).

757. IP, p. 45.

758. VI, pp. 222-223.

759. VI, p. 250.

l'adversité, pour s'instituer depuis l'indétermination du monde, dans son effort d'être. L'action éthique fait attention à ce qui tient autrui car elle consiste à ouvrir notre corps au mystère par lequel le monde naît, elle s'accompli dans une perception de l'imperceptible. On s'ouvre, par l'imperceptible, à la naissance d'autrui, de sorte que naître n'est pas l'action de celui qui se bat contre le néant, mais un soulèvement dans le monde comme potentialité d'être autrement, la surrection d'un corps dans la chair du monde puisque « c'est par la chair du monde qu'on peut en fin de compte comprendre le corps propre – La chair du monde, c'est de l'Être-vu, *i. e.* c'est un Être qui est *éminemment percipi* (…) »[760].

Étant donné que la perception est aussi imperception, elle opère à travers la foi en son adhésion à ce mystère, à l'inépuisable du monde. Sans appui immédiat, hormis celui fourni par la lacune entre les êtres, la perception assume en effet le risque d'un monde ouvert et nous configure dans une cohésion dans laquelle nous pouvons nous déplacer. On replie la dynamique d'un support commun entre l'être et la chair dans le tissu social où les êtres se débordent, ce qui exige une fine capacité d'appui mutuel dans lequel les risques ne sont pas tous maîtrisables.

Merleau-Ponty nous insère dans une endo-ontologie, ce qui fait de l'éthique une endo-éthique, car une endo-ontologie réclame une sagesse capable de se tenir à l'intérieur de cette tension d'être autrement entre les êtres. L'intercorporéité tient la tension où sont mêlées vulnérabilité et violence dans un même champ, dans un même horizon. Il s'agit de la violence d'une politique pure qui rend invisible le corps, et de la vulnérabilité d'un corps qui saigne, qui meurt et peut être réduit à l'état d'objet. L'éthique s'institue dans un rapport charnel du monde où les êtres sont débordants, elle suit la logique perceptive de la chair, ce qui fait comprendre que l'institution du personnel au sein de la chair est l'institution de la chair comme un sens d'être commun. Or, si la chair est le tissu du social, l'éthique est la logique du politique, comme étant celui qui organise ce réseau de corps.

Nous avons signalé que si l'éthique est une co-naissance, elle n'en est pas moins une co-passion. L'ontologie sauvage de Merleau-Ponty reconfigure la perception en tant qu'intelligibilité, mais elle n'est pas seulement un entendement, elle est aussi une approche érotique du monde, un désir, c'est-à-dire qu'une théorie de l'amour s'ajoute à une théorie de l'entendement perceptif. Il y a donc dans ce rapport la mystérieuse « réalité transphénoménale de l'amour » que Merleau-Ponty évoquait dans le cours sur l'institution[761]. Dès l'ouverture du chapitre de la *Phénoménologie de la perception* consacré au corps comme être sexué, Merleau-Ponty expliquait : « Cherchons à voir comment un objet ou un être se met à exister pour nous par le désir ou par l'amour et nous comprendrons mieux par là comment des objets et des êtres peuvent exister en

760. VI, p. 304.
761. IP, p. 70.

général. »[762] Dans la préparation inédite de son cours sur les *Fondements de la Psychologie*, il affirmait bientôt sans détour : « La sexualité a [une] signification métaphysique, mais la métaphysique n'est pas un au-delà du corps. »[763] On ne sait pas si Merleau-Ponty aurait finalement mis à exécution son projet d'un *De l'amour*[764], mais on voit qu'il reprend ce sujet, à plusieurs reprises, dans sa philosophie. Ce sujet revient dans les notes de préparation du cours sur le problème de la passivité[765], ou encore lorsqu'il s'adresse en ces termes à Georges Charbonnier[766] :

