

# La chair du monde vue par Luce Irigaray et Judith Butler : portée éthique de l'ontologie du *Visible et de l'invisible*

CAPUCINE MERCIER, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Dans *Le visible et l'invisible*, œuvre inachevée, Maurice Merleau-Ponty tente d'élaborer une ontologie qui rende compte de l'unité fondamentale entre le corps et le monde. Le présent article vise à exposer le potentiel éthique et même écologique de cette pensée à travers sa critique et sa reprise par les philosophes féministes Luce Irigaray et Judith Butler. Basée sur l'unité et la réversibilité, l'ontologie merleau-pontienne ne semble pas à première vue permettre de penser l'altérité en termes éthiques. Luce Irigaray reproche ainsi à Merleau-Ponty d'annihiler toute différence : cette assimilation de l'autre à soi-même est selon elle le geste caractéristique de l'oppression. En répondant à cette critique, Butler montre qu'au contraire, la conception merleau-pontienne de la codépendance permet de repenser nos rapports à autrui et au monde hors des modèles de domination.

## *Introduction*

Dans ses derniers travaux, interrompus par sa mort prématurée, Maurice Merleau-Ponty développe les notions de « chair du monde » et d'« Être brut » ou « sauvage ». Ces ultimes concepts paraissent être l'aboutissement de sa philosophie, en ce sens qu'ils prolongent et reprennent l'essentiel de son parcours. D'abord phénoménologue, Merleau-Ponty a toujours eu le souci de penser « l'impensé » de la phénoménologie elle-même. C'est cet impensé qu'il tâche de formuler sous les noms de chair du monde et d'Être sauvage, deux concepts qui désignent au fond la même chose : ce qui se dérobe à la pensée philosophique et phénoménologique, ces jointures inaccessibles entre les choses, mais aussi entre nous et le monde. Reprenant

certaines observations d'Edmund Husserl, mais s'inspirant aussi de sa propre étude du corps dans *La Structure du comportement* et *La phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty en arrive à conclure que non seulement la distinction entre sujet et objet ne tient pas, mais qu'il y a une unité fondamentale entre nous et le monde qu'il faut apprendre à penser.

Cette unité, symbolisée par la notion de chair du monde, il l'expose dans le dernier chapitre du *Visible et de l'invisible*, « L'entrelacs, le chiasme ». En plaçant sa réflexion (ou son interrogation) ontologique sous le signe de l'unité et de la relation, Merleau-Ponty brouille les catégories de sujet et d'objet. Toutefois, cette démarche soulève des questions imprévues ; en effet, hors de ces catégories surgissent des problèmes éthiques. Comment, par exemple, penser le rapport à autrui sans sujet ?

C'est la question que soulève Luce Irigaray dans sa lecture critique de « L'entrelacs, le chiasme ». Selon elle, l'ontologie merleau-pontienne pose un grave problème, car, ne laissant aucune place véritable à l'altérité, elle ne permet pas la relation éthique à l'autre. Pourtant, en analysant le chassé-croisé entre les textes de Merleau-Ponty et Irigaray, la philosophe Judith Butler parvient à mettre à jour un potentiel éthique insoupçonné dans l'ontologie merleau-pontienne.

C'est ce potentiel que nous tenterons de faire ressortir ici. Pour ce faire, nous exposerons dans un premier temps l'ontologie esquissée par Merleau-Ponty dans « L'entrelacs, le chiasme » afin de bien mettre en lumière la relation de réversibilité qu'il théorise entre moi et autrui, moi et le monde. Cette compréhension nous permettra ensuite dans un deuxième temps de rendre justice à la critique d'Irigaray. Finalement, l'analyse de Butler nous mènera - à travers l'ontologie de l'unité merleau-pontienne et l'éthique de l'altérité d'Irigaray - à une éthique de la codépendance. Car la pensée de Merleau-Ponty n'est pas que problématique en ce qui concerne l'éthique ; elle est surtout riche de promesses.

