

PHARES

Vol. XXI n° 2 Automne 2021

Revue philosophique étudiante

Revue *Phares*
Bureau 514
Pavillon Félix-Antoine-Savard
Université Laval, Québec
G1K 7P4

revue.phares@fp.ulaval.ca
www.revuephares.com

ISSN 1496-8533

Direction et rédaction :
Arnaud Dufour
Myriam Coté

Élaboration du dossier :
Donald A. Landes

Infographie :
Marie-Pier Dubois

Nous remercions nos partenaires :

La Faculté de philosophie de l'Université Laval ; L'Association des étudiantes et des étudiants de Laval inscrits aux études supérieures (AELIÉS) ; L'Association des chercheur·e·s étudiant·e·s en philosophie de l'Université Laval (ACEP) ; La Confédération des associations d'étudiantes et d'étudiants de l'Université Laval (CADEUL) ; La Société de philosophie du Québec (SPQ) ; La Fondation de l'Université Laval ; L'Association générale des étudiantes et étudiants diplômé·e·s en philosophie de l'Université Laval (AGEEPP) ; La Coop Zone.



Comme son nom l'indique, la revue *Phares* essaie de porter quelque lumière sur l'obscur et redoutable océan philosophique. À cet effet, elle se veut un espace d'échange et de débat ouvert à tous les étudiants et toutes les étudiantes intéressé·e·s par la philosophie, quelle que soit leur affiliation institutionnelle. Chaque numéro comporte un *Dossier* proposant une question philosophique à laquelle différent·e·s auteurs et autrices tentent de répondre. Le numéro d'hiver contient également une section *Varia* et présente des textes d'analyse et des essais philosophiques portant sur des thèmes libres, à la discrétion des auteur·rices.

La collection complète des parutions de *Phares* est disponible en version électronique dans la section Parutions de son site web; la publication traditionnelle est disponible dans la plupart des bibliothèques universitaires québécoises ainsi que dans la plupart des facultés ou départements de philosophie des universités québécoises.

Bonne lecture !

Table des matières

Merleau-Ponty : *Phénoménologie de la perception* à 75 ans
Dossier thématique élaboré par Donald A. Landes

- 9 Introduction au dossier
DONALD A. LANDES
- 27 Questionner ce qui ne parle pas : Merleau-Ponty et la phénoménologie
du « silence originaire »
BENJAMIN DÉCARIE-DAIGNEAULT
- 49 L'homme en situation : la liberté dans la *Phénoménologie de la perception*
OLIVIER CONTENSOU
- 69 Phénoménologie et anthropologie : une postérité à venir
pour Merleau-Ponty ?
JEAN-CHRISTOPHE ANDERSON
- 91 Hegel lu par Merleau-Ponty : la signification de la dialectique
dans la *Phénoménologie de la perception* et au-delà
FRANÇOIS CHAMPAGNE-TREMBLAY
- 113 Merleau-Ponty et l'espace domestique. Lecture phénoménologique
d'une spatialité féminine hétéronormée
MYRIAM COTÉ
- 129 Maurice Merleau-Ponty, Sara Ahmed et Ami Harbin. Une pratique
philosophique de la désorientation
ÉLIZABETH JUTRAS



Dossier

Merleau-Ponty : *Phénoménologie de la perception*
à 75 ans



Introduction : *Phénoménologie de la perception à 75 ans*

DONALD A. LANDES, *Professeur à l'Université Laval, Chercheur au Laboratoire de philosophie continentale.*

Si les créations ne sont pas un acquis, ce n'est pas seulement que, comme toutes choses, elles passent, c'est aussi qu'elles ont presque toute leur vie devant elles.¹

Qu'est-ce que la Phénoménologie de la perception ? Cette question, qui reprend la première ligne de l'Avant-Propos de *Phénoménologie de la perception* par Maurice Merleau-Ponty (« Qu'est-ce que la phénoménologie ?² »), était le fil conducteur de mon allocution plénière au congrès *International Merleau-Ponty Circle* en octobre 2021³. Cette conférence (reportée d'un an à cause de la pandémie) marquait le 75^e anniversaire de la parution du livre de Merleau-Ponty, mais l'idée pour ma présentation m'est venue pendant la planification de mon séminaire d'automne 2020 : *Merleau-Ponty : Phénoménologie de la perception à 75 ans*. Dans ce contexte, je me suis retourné vers la « logique paradoxale de l'expression » que je retrouve partout dans sa pensée⁴, ainsi que vers ma propre expérience dans la traduction de ce livre classique vers l'anglais⁵. Cette réflexion a conduit à deux questions principales. D'abord, la question déjà mentionnée : *Qu'est-ce que la Phénoménologie de la perception ?* Ou plus généralement, comment se fait-il que les vestiges matériels d'une expression – comme un manuscrit, ou un livre imprimé en de nombreux exemplaires – parviennent à communiquer du sens ? Qu'est-ce qui fait que certaines marques ou traits sur une page sont perçus comme étant *plus* que de simples couleurs ou formes ? Qu'est-ce qui en fait *plus* qu'un simple objet ? Et comment se fait-il que quelque chose comme « un livre » ou « un texte » acquière et maintienne