> Si l'on n'use pas de ces notions, on a des sujets qui sont l'un en face de l'autre, avec des limites tranchées : il y a vous et il y a moi, nous sommes deux « consciences », comme on disait dans la philosophie… Depuis Kant, tout le monde emploie ce terme, nous sommes deux consciences, et il n'y a pas de lien d'être en quelque sorte entre nous, nous sommes deux univers absolument distincts et absolument clos – ce qui a sa vérité, mais ce qui n'empêche pas, dans les faits, quand je suis en relation avec quelqu'un, en relation affective, d'amitié, d'amour, ou d'attachement en général, que ce n'est pas seulement ce rapport-là, ce rapport de consciences, qui existe. C'est un tout autre rapport, qui fait que ma personnalité, je ne peux pas la définir entièrement en dehors des vues que les autres ont sur moi, et que je devine à travers leur regard et leur conduite, de même qu'ils sont faits de ma substance.[767]

L'amour ici apporte à ce contact ontologique dont nous avons parlé un sens plus profond, d'enveloppement non seulement visible qui implique déjà un rapport plus affectif que chez Kant, c'est-à-dire, nous ne sommes pas seulement livré à l'autonomie, au devoir, à l'obligation mais nous sommes dans une relation affectueuse car « quand je suis en relation avec quelqu'un, en relation affective, d'amitié, d'amour, ou d'attachement en général (…) ce n'est pas seulement ce rapport-là, ce rapport de consciences, qui existe »[768].

On passe d'un contact à un attachement, à un porter attention à, ce qui signifie qu'autrui m'interpelle plus profondément puisqu'il fait partie de ma vie depuis son intérieur. Il structure mon épreuve du monde. C'est comme si, par ce sens de l'amour, le schéma corporel portait en lui, par le schéma affectif, un autre qui tient ma vie, un autre

---

762. PhP, p. 180.

763. *Fondements de la psychologie*, cours à la Faculté des Lettres de l'Université de Lyon, automne 1946, inédit.

764. Cf. la note de travail inédite d'avril 1960, B.N.F., volume VIII, f. [343].

765. « Une métaphysique de la sexualité est nécessaire : il est nécessaire de comprendre pourquoi et comment, en vertu de sa structure propre, elle rend possible une *Leistung* qui intéresse le tout de la vie de l'individu. La sexualité même, n'étant pas une « fonction naturelle », a besoin d'être expliquée. Le problème qu'elle pose (…) est de savoir comment une vie peut entrer dans une autre vie ou celle-ci la recevoir. L'amour physique n'est le symbolisé universel, n'est intéressé dans toute opération humaine et n'y apporte sa contribution, son poids, son volant, que parce qu'il symbolise lui-même au plus haut point l'incarnation, la corporéité, le rapport charnel avec autrui. La psychanalyse est bien, en dernière analyse, psychanalyse existentielle, mais non pas au sens de Sartre, c'est-à-dire comme révélation d'une position prise par « *la liberté* », mais comme révélation de l'*intercorporéité*, du montage Ego-autrui tel qu'il est réalisé par chacun, du système symbolique installé dans notre machine à vivre. » (IP, p. 246/[258](3)-[258]v(4)).

766. « Voyez-vous, les analystes disent que dans nos relations avec les autres, il y a constamment projection et introjection, c'est-à-dire que je place en moi-même en quelque sorte un individu auquel je suis attaché (…) je le mets en moi-même, il devient partie de moi-même, et inversement d'ailleurs la connaissance que j'ai de lui est tout entière tissée ou issue de ma propre substance, de ma propre vie. Voyez-vous, je crois que le jour où Freud a introduit ces notions de projection et d'introjection, il a introduit quelque chose qui n'était pas absolument nette, mais qui n'avait jamais été dit avec cette force. » (*Entretiens*, *op. cit.*, p. 291).

767. *Entretiens, op. cit.*, p. 292.

768. *Ibid.*

qui n'est pas n'importe qui, mais celui-ce qui module avec moi une vie commune dans ce monde. Autrui m'affecte comme chair de ma chair, de sorte que sa disparition, ou son avènement dans ma vie changent le monde, car il génère, par la voie de l'affectivité, un attachement qui ne nous laisse pas indifférents. Il y a quelque chose d'autrui qui vibre plus profondément en moi, comme une vie qui entre dans ma vie, comme le point le « plus haut de l'incarnation »[769].