## *1. La chair du monde*

### *1.1. Le corps, prototype de l'Être*

Merleau-Ponty a longtemps cherché à dépasser l'ontologie classique, ou cartésienne, et la distinction entre le sujet et l'objet sur laquelle elle repose. L'intérêt qu'il porte, dans tous ses travaux, au corps et à la perception n'est pas étranger à cette préoccupation. Le corps est pour lui l'exemple parfait de ce qui échappe à l'ontologie cartésienne, ce dont elle ne peut rendre compte de manière satisfaisante : l'union intime de ce qu'on appelle « esprit » et « matière ». Or, pour Merleau-Ponty, l'être charnel caractérisé par cette union ne constitue pas une exception au sein du monde matériel ; c'est au contraire « un prototype de l'Être<sup>1</sup> ». Le corps est certes en un sens un cas à part, « une variante très remarquable » de cet Être, puisqu'il est enroulement (pli ou nœud) de l'Être sur lui-même ; mais il demeure que tout l'Être peut, pour Merleau-Ponty, être pensé sur le modèle de la chair. Du fait de cette ressemblance de structure entre le corps et les choses, de leur affinité profonde, le corps est pour Merleau-Ponty le seul à pouvoir « nous mener aux choses mêmes<sup>2</sup> », tâche que la phénoménologie husserlienne confiait plutôt à la conscience.

L'Être en général peut donc être pensé comme être charnel pour Merleau-Ponty. Les corps sensibles que nous sommes, en tant que créatures vivantes, nouent la boucle de ce modèle : à travers nous, l'Être se touche lui-même et est donc à la fois sensible et sentant. Or si l'Être est chair, on verra que le philosophe pense aussi les relations au sein de cet Être sur le modèle de la relation entre deux chairs, du rapport à autrui. Entre moi et les choses, et même entre les choses entre elles, il y a une interaction telle qu'on ne sait pas qui donne et qui reçoit ; « voyant et visible se réciproquent [, on] ne sait plus qui voit et qui est vu<sup>3</sup> ».

En prenant le corps et la perception comme point de départ de sa réflexion philosophique, Merleau-Ponty s'attaque donc aux points faibles de la distinction traditionnelle entre matière et esprit. Cette remise en question lui permet de penser une matière qui est aussi esprit ; qui peut non seulement être perçue, mais aussi percevoir, et qu'il appellera « chair ». Dans « L'entrelacs, le chiasme », Merleau-

Ponty dévoile, à travers l'expérience de la vision et du toucher, une vérité négligée par l'ontologie classique : il n'est possible de percevoir qu'en tant qu'on peut soi-même être perçu. Pour voir, par exemple, il faut nécessairement aussi pouvoir être vu, car « celui qui voit ne peut posséder le visible que s'il en est possédé, s'il en *est*, si, par principe, selon ce qui est prescrit par l'articulation du regard et des choses, il est l'un des visibles<sup>4</sup> ».

La matière ne peut donc jamais être séparée de l'esprit ou de la conscience, sinon par une fallacieuse abstraction ; toute séparation de ce genre est secondaire, artificielle, et impropre à rendre compte de la nature réelle de l'Être. Pire, en opérant cette division entre deux aspects par essence inséparables, l'ontologie cartésienne fausse depuis longtemps la réflexion. Elle prétend fonder la connaissance sur un survol objectif des choses, alors que ces choses sont par essence « inaccessibles à un sujet de survol, ouvertes à celui-là seul, s'il est possible, qui coexiste avec elles dans le même monde<sup>5</sup> ». Pour connaître, il faut percevoir, et on ne peut percevoir qu'en descendant parmi les choses, comme le montre l'exemple de la main, qui « prend place parmi les choses qu'elle touche<sup>6</sup> ».

Le corps n'est donc pas seulement dans le monde ; il est le monde, il « *en est* ». En tant que partie du monde, il joue pour nous dans la perception le rôle de « mesurant » ou d'« étalon ». En effet, seule l'affinité entre notre chair et celle des choses nous permet de percevoir, car le corps « nous offre de quoi sentir tout ce qui lui ressemble<sup>7</sup> ». Mais la perception, qui nous informe constamment de la différence entre notre chair et les choses, nous cache du même coup leur unité plus fondamentale, leur appartenance à un même élément, qui est la condition de possibilité même de cette perception. C'est ce substrat commun de l'Être que Merleau-Ponty tente de penser sous le nom de « chair du monde ».

Comment comprendre cette notion de chair du monde ? On peut en un sens l'envisager comme l'exact opposé de la division cartésienne entre le sujet et l'objet. En effet, la chair du monde peut être envisagée comme la relation qui unit et crée ces deux termes : « l'épaisseur de chair entre le voyant et la chose est constitutive de sa visibilité à elle comme de sa corporéité à lui ; ce n'est pas un obstacle

entre lui et elle, c'est leur moyen de communication<sup>8</sup> ». La chair du monde, c'est donc l'écart entre le voyant et le visible qui permet la communication et les fait ainsi exister l'un et l'autre.