une identité à travers le temps et l'espace ? Ces questions ont débouché sur une deuxième question principale : étant donnée la réponse que Merleau-Ponty pourrait nous proposer à la première question, *qu'en serait-il de traduire une telle chose ?*

En pleine réflexion sur cet ensemble de questions, j'ai été ravi d'accepter l'invitation des rédacteur·rice·s de *Phares* à construire un dossier thématique à partir des textes les plus originaux et les plus perspicaces des participant·e·s au séminaire. Les articles sélectionnés pour ce dossier thématique mettent tous en scène un phénomène que j'espère dégager ici : le rôle essentiel d'un geste de *reprise* pour la philosophie merleau-pontienne, c'est-à-dire d'une notion de « *re-performance* » (répétition, réexécution, etc.) comme une sorte d'*engrenage* avec un « virtuel métastable », termes que j'expliquerai plus loin.

Dans la première section, je proposerai une brève réponse historique à la question « Qu'est-ce que la *Phénoménologie de la perception* ? ». Cette réponse nous amène, dans la deuxième section, à une formule plus générale de la même question : qu'est-ce qui est *exprimé* dans une expression ? Je soutiens que toute expression est la cristallisation ou le nœud de tout un réseau de trajectoires que je nomme le « virtuel métastable », une sorte de « non-rien » qui sollicite l'artiste ou l'écrivain·e à partir de nulle part et de partout dans leur champ phénoménal. Ce nœud ou cristallisation a lieu *dans* et *par* la trace ou le « vestige » matériel, par exemple, le livre. Dans la troisième section, j'examine donc comment les vestiges de l'expression sollicitent ou invitent à une « *re-performance* » (une lecture, ou une traduction) de l'espace négatif creusé par l'expression elle-même dans le virtuel métastable. Les répétitions créatrices du virtuel métastable établissent une trajectoire d'*engrenage* qui répète et remodèle en même temps le « quoi » de l'expression. Donc, je soutiendrai que la communication du sens par le biais des vestiges d'expression est un engrenage toujours imparfait dans une trajectoire de répétitions créatrices. En guise de conclusion, j'offrirai un bref aperçu des excellents articles que vous trouverez dans ce dossier thématique. Ces articles explorent les aspects fondamentaux

de la *Phénoménologie de la perception* tout en la mettant en dialogue avec l'engagement phénoménologique, éthique et politique contemporain. Ainsi, ils reprennent précisément l'esprit de la notion d'« engrenage » que je mettrai en évidence ici : s'engrener et reprendre, aller plus loin et rester ouvert à la communication du sens à travers une différence parfois radicale.

1. *Qu'est-ce que la Phénoménologie de la perception ?*

La *Phénoménologie de la perception* a sa place sur n'importe quelle liste de textes phares de la philosophie du XX^e siècle. Merleau-Ponty appartenait à une génération de philosophes formé·e·s dans les traditions cartésiennes et néo-kantiennes des années 1930, dirigé·e·s par des professeurs tels qu'Alain et Brunschvicg⁶. C'est un moment en France marqué par un vrai schisme entre l'empirisme (un point de vue objectif et mécanique) et l'intellectualisme (une perspective subjective et idéaliste d'une « conscience constituante »)⁷. Par sa notion d'un « primat de la perception⁸ », Merleau-Ponty s'est rendu compte qu'aucune des deux grandes traditions philosophiques n'expliquait notre véritable expérience vécue. Sa réflexion culmine dans sa thèse de doctorat : *Phénoménologie de la perception* (soutenue puis publiée en 1945). Il s'agit d'une vaste exploration sur la nature de la perception comme point de départ pour une nouvelle philosophie phénoménologique et existentielle. Par la reprise d'idées issues de la psychophysiologie, de la neurologie, de la psychologie de la forme (*Gestalttheorie*), de la psychanalyse et des philosophies classiques et phénoménologiques, Merleau-Ponty démontre comment même les aspects ou les dimensions apparemment les plus intellectuels ou empiriques de notre existence ne peuvent en fait être séparés de notre corps vécu. Bref, la pensée classique a la tendance à imposer une « distance interprétative » entre l'observateur et le spectacle, ce que Merleau-Ponty nomme une « pensée de survol » qui oublie le fait que je vis mon corps et que j'ai un monde à travers mon corps. La phénoménologie, selon Merleau-Ponty, avec sa notion d'« être-au-monde », nous offre une troisième