Pour Merleau-Ponty, l'amour n'est pas seulement un sentiment envers autrui, il prend forme dans notre existence en tant que lien. Le mouvement perceptif que nous avons examiné a ici des contours affectifs. La chair est une chair affective dans laquelle l'amour n'est pas une transcription affective de ce qui a été la conscience, c'est-à-dire le rapport d'un sujet affectif à un objet. Or, comme nous l'avons vu, la refonte de l'entendement opère aussi une refonte de l'affectif, de sorte que l'amour prend sa forme comme une sorte de rapport juste, à la bonne proximité-distance. Du fait que la co-naissance est issue d'un rapport perceptif à l'être, l'amour est lui aussi affecté par ce rapport sauvage, car « l'amour joue comme la perception »[770]. Cela nous permet d'affirmer que l'amour n'est pas seulement le sentiment de quelqu'un envers quelqu'un d'autre, mais nous ouvre à l'indétermination d'autrui, à ce qui tient autrui, de sorte que ce rapport affectif tient indirectement moi-autrui comme la perception nous tient dans le monde. On se comprend par nos distances. Par le biais de l'amour on se comprend à travers ce fond de silence qui nous hante, par nos misères, nos faiblesses et notre puissance de vie, car l'amour demeure dans la tension d'être avec, ou bien de faire partie d'autrui avec ce qui nous dépasse, ce qui nous déborde. L'atmosphère amoureuse est celle de la bonne façon d'être près pour qu'autrui ne soit pas seul dans l'indétermination du monde, que mon corps soit auprès d'autrui, présent pour partager sa vie, le porter sur mes épaules, mais aussi à la juste distance afin qu'il puisse vivre sa liberté, avoir lui-même sa propre expérience du monde, s'instituer comme personne unique. Il y a cette distance parce qu'il ne s'agit pas d'une fusion. L'amour est un support affectif et effectif de l'un à l'autre, un support de/depuis la vie qui, par ces écarts, nous tient ensemble. L'éthique est aussi un lien d'amour entre les êtres.

Nous constatons que si nous pouvons parler d'une éthique chez Merleau-Ponty, il faut considérer, i) qu'elle demeure *indirecte*, car elle s'articule à une ontologie elle aussi indirecte. ii) Cette éthique est *animante et animée*. Elle anime le tissu social composé par l'intercorporéité : pour que ce tissu soit vif et charnel, c'est-à-dire qu'il existe une différenciation entre les êtres en demeurant un lien, et que ce lien ne soit pas un rapport de la conscience avec elle-même, il faut que l'éthique soit la logique la plus propre à la chair, comme une façon de configurer le sens de l'existence entre les êtres qui est d'un bout à l'autre une tension entre l'être et la chair. L'éthique anime l'intercorporéité pour

769. Cf. IP, p. 246.
770. Mexico I [143](II5).

que ce tissu social soit un lieu de rencontre entre êtres existants et non objets. Elle est aussi animée au sens où ce tissu qui entremêle ces corps, violents et vulnérables, puissants et précaires, exige quelque chose comme un sens éthique pour que la vie commune ne soit pas réduite à un assemblage d'êtres individuels où la totalité des êtres risque d'enfermer en elle-même une idée d'être commun où les corps sont invisibilisés, ou bien un totalitarisme en tant que résultat de l'onto-politique en affirmant la violence comme une manière d'être entre les êtres. iii) L'éthique est *a-morale* (non immorale), ce qui veut dire qu'il faut que l'existence soit avant tout un contact avec une autre existence et que depuis cette rencontre une vraie communication soit envisageable, donc que le principe est en effet une ouverture à ce qui nous dépasse, à une autre existence. Telle est l'éthique d'une rencontre horizontale qui cherche la vérité commune et non une valeur *a priori*. Elle n'exclut pas la morale, mais c'est l'éthique qui l'illumine. iv) L'éthique est *architecturale*, elle comprend l'ensemble de l'existence, on apprend une manière d'être, on se personnalise éthiquement.