### *1.2. Réversibilité et reconversion*

La relation du voyant et du visible va toutefois plus loin qu'une coexistence constitutive. Merleau-Ponty ne décrit pas seulement deux termes qui ont besoin l'un de l'autre pour exister ; les pôles du sujet et de l'objet ne se retrouvent pas simplement présentés sous un autre angle dans son ontologie. Il décrit surtout entre ces deux termes une relation par essence réversible, qui empêche de déterminer exactement ce qui appartient à chaque terme, et donc de délimiter ceux-ci.

Étant donné que pour Merleau-Ponty, pour voir, il faut pouvoir être vu, et que pour toucher, il faut pouvoir être touché, la réversibilité de la relation perceptive est fondamentale. Toucher une chose, c'est aussi nécessairement être touché par elle. Les peintres n'hésitent pas à aller plus loin en affirmant que les objets peuvent aussi nous rendre notre regard, comme le rapporte Merleau-Ponty dans *L'œil et l'esprit*. Qu'on partage ou non cette impression, on peut admettre que même dans le plus simple regard, il est difficile de distinguer ce que je donne de ce qui m'est donné par l'objet regardé. Par ailleurs, même les choses inanimées interagissent ainsi entre elles. Par exemple, Merleau-Ponty, observe comment l'eau d'une piscine « visite » les cyprès qui la surplombent et remarque que l'on perçoit peut-être mieux son essence dans son reflet sur leurs branches que dans le bassin qui la contient<sup>9</sup>.

Cette *réversibilité* devient *reconversion* lorsqu'on passe d'un langage perceptif à l'autre ; ce qui peut être vu, peut aussi être touché, puis dit et pensé. La reconversion n'est toutefois pas sans reste, car le toucher n'est pas le simple équivalent de la vision : « [les deux cartes sont complètes et pourtant elles ne se confondent pas<sup>10</sup> ». La réversibilité non plus n'est pas complète et transparente à soi-même. Tout visible implique un invisible, tout tangible un intangible, qui est condition de la vision, du toucher et ne peut donc être saisi par eux. Ainsi, lorsque je vois, je ne peux voir les rétines

cachées au fond de mes yeux qui permettent ma vision : je ne peux saisir ensemble le visible et l'invisible. C'est pourquoi touchant ma propre main je peux passer d'un côté à l'autre de l'expérience, sans jamais parvenir à saisir les deux à la fois. C'est « comme si la charnière entre [les choses], solide et inébranlable, me restait irrémédiablement cachée<sup>11</sup> », cette charnière n'étant pas seulement celle qui sépare le toucher du touché, mais aussi la structure qui permet toute expérience et que l'expérience peut deviner, mais à laquelle elle ne peut jamais avoir accès. Certaines limites s'imposent donc à la réversibilité des relations, comme à la reconversion entre les différents types d'expérience.

Dans le dernier chapitre du *Visible et l'invisible*, Merleau-Ponty utilise les figures de l'entrelacs et du chiasme pour caractériser l'Être et les relations en son sein. Terme généralement associé à la peinture et à la sculpture, l'entrelacs désigne les nœuds multiples formés par des rubans s'enchevêtrant sans qu'on puisse percevoir où l'un commence et l'autre finit, tandis que le chiasme est une figure littéraire caractérisé par la forme ABBA<sup>12</sup>. Dans l'ontologie merleau-pontienne, le chiasme illustre la réversibilité entre les chairs dans la perception et l'entrelacs correspond plutôt à la possibilité de reconversion d'une expérience perceptive à une autre, et donc à la superposition, l'empiétement de la vision, du toucher, de la parole et de la pensée, qui s'interpénètrent sans jamais se fondre l'une dans l'autre. Ces deux figures combinées créent l'image d'un être où différents éléments communiquent, se complètent et s'influencent mutuellement, sans pour autant créer une masse indistincte. Des écarts demeurent, des charnières cachées permettent l'expérience en maintenant la distance entre les pôles nécessaire à la perception ; mais ces mêmes charnières impliquent que le percevant et le perçu sont intimement liés, à un niveau originare que la perception ne peut atteindre. Or, si les corps et les choses sont aussi originarement unis, il en va de même pour Merleau-Ponty des corps entre eux, de moi et d'autrui.

## 2. *Autrui*

Comment le rapport à autrui se distingue-t-il du rapport aux choses ? Autrui est comme moi un être sensible, c'est-à-dire qu'en lui aussi, « un certain tangible se retourne sur tout le visible, tout le tangible dont il fait partie<sup>13</sup> ». Si la réversibilité de mon rapport aux choses en fait un chiasme, le rapport à autrui a ceci de particulier qu'il constitue un double chiasme. L'objet me renvoie mon toucher, mais ne le reprend pas pour lui-même ; en présence d'un autre corps, le rapport se double, comme si j'étais face à un miroir. Merleau-Ponty illustre ce phénomène en évoquant l'image de deux corps s'enlaçant : « [e]t dès lors, mouvement, toucher, vision, s'appliquant à *l'autre et à eux-mêmes*, remontent vers leur source et, dans le travail patient et silencieux du désir, commence le paradoxe de l'expression<sup>14</sup> ». Ce nouveau type de rapport semble permettre le passage de l'expérience du toucher et de la vision à celles de la parole et de la pensée. L'expression, effort pour dévoiler ce qui naît de l'interaction entre deux chairs, « la richesse insurpassable [...] la miraculeuse multiplication du sensible<sup>15</sup> » paraît naître de la rencontre d'un autre pouvoir de sentir. Cette expression est pour Merleau-Ponty « le point d'insertion du penser et du parler dans le monde du silence<sup>16</sup> ».

Autrui n'est donc pas défini avant tout comme une autre conscience, mais plutôt comme un être de chair, un autre corps : « [c]e que je perçois d'abord, c'est une autre "sensibilité", et, à partir de là seulement, un autre homme, une autre pensée<sup>17</sup> ». Par ailleurs, toute l'approche de Merleau-Ponty vise à rejeter ou à atténuer la division en apparence insurmontable entre ma subjectivité et celle d'autrui. La catégorie même de conscience semble pour lui empreinte de cartésianisme. Merleau-Ponty met au contraire fortement l'accent sur l'unité entre moi et autrui.

Dans « L'entrelacs, le chiasme », il n'hésite pas à comparer la relation des différents sujets corporels entre eux à la synthèse des différentes visions et touchers au sein d'un même corps. Comme, au sein d'une même conscience, les différentes perceptions s'assemblent en un bouquet qui est davantage que leur somme, les différentes subjectivités s'assemblent en un monde qui les englobe toutes. La

synergie possible au sein d'un même corps *peut* donc, selon Merleau-Ponty, s'étendre aux corps entre eux si l'on se place non du point de vue de la conscience, mais du monde : « cela est possible dès qu'on cesse de définir à titre primordial le sentir par l'appartenance à une même conscience et qu'au contraire on le comprend comme retour en soi du visible, adhérence charnelle du sentant au senti et du senti au sentant<sup>18</sup> ». Comme Moi et autrui sommes pris au sein d'un même Être, la compatibilité de nos visions, de nos pensées est assurée par la chair du monde, cet élément commun dans lequel nous baignons, dont nous sommes. Envisagé sous cet angle, tout problème de communication entre les subjectivités s'évanouit : « [i]l n'y a pas de problème de l'alter ego parce que ce n'est pas *moi* qui vois, pas *lui* qui voit, qu'une visibilité anonyme nous habite tous deux, une vision en général...<sup>19</sup> ». Nous sommes au contraire des êtres qui « voyons à travers les yeux l'un de l'autre<sup>20</sup> » : tous les accomplissements de l'humanité, de la peinture à la technologie, témoignent de cette capacité à échanger nos visions, nos pensées, à reprendre le sens d'un autre. Ce qui nous unit est plus fondamental que la culture, c'est l'Être *dont nous sommes* tous, et c'est pourquoi une œuvre d'une culture étrangère peut nous parler<sup>21</sup>.

### 2.1. Irigaray : le refus de l'altérité

Si elle a l'avantage de résoudre le problème de la communication entre les consciences, la position merleau-pontienne laisse entier le problème du respect d'autrui. Pire, elle semble ouvrir la porte à de graves problèmes éthiques. En effet, le rapport à l'autre est élaboré sur le mode du « même » : l'expérience de me toucher moi-même sert par exemple de modèle pour concevoir l'expérience de toucher autrui. La rencontre intercorporelle entre deux personnes semble donc être pour Merleau-Ponty analogue à la relation d'un seul corps à lui-même<sup>22</sup>. De ce fait, la distinction entre ces deux modes d'être, inter et intracorporels, et donc la différence entre moi et autrui, se trouvent effacées. Merleau-Ponty ne semble pas reconnaître de différence fondamentale entre le fait de toucher ma propre main ou de toucher celle d'autrui ; le seul critère qui retient son attention est celui de la réversibilité présente dans les deux cas. Il ne reconnaît

même aucune différence entre le chiasme que constitue ma propre expérience, et celui constitué par mon expérience et celle d'autrui, qui s'étend sur nos deux subjectivités. Or ce mépris de la distinction entre ce qui est mien et ce qui est à l'autre, ce refus de considérer la différence de l'autre et son expérience subjective, semble être à la racine de certaines violences. Ainsi le refus de considérer l'autonomie de certaines catégories de personnes (par exemple les femmes, les esclaves, les animaux non-humains) semble aller de pair avec l'appropriation de leur corps et de leur travail. En niant la distinction entre moi et autrui, je lui refuse toute indépendance, tout droit de décider pour elle-même.