Bibliographie

I. Œuvres de Maurice Merleau-Ponty

– *La structure du comportement* (achevé fin 1938), Paris, P.U.F., 1942, VIII-395 pp. ; 2e édition (1949) et suivantes, précédé de « Une philosophie de l'ambiguïté » par A. de Waelhens, XV-248 pp. ; coll. « Quadrige », n° 123, 1990.

– *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, XVI-531 pp. ; coll. « Tel », n° 4, 1976.

– *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques* (1946), Lagrasse, Verdier, 2014.

– *Fondements de la psychologie*, cours à la Faculté des Lettres de l'Université de Lyon, automne 1946, inédit.

– *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, Paris, Gallimard, 1947, XLIII-206 pp. ; coll. « Idées », n° 432, 1980.

– *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1948, 380 pp. ; éd. ultérieures 331 pp. ; repris, Paris, Gallimard, 1996, coll. « Bibliothèque de Philosophie ».

– *Causeries 1948*, sept leçons radiodiffusées du 2 octobre au 13 novembre 1948. Texte dactylographié par Merleau-Ponty ; éd. Stéphanie Ménasé, Paris, Seuil, coll. « Traces Écrites », 2002.

– *Conférences de Mexico* (1949), première et deuxième versions, inédit.

– *Parcours 1935-1951*, Lagrasse, Verdier, 1997.

– *Psychologie et pédagogie de l'enfant : Cours de Sorbonne 1949-1952*, Lagrasse, Verdier, 2001.

– *La prose du monde*, texte établi et présenté par Claude Lefort, Paris, Gallimard, 1969.

– *Éloge de la philosophie. Leçon inaugurale faite au Collège de France, le jeudi 15 janvier 1953*, Paris, Gallimard, 1953, 91 pp. ; repris dans *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, 1965, coll. « Idées », pp. 9-79 ; coll. « Folio essais », n° 118, 1989, pp. 13-69.

– *Le monde sensible et le monde de l'expression*, cours au Collège de France (1953), éd. Emmanuel de Saint Aubert et Stefan Kristensen, Genève, MetisPresses, 2011.

– *Recherches sur l'usage littéraire du langage*, cours au Collège de France (1953), éd. Benedetta Zaccarello et Emmanuel de Saint Aubert, Genève, MetisPresses, 2013.

– *Le problème de la parole*, cours au Collège de France (1954), éd. Lovisa Andén, Franck Robert et Emmanuel de Saint Aubert, Genève, MetisPresses, 2020.

– *Les aventures de la dialectique* (juillet 1953 - décembre 1954), Paris, Gallimard, 1955 ; coll. « Idées », n° 375, 1977 ; coll. « Folio essais », n° 364, 2000.

– *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, préface de Claude Lefort, Paris, Belin, 2003.

– *La Nature ou le monde du silence* (pages d'introduction), in *Maurice Merleau-Ponty*, dir. Emmanuel de Saint Aubert, Paris, Hermann, 2008.

– *La Nature. Notes, cours du Collège de France* (1957-1960), Paris, Seuil, coll. « Traces Écrites », 1995.

– *Entretiens avec Georges Charbonnier et autres dialogues, 1946-1959*, éd. Jérôme Melançon, Lagrasse, Verdier, 2016.

– *Être et Monde* (1958-1960), inédit. B.N.F., volume VI.

– *L'Œil et l'Esprit* (juillet-août 1960), Paris, Gallimard, 1964, préface de Claude Lefort ; coll. « Folio essais », n° 13, 2006.

– *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.

– *Le visible et l'invisible*, suivi de notes de travail, texte établi par Claude Lefort, accompagné d'un avertissement et d'une postface, Paris, Gallimard, 1964.

– *Notes de travail inédites*. B.N.F., volume VIII.

– *Notes de cours 1959-1961*, préface de Claude Lefort et avertissement de Stéphanie Ménasé, Paris, Gallimard, 1996.