Pour la philosophe féministe Luce Irigaray, ce type de violence est inévitable tant que l'on refuse d'établir une relation éthique avec l'autre en le reconnaissant comme *autre*. Dans son livre *Éthique de la différence sexuelle*, Irigaray fait une lecture critique de « L'entrelacs, le chiasme » où elle accuse Merleau-Ponty de refuser l'altérité. La réversibilité caractéristique de notre expérience pour Merleau-Ponty serait selon elle à l'image d'un vase clos. Dans la supposition d'une équivalence entre moi et autrui, entre moi et le monde, il ne resterait aucune place pour la différence, pour une véritable question dont la réponse ne m'est pas déjà connue. Or, la question « Qui es-tu ? », qui fait place à la différence de l'autre plutôt que de l'assimiler à soi, est celle qui définit pour Irigaray la relation éthique.

Le rapport à autrui comme l'envisage Irigaray est donc à l'opposé de celui imaginé par Merleau-Ponty. Irigaray conçoit l'altérité (et plus spécifiquement, l'altérité des sexes) comme essentielle et radicale. Elle reproche par conséquent à Merleau-Ponty de ne pas tenir compte dans son analyse d'un être dont le corps a un statut ontologiquement différent du sien, être qu'est pour elle la femme par rapport à l'homme.

En puisant dans la pensée psychanalytique, Irigaray voit dans l'effort de Merleau-Ponty pour découvrir l'invisible qui permet la perception une recherche du féminin-maternel qui est à la source de toute vie. Les relations d'enchevêtrements et de réversibilité qu'il décrit avec le vocabulaire de la chair évoquent selon elle, sans les nommer, celles du fœtus à la matrice utérine. Merleau-Ponty ne

reconnaît toutefois pas ouvertement ce qu'il y a de maternel dans la chair du monde, pas plus qu'il ne reconnaît cette différence première que constitue pour la psychanalyse la différence sexuelle, et c'est pourquoi son ontologie décrit un état pré-individuel.

Décrivant à mots couverts le monde utérin, Merleau-Ponty est donc selon Irigaray enfermé dans un solipsisme où l'individu seul *constitue le monde* dont rien ne le sépare, puisque, à l'image du fœtus, il n'a pas encore établi son individualité en se distinguant d'autrui. Cette non-reconnaissance de l'autre, du féminin, de la mère comme être distinct, rend impossible toute relation éthique, soit toute relation à l'autre *reconnu* comme autre.

De fait, cet aveuglement à la différence d'autrui et cette identification du monde entier à soi constituent la formule même de l'oppression des femmes par les hommes dans la pensée féministe d'Irigaray. Elle décrit ainsi le masculin comme ce qui a prétention à l'universel et le féminin comme ce qui conteste cette prétention. De ce point de vue, la démarche même de Merleau-Ponty, qui cherche à universaliser l'expérience de *son* corps en une explication ontologique, représente en soi une attitude assimilatrice caractéristique du masculin.

Respecter autrui selon Irigaray, c'est plutôt reconnaître son altérité radicale et accepter l'impossibilité de le comprendre vraiment ; car se mettre à la place de l'autre est toujours pour elle un geste assimilateur.

## 2.2. Butler : l'autre comme fondement de moi-même

Irigaray considère que les hommes et les femmes ne peuvent établir une relation éthique qu'en interagissant à une distance respectueuse et en acceptant le mystère que représente l'autre. Et pourtant, remarque Judith Butler, la description d'Irigaray du masculin et du féminin montre que, loin d'être séparés par un gouffre infranchissable, les deux sexes sont intrinsèquement liés l'un à l'autre, comme le visible et son revers, l'invisible. En effet, dans la pensée d'Irigaray, le masculin exclut nécessairement le féminin ; cette exclusion lui est nécessaire pour se constituer comme masculin. Le masculin est donc semblable au visible, qui n'existe

que parce qu'il exclut un invisible qui est son principe de visibilité. Tout comme le visible et l'invisible, le masculin et le féminin sont mutuellement exclusifs, mais aussi mutuellement constitutifs.

Butler relève par ailleurs que les textes de Merleau-Ponty et d'Irigaray sont eux-mêmes dans un rapport d'entrelacement ; le second semble ainsi être l'envers du premier, son *invisible*. C'est en faisant une lecture des deux textes entremêlés, en dialogue l'un avec l'autre, que Butler parvient à faire surgir une réponse à la question de l'altérité que posait la description de la chair de Merleau-Ponty. Sa lecture révèle que la relation à l'autre ne saurait être conçue avant tout sur le modèle de la *rencontre*. Selon la constitution mutuelle du masculin et du féminin que décrit Irigaray, et dans l'esprit d'enchevêtrement originaire caractéristique de l'ontologie merleau-pontienne, la relation doit être envisagée non comme une rencontre mais plutôt comme un enchevêtrement constitutif et une différenciation dans la proximité<sup>23</sup>. Le féminin est pour Irigaray ce qui constitue le masculin en étant exclu de celui-ci ; l'invisible est pour Merleau-Ponty ce qui conditionne la visibilité ; la chair du monde est l'articulation qui permet l'émergence de mon corps et des choses : toutes ces relations d'entrelacement, d'échange sont aussi à l'œuvre dans le rapport à autrui selon Butler. En effet, l'autre est impliqué en moi - et moi en lui - aussi originairement que moi-même, puisque l'autre me constitue comme *moi*. Butler nuance donc la position de Merleau-Ponty : autrui n'est pas réductible ni interchangeable avec moi-même, mais il y a entrelacement entre autrui et moi, nous nous fondons mutuellement l'un l'autre. En tant que chair, loin d'être fermé sur moi-même je suis fondamentalement ouvert au monde, constitué par lui. Comme l'écrit Butler, être impliqué dans l'autre avant même mon commencement suggère que le sujet, en tant que chair, est avant tout un être intersubjectif<sup>24</sup>.

La solution amenée par Butler éclaire également un autre aspect de la critique d'Irigaray. Cette dernière reprochait à Merleau-Ponty de décrire dans son concept de chair la relation entre le fœtus et sa mère, sans toutefois l'avouer ouvertement. Butler reconnaît qu'Irigaray soulève avec perspicacité cette référence cachée au maternel chez Merleau-Ponty. Elle donne toutefois un autre sens à cette première

relation char-nelle. L'image de la gestation rappelle pour elle que dès l'origine, chaque être humain est effectivement constitué (dans sa chair même) par autrui. Cette priorité de l'intersubjectivité et de la dépendance à autrui sur la séparation et la distance contredit la notion d'altérité radicale et essentielle défendue par Irigaray. Dans la relation à l'autre, la coexistence *précède* la rencontre ; ainsi la mère porte en elle son bébé pendant des mois avant de le « rencontrer ».

Butler semble donc parvenir, à travers la critique d'Irigaray, à rétablir la vision de Merleau-Ponty : la chair du monde n'est pas la description d'un solipsisme, mais du corps et du monde comme fondamentalement ouverts l'un à l'autre. La réversibilité n'est plus caractéristique de la fermeture, d'un sujet fonctionnant en vase clos, mais de l'implication du sujet dans ce qui est autre. Quant au sujet, sa subjectivité n'est pas niée, mais se présente comme toujours constituée dans un *rapport*. Affirmant que l'autre est en moi dès l'origine, j'affirme que je ne suis pas exclusivement moi-même, mais aussi cet autre<sup>25</sup>. La limite entre les sujets, tout comme celle entre le sujet et l'objet, est donc effectivement moins claire que ne l'affirme l'ontologie classique. Même dans l'existence quotidienne, on remarque facilement à quel point notre entourage est constitutif de notre identité, de notre corps même. Ann Murphy remarque par exemple que nos corps sont hantés par nos interactions<sup>26</sup>. Les autres nous constituent si profondément, écrit-elle, que la perte d'un être cher est vécue comme celle d'un membre : ne dit-on pas perdre un membre de sa famille, comme si notre famille prolongeait notre corps<sup>27</sup> ?

### *3. L'ontologie merleau-pontienne comme éthique*

Dans ce contexte, la véritable question éthique n'est pas celle d'Irigaray, « Qui es-tu ? », mais plutôt celle posée par Butler : comment traiter un autre qui n'est jamais tout à fait autre, un autre dont dépend ma propre individualité<sup>28</sup> ? L'ontologie même de Merleau-Ponty semble donner un début de réponse à cette question : reconnaître qu'autrui ne m'est jamais complètement étranger, mais qu'au contraire nous dépendons l'un de l'autre, c'est déjà un grand

pas, qui nous éloigne de bien des formes de violence ; celle, par exemple, que l'on exerce contre la nature.