– *Parcours deux 1951-1961*, Lagrasse, Verdier, 2000.

– *Œuvres*, éd. Claude Lefort, Paris, Gallimard, 2010.

II. Bibliographie générale

Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Tricot, J. (trad.), Paris, Vrin, 1959.

Ayouch, T., « De la terreur au terrorisme : les aventures d'une philosophie de l'histoire chez Merleau-Ponty ? », in *Topique*, 81/4 (2002), pp. 125-140.

Barbaras, R., *Le tournant de l'expérience : recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 1998.

— « Renaud Barbaras répond aux questions de F.-D. Sebbah », in *Rue Descartes*, 70/4 (2010), pp. 88-105.

— *De l'être du phénomène : sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, J. Millon, 1991.

Bergson, H., *L'Évolution créatrice*, Paris, F. Alcan, 1927.

Bimbenet, É., *Nature et humanité : Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2004.

— et Saint Aubert, E. de, « Merleau-Ponty. Philosophie et non-philosophie », in *Archives de philosophie*, tome 69, cahier I, printemps 2006, pp. 5-9.

Brunschvicg, L., *La modalité du jugement*, Paris, F. Alcan, 1897.

— *Les Âges de l'intelligence*, Paris, P.U.F., 1953.

Camus, A., *Entretien d'Albert Camus avec Jean Mogin*, Interview, Paris, Radiodiffusion Télévision Française, Archives Radio Pro (INA), 1955.

— *L'étranger*, Paris, Gallimard, 1981.

— *La chute*, Paris, Gallimard, 1956.

Canguilhem, G., *La Connaissance de la vie*, Paris, Hachette, 1952.

— *Le normal et le pathologique*, Paris, P.U.F., 2013.

Castro, E. V. de, *Métaphysiques cannibales : lignes d'anthropologie post-structurale*, Bonilla, O. (trad.), Paris, P.U.F., 2009.

Chamond, J. – Dastur, F., *La précarité comme être sans : sens anthropologique et phénoménologie clinique de la situation précaire*, Argenteuil, le Cercle herméneutique, 2018.

Claudel, P., *La Jeune fille Violaine,* Paris, Gallimard, 1935.

— et Amrouche, J., *Mémoires improvisés*, Paris, Gallimard, 1954.

Cohen-Halimi, M., « Surréflexion éthique », in *Cahiers philosophiques*, n° 117/1 (2009), pp. 62-81.

Colonna, F., *Merleau-Ponty et le renouvellement de la métaphysique*, Paris, Hermann, 2014.

Dastur, F., *Chair et langage : essais sur Merleau-Ponty*, La Versanne, Encre marine, 2001.

Deleuze, G. – Guattari, F., *Capitalisme et schizophrénie, 1 : L' Anti-Œdipe*, Paris, Éditions de Minuit, 1972.

— Guattari, F. – Deleuze, G., *L' anti-Œdipe*, Paris, Éditions de Minuit, 2012.

Derrida, J., *Mémoires d'aveugle : l'autoportrait et autres ruines*, Réunion des musées nationaux, Paris, 1990.

— *Le monolinguisme de l'autre : ou la prothèse d'origine*, Paris, Galilée, 1996.

— *Adieu : à Emmanuel Lévinas*, Paris, Galilée, 1997.

— *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Paris, Galilée, 2000.

DERRIDA, J. – DUFOURMANTELLE, A., *De l'hospitalité : Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre*, Paris, Calmann-Lévy, 1997.

DESCARTES, R., *Les Méditations métaphysiques touchant la première philosophie*, Paris, le Grand livre du mois, 1997.

DUFOURCQ, A. (éd.), *Est-ce réel ? Phénoménologies de l'imaginaire*, Leiden-Boston, Brill, 2016.

DURAS, M., *Écrire*, Paris, Gallimard, 1995.

FANON, F., *Peau noire, masques blancs*, Paris, Éditions Points, 2015.

FATHY, S. (réalisateur), *D'ailleurs, Derrida,* Documentaire, Gloria Films, 2000.