En effet, si l'ontologie relationnelle élaborée par Merleau-Ponty peut au départ sembler laisser peu de place à l'altérité, Butler nous montre qu'elle nous force plutôt à penser *autrement* l'altérité, soit sur le mode de la codépendance. Comme l'écrit la philosophe, réaliser son appartenance à un monde de chair, c'est réaliser qu'on ne peut désavouer ce monde sans se désavouer soi-même. Elle souligne le contraste frappant entre l'éthique issue d'une telle ontologie et l'individualisme dérivé du cartésianisme et de la tradition politique libérale<sup>29</sup>.

En effet, c'est la notion de la conscience comme souveraine et détachée de ce qui l'entoure, qui est à l'origine du modèle de domination de l'être humain sur d'autres êtres humains, sur les animaux non humains et sur la nature. Autrui lui-même apparaît comme une chose dans l'ontologie héritée de Descartes, puisque c'est son corps que je perçois (non sa conscience, qui m'est toujours cachée), ce corps qui *est un objet*. Dans la vision qu'esquisse la pensée ontologique de Merleau-Ponty, le mensonge sur lequel repose tout le cartésianisme est révélé. C'est un mensonge tout simple, auquel on ne songe guère tant il nous est familier ; à savoir que *le corps est un objet*.

En reléguant le corps au rang des objets, on nie la dépendance de l'esprit au corps. Ce déni de la codépendance se reflète dans la forme que prennent les rapports de domination dans le monde, rapports où celui qui domine prétend se poser comme l'*essentiel* tandis que son autre ne serait qu'*inessentiel*. De l'esprit au corps, de l'homme à la femme, de l'être humain à la nature, le rapport de codépendance, de coexistence est nié. Merleau-Ponty ne nous rappelle donc pas en vain que le corps n'est pas objet, mais *chair* - indivisiblement corps et esprit - que le monde entier est chair, c'est-à-dire union et coexistence de sentir et de senti, de visible et d'invisible. Car la relation éthique au sein d'un tel monde semble reposer essentiellement sur la reconnaissance de ce que nie le rapport de domination : notre dépendance à l'autre.

### Conclusion

La façon dont Merleau-Ponty évoque le rapport à autrui dans « L'entrelacs, le chiasme » sur le mode de l'unité, plus fondamentale que l'apparent morcellement entre les consciences, semble à première vue poser un problème éthique. Mais notre cheminement à travers la pensée de Merleau-Ponty, d'Irigaray et de Butler révèle plutôt toute la portée éthique et même écologique de cette conception de l'Être, qui nous force à repenser notre conception même de l'autre comme distinct de nous. La lecture que fait Butler de l'ontologie merleau-pontienne, et surtout sa prise en compte du rapport d'entrelacement entre le texte et sa critique par Irigaray, met à l'avant-plan les notions de codépendance et de coexistence. Plutôt qu'une altérité radicale, c'est une altérité relative que pense Butler avec Merleau-Ponty, révélant que ce qu'il nous faut reconnaître pour éviter la violence, c'est moins la *différence* d'autrui que la relation étroite qui nous fait dépendre l'un de l'autre. À une époque qui nous confronte aux conséquences d'une vision cartésienne de la nature, et où il est urgent de repenser notre rapport à notre environnement, cette notion de coexistence semble plus pertinente que jamais.

En ramenant à l'avant-plan l'idée de coexistence comme *mode d'existence*, Butler ne trahit pas la pensée de Merleau-Ponty. Au contraire, elle accomplit cette pensée, en l'amenant dans un domaine où le philosophe s'est peu aventuré, celui de l'éthique. L'idée de coexistence, qu'il nomme « comprérence » dans « Le philosophe et son ombre », est fondamentale dans toute la pensée de Merleau-Ponty. Cette comprérence de moi, d'autrui et du monde, Merleau-Ponty la pense en phénoménologue, à partir de l'expérience de la perception. Il remarque ainsi que dans l'expérience, autrui m'apparaît comme corps ; mais il redonne sa dignité à cette chair, car elle a préséance de fait sur la conscience. En tant que chair, autrui est au moins aussi originaire en moi que ma conscience, et plus que ma pensée ; et ce qui nous précède ontologiquement tous les deux c'est le monde de chair sur lequel nous sommes ouverts dès que nous existons : « la constitution d'autrui ne vient pas après celle du corps, autrui et mon corps naissent ensemble de l'extase originelle<sup>30</sup> ». Autrui n'est pas pour moi une conscience étrangère, c'est un être qui a le

même pouvoir singulier que moi-même, d'être sensible aux deux sens du terme, doublement sensible. Ainsi, le point de départ du monde dans l'ontologie de Merleau-Ponty, ce n'est pas la conscience, mais ce point de jonction « de la nature, du corps, de l'âme et de la conscience philosophique<sup>31</sup> » qu'est le Sensible : « 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<sup>32</sup> ». Contre un monde mort vis-à-vis du sujet, Merleau-Ponty nous invite donc à penser un monde intégralement vivant, mais jamais intégralement accessible à la conscience, un monde *dont* nous sommes.