FOUCAULT, M., *Dits et écrits, 1954-1988*, Paris, Gallimard, 2001.

FREUD, S., *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, Paris, Gallimard, 1992.

GULLI, F., « L'engagement en résistance », in *Cités*, 17/1, 2004, pp. 87-99.

HEIDEGGER, M., *Lettre sur l'humanisme*, trad. R. Munier, Paris, Aubier, 1957.

HUSSERL, E., *L'Idée de la phénoménologie : 5 leçons*, Lowit, A. (trad.), Paris, P.U.F., 1985.

— *La terre ne se meut pas*, Franck, D. - Pradelle, D. - Lavigne, J.-F. (trad.), Paris, Éditions de Minuit, 1989.

— *Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin, 1953.

IMBERT, C., *Maurice Merleau-Ponty*, Paris, Association pour la diffusion de la pensée française, 2006.

KANT, E., *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, A. Hatier, 1965.

KRISTENSEN, S., « Maurice Merleau-Ponty, une esthétique du mouvement », in *Archives de philosophie*, tome 69, cahier I, printemps 2006, pp. 123-146.

LACAN, J., MILLER, J.-A. (éd.), *L'éthique de la psychanalyse : 1959-1960*, Paris, Éd. du Seuil, 1994.

LEGRAND, D., *Écrire l'absence. Au bord de la nuit*, Paris, Hermann, 2019.

LEVINAS, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Librairie générale française, 1990.

— *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 2002.

— *Humanisme de l'autre homme*, Saint-Clément-la-Rivière, Fata Morgana, 1972.

MALABOU, C., *Les nouveaux blessés : de Freud à la neurologie, penser les traumatismes contemporains*, Paris, Bayard, 2007.

MARCEL, G., *Être et Avoir*, Paris, Montaigne, 1935.

— *Existence et objectivité : position et approches concrètes du mystère ontologique*, Lyon, Paraître, 1995.

MARX, K., *Critique du droit politique hégélien*, Baraquin, A. (trad.), Paris, Éditions Sociales, 1975.

MEKAS, J (réalisateur), *Lost, Lost, Lost*, Filme-documentaire, Jonas Mekas, 1976.

MILLER, J.-A., « Le salut par les déchets », in *Mental*, n° 24, 2010, pp. 9-15.

MOUNIER, E., *Le personnalisme*, Paris, P.U.F., 1953.

NANCY, J.-L., *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée, 1996.

— *Corpus*, Paris, Éditions Métailié, 2000.

PEILLON, V., *La tradition de l'esprit : itinéraire de Maurice Merleau-Ponty*, Paris, Librairie générale française, 2008.

— *Éloge du politique : une introduction au XXI^e siècle*, Paris, Éd. du Seuil, 2011.

PESSOA, F., *Poemas de Alberto Caeiro*, Lisboa, Ática, 1946.

PLATON, *La République*, Paris, Flammarion, 1991.

REVEL, J., *Foucault avec Merleau-Ponty : ontologie politique, présentisme et histoire*, Paris, Vrin, 2015.

RIGHI, N., « L'humanisme d'André Malraux », in *Le Philosophoire*, 23/2, 2004, pp. 198-211.

SAINT AUBERT, E. de, « La "co-naissance". Merleau-Ponty et Claudel », in *Cahiers de Chiasmi international*, n° 1, Milan, Mimesis, 2003, pp. 249-279.

— *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Paris, Vrin, 2004.

— *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2005.

— « De la négation de l'éthique à une éthique de la négativité. Quelques horizons éthiques de la philosophie de Merleau-Ponty (I) », in *Alter*, n° 13, 2005, pp. 211-236.

— « De la négation de l'éthique à une éthique de la négativité. Quelques horizons éthiques de la philosophie de Merleau-Ponty (II) », in *Alter*, n° 14, 2006, pp. 373-387.

— *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2006.

— *Être et chair I. Du corps au désir : l'habilitation ontologique de la chair*, Paris, Vrin, 2013.

— « L'épreuve de la réalité. Merleau-Ponty et la perception », in *Études phénoménologiques – Phenomenological Studies*, vol. 4, "Perception Reconsidered 75 Years after Merleau-Ponty's Breakthrough", 2020, Peeters, pp. 25-48.

SARTRE, J.-P., *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943.

— *La Nausée,* Paris, Gallimard, 1993.

SARTRE, J.-P. – BEAUFRET, J. – MARCEL, G. – GOLDMANN, L., *Kierkegaard vivant : colloque organisé par l'Unesco à Paris du 21 au 23 avril 1964*, Paris, Gallimard, 1966.

TILLIETTE, X., *Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme*, Paris, Seghers, 1970.

WINOCK, M., *Le siècle des intellectuels*, Paris, Éd. du Seuil, 1997.

WORMS, F., *La philosophie en France au XX^e^ siècle : moments*, Paris, Gallimard, 2009.

ZIELINSKI, A., *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas. Le corps, le monde, l'autre*, Paris, P.U.F., 2002.

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements 1

Liste des abréviations 2

Introduction 3

I. Vue d'ensemble 3

II. Le thème 4

III. Les questions 7

IV. La structure 8

1) Introduction au sujet et à la méthodologie de la thèse 8

2) L'éthique à l'épreuve de l'être du monde 9

3) L'éthique à l'épreuve de l'être humain 11

4) Négativité, confiance, co-naissance et amour 12

Première partie : MÉTHODOLOGIE D'UNE PHILOSOPHIE DE LA PERCEPTION 15

I. Préambule 15

1) Dans la rue 18

2) Dans la prison 20

3) D'ailleurs 22

II. Sur les traces de la perception 25

1) L'ancrage de la perception dans le projet philosophique de Merleau-Ponty 25

2) Le parricide d'une pensée sans racine 25

3) Un lien vital : l'âme et le corps 28

4) Sur le fil de l'existence 32

5) Percevoir, une première approche de la vérité 34

III. Merleau-Ponty aujourd'hui 36

1) L'inachevé d'une philosophie de l'inachèvement 36

2) Une méthode philosophique troublée 40

3) Un corpus complexe 42

4) Une rencontre dans le temps 47

IV. Lire et écrire : une affaire perceptive ? 50

1) Vers une vérité anonyme : la tension d'une thèse 50

2) L'écriture du silence 53

3) Ce qui est partout et nulle part : l'éthique 55

Deuxième partie : LA PERCEPTION COMME INTELLIGIBILITÉ :
UNE APPROCHE PICTURALE DE L'ONTOLOGIE 61
I. La vue nous porte loin 61
1) Que vois-je ? 61
2) Germiner, la conscience de soi à l'épreuve du monde 64
3) La dialectique entre vie et œuvre 67
4) Ce qui nous fait vibrer, l'être entre nous 70
5) La liberté à l'épreuve du corps 80
II. L'expression au carrefour de l'histoire, du langage et de la culture 86
1) Entre les mots et le monde : une approche indirecte du sens 86
2) Repenser le tout : Merleau-Ponty critique de la représentation 92
3) Les ultra-choses : une première figure éthique 102
4) Une manière d'être corps : la chair stylisée 114
5) L'expression : une voie personnaliste 117
6) Le commerce entre vérité et coexistence 144
7) La chair : une figure du tissu social 160
8) La plasticité de la chair : l'épreuve de l'universel 168
III. Voir : le pari ontologique 173
1) Les risques d'un rationalisme aveugle 173
2) Se transsubstantialiser : mon action est l'action de tous 181
3) La profondeur : une deuxième figure éthique 193
4) Voir en profondeur 197
5) Penser en peinture : pour une ontologie picturale 201