- 
1. Maurice Merleau-Ponty, « *L'entrelacs, le chiasme* », dans *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 2016, p. 177.
  2. *Ibid.*
  3. *Ibid.*, p. 181.
  4. *Ibid.*, p. 176.
  5. *Ibid.*, p. 177.
  6. *Ibid.*, p. 174.
  7. *Ibid.*, p. 177.
  8. *Ibid.*, p. 176.
  9. *Id.*, *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1967, p. 71.
  10. Maurice Merleau-Ponty, « *L'entrelacs, le chiasme* », *op. cit.*, p. 175.
  11. *Ibid.*, p. 192.
  12. Par exemple : « Vivre simplement pour que d'autres puissent simplement vivre. » (Gandhi)
  13. *Ibid.*, p. 181.
  14. *Ibid.*, p. 187.
  15. *Id.*, « Préface », dans *Signes*, Paris, Gallimard, 2001, p. 30.
  16. *Ibid.*, p. 188. La notion d'expression est centrale dans *Le visible et l'invisible*. Merleau-Ponty considère en effet que, loin d'être simplement plaqué sur l'Être, le langage est une ouverture sur le monde, un témoin de l'Être. Le langage fait ainsi suite à la perception et à la pensée qui sont d'autres modalités d'ouverture sur le monde par lesquelles l'Être s'exprime à travers nous. Le monde muet n'est donc pas ce qui s'oppose au langage mais bien ce qui l'appelle ; la parole répond aux voix du silence qui réclament l'expression.
  17. *Id.*, « Le philosophe et son ombre », dans *Signes, op. cit.*, p. 275.

18. Maurice Merleau-Ponty, « L'entrelacs, le chiasme », *op. cit.*, p. 185.
19. *Ibid.*
20. *Ibid.*, p. 200.
21. *Id.*, « Le langage indirect et les voix du silence », dans *Signes, op. cit.*, p. 109. En effet, toute individualité, et aussi toute différence culturelle, est pour Merleau-Ponty secondaire par rapport au fond commun que consti-tue notre implication première dans le sensible. Et c'est toujours en partie cet enchevêtrement dans le monde qu'exprime l'art, peu importe par ailleurs la culture ou l'époque.
22. Dorothea Olkowski, « Introduction : The Situated Subject », dans Dorothea Olkowski et Gail Weiss [dir.], *Feminist Interpretations of Maurice Merleau-Ponty*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 2006, p. 12.
23. « a constitutive intertwinement, a differentiation in proximity » : Judith Butler, « Sexual difference as a question of ethics : alterities of the flesh in Irigaray and Merleau-Ponty », dans *Chiasmi*, n° 10, p. 339.
24. « [t]o be implicated elsewhere from the start suggests that the subject, as flesh, is primarily an intersubjective being », dans *Ibid.*, p. 345.
25. « to argue that the other is originally in me is not to reduce that other to the self but to insist that this self, even as interiority, is somewhat obscured by the irruption of the other » Ann Murphy, « Rethinking the Ethical : an introduction to Judith Butler's Sexual difference as a question of ethics : alterities of the flesh in Irigaray and Merleau-Ponty », dans *Chiasmi*, n° 10, p. 324.
26. « our bodies are haunted by the rythm that mark our lives with others », *Id.*, « Language in the Flesh : The Disturbance of Discourse in Merleau-Ponty, Levinas and Irigaray », dans Dorothea Olkowski et Gail Weiss [dir.], *Feminist Interpretations of Maurice Merleau-Ponty, op. cit.*, p. 260.
27. *Ibid.*, p. 259.
28. « How to treat the Other well when the Other is never fully Other, when one's own separateness is a function of one's dependency on the Other » : Judith Butler, *op. cit.*, p. 340.
29. « stands in stark contrast [...] to the various forms of atomistic individualism derived from Cartesian and liberal political traditions », *Ibid.*, p. 345.
30. Maurice Merleau-Ponty, « Le philosophe et son ombre », dans *Signes, op cit.*, p. 284
31. *Ibid.*, p. 289.
32. *Ibid.*, p. 278.