Troisième partie : À L'ÉPREUVE DE L'ÊTRE HUMAIN 203
I. Pour un humanisme décentré de l'homme 203
1) L'humanisme à l'épreuve du corps 203
2) L'incorporation d'autrui et du monde : l'humanité 206
II. L'adversité anonyme : une troisième figure éthique 210
1) La promiscuité entre existence et entendement 210
2) Entre les êtres et avec les êtres 216
3) Le corps comme être sexué 219
4) Une sagesse érotique : la perception joue comme l'amour 221
5) Entre violence et liberté : la tension d'être sujet-objet 226
6) La réhabilitation charnelle du langage 230
7) Les mots aux confins de l'histoire et du politique 233
III. L'horizon métaphysique de l'existence 239
1) Aux origines de la vérité 239
2) Au-delà de la morale, l'éthique 241

Quatrième partie : LE PRIMAT DE LA PERCEPTION ET SES CONSÉQUENCES ÉTHIQUES . 252
I. Une éthique indirecte 252
1) À l'écoute du silence d'autrui et de la profondeur du monde 260
2) Faire attention, oser, confier 263
II. Vers une co-naissance 279
III. La confiance comme figure éthique 285
IV. L'éthique comme négativité 292

Conclusion 297

Bibliographie 312
I. Œuvres de Maurice Merleau-Ponty 312
II. Bibliographie générale 313

Table des matières 318

RÉSUMÉ

Notre recherche explore l'œuvre publiée et inédite de Maurice Merleau-Ponty en vue de dégager l'aspect indirectement éthique de sa philosophie. La perception, en tant que modalité de l'existence et ouverture à l'indétermination du monde perçu, nous initie à autrui et aux choses dans un rapport d'être irréductible au fétichisme de l'objet. Elle soutient ainsi notre naissance dans le monde parmi les autres, et nous affranchit de la réduction d'autrui à la détermination de représentations figées. Elle opère tout d'abord une refonte de l'entendement, en dénonçant l'insuffisance, voire les erreurs de la représentation du monde et d'autrui. Mais elle est aussi une modalité du désir, ce qui nous ouvre une voie érotique de cette intelligibilité. Elle montre comment l'intelligence s'enracine en deçà de la représentation et va au- delà, notamment avec la perception entendue comme intelligibilité amoureuse. Ainsi elle nous engage, par le corps, dans une autre manière de connaître. Cette co-naissance est aussi co-passion ; elle reconfigure notre vie comme chair qui s'anime entremêlée aux êtres, et nous expose, avec autrui, aux figures de l'être – notamment à la profondeur, à l'adversité, et plus largement à la négativité. La perception s'accomplit comme une sagesse attentive du regard, capable de s'ouvrir à celles-ci. Réapprendre à voir devient un impératif éthique dans la mesure où la vie perceptive s'éprouve dans une coexistence radicale qui sert de fond à la compréhension du circuit moi-autrui, de sorte que cette co-naissance est connaissance de nous-mêmes et de ce qui nous tient ensemble.

MOTS CLÉS

Merleau-Ponty, ontologie, éthique, chair, perception, amour

ABSTRACT

Our research explores the published and unprecedented works of Maurice Merleau-Ponty in order to identify the indirectly ethical aspect of his philosophy. The perception, as a modality of the existence and opening to the indetermination of the perceived world, initiates us to others and to the things in a relation of being irreducible to the fetishism of the object. Therefore, it supports our birth in the world, among the others, and releases us from the reduction of others to the determination of fixed representations. It operates first of all a rethinking of the understanding, by denouncing the insufficiency, even the errors of the representation of the world and of others. But it is also a modality of the desire, what opens us an erotic way of this intelligibility. It shows how intelligence takes root below the representation and goes beyond it, notably with perception understood as loving intelligibility. In this way, it engages us, through the body, in another way of knowing. This knowledge (*co-naissance*) is also compassion (*co-passion*); it reconfigures our life as flesh that comes alive intermingled with beings and exposes us, with others, to the figures of being - notably to depth, to adversity, and more widely to negativity. The perception is accomplished as an attentive wisdom of the glance, able to open itself to them. Relearning to see becomes an ethical imperative insofar as perceptive life is experienced in a radical coexistence that serves as a background to the understanding of the me-other circuit, so that this *co-naissance* is knowledge of ourselves and of what holds us together.

KEYWORDS

Merleau-Ponty, ontology, ethics, flesh, perception, love