voie entre l'intellectualisme et l'empirisme. Comme il écrit : « Le corps propre est dans le monde comme le cœur dans l'organisme : il maintient continuellement en vie le spectacle visible, il l'anime et le nourrit intérieurement, il forme avec lui un système⁹ ».

Pour parvenir à cette configuration unique du sens et de la création de sens, Merleau-Ponty se tourne vers la phénoménologie, une méthodologie qui promet, selon lui, un nouveau genre de réflexion qui puisse révéler « les fils intentionnels qui nous relient au monde pour les faire paraître¹⁰ ». Avec ce recul, il propose la notion de « motivation ». Il s'agit d'un nouveau type de causalité selon lequel les phénomènes ne sont ni mécaniques ni simplement le résultat de l'activité d'une conscience constituante. Ainsi, les phénomènes seront à la fois cohérents avec le passé mais aussi imprévisibles ; c'est-à-dire, un phénomène n'est pas purement déterminé (comme une pure répétition) ni totalement libre (comme une pure création). Voilà la logique apparemment paradoxale, découverte d'abord dans la perception, qui se transforme chez Merleau-Ponty rapidement en une « logique paradoxale de l'expression » visible dans toute activité humaine. Toujours entre pure répétition et pure création, chaque geste humain reprend le passé mais aussi le remodèle au travers d'une « déformation cohérente¹¹ ». Cela nous amène à rendre plus générale notre première question : *Qu'est-ce que la Phénoménologie de la perception ?* devient *Qu'est-ce qui est « exprimé » dans une expression ?*

2. *Qu'est-ce qui est exprimé dans l'expression ?*

Traduire un texte philosophique n'est pas une tâche des plus faciles ; elle est encore plus ardue lorsque le texte en question dit quelque chose (au moins implicitement) sur la pratique et la théorie de la traduction elle-même. Telle a été mon expérience en traduisant la *Phénoménologie de la perception* vers l'anglais. Mais, de prime abord, il pourrait sembler que la *traduction*, pour Merleau-Ponty, ait très peu à voir avec l'*expression*. Car dans l'*expression*, selon Merleau-Ponty, il n'y a pas de « texte original »

avant l'expression que mes mots traduisent. Par contraste, la traduction semblerait être un exemple parfait de pure répétition – car la traduction présuppose par nature qu'il existe un texte original à répéter, et le succès du traducteur ou de la traductrice est évalué précisément en fonction de sa capacité à répéter le texte. Mais il ne faut pas oublier que Merleau-Ponty ne veut pas dire que l'expression est une pure création, car l'expression répond sûrement à *quelque chose* – ou mieux, ce à quoi elle répond est un « non-rien ». Mais qu'est-ce que ce « non-rien » exprimé dans l'expression, et comment peut-il être relié à la tâche du traducteur ou de la traductrice ?

Nous lisons dans *Phénoménologie de la perception* des passages tels que ceux qui suivent : « l'opération expressive réalise ou effectue la signification et ne se borne pas à la traduire » et « il est manifeste en effet que la parole ne peut être considérée comme un simple vêtement de la pensée, *ni l'expression comme la traduction* dans un système arbitraire de signes d'une signification déjà claire pour soi¹² ». Si, comme Merleau-Ponty semble le suggérer dans ces passages, la traduction n'est qu'un problème technique de codage et de décodage, de répétition mécanique d'une signification ou d'un texte idéal qui existe déjà, alors la *traduction* semble être quelque chose d'entièrement différent de *l'expression*. Et une telle opposition pourrait bien sembler naturelle : car après tout, le traducteur ou la traductrice ne commence-t-il ou -t-elle pas avec la certitude qu'il y a quelque chose à traduire, à savoir « ce » que l'auteur ou l'autrice a exprimé ? Merleau-Ponty a peut-être raison de dire que l'auteur ou l'autrice n'a pas de texte idéal à traduire, mais un traducteur ou une traductrice a sûrement un texte bien réel, là, sur son bureau.

Mais peut-on si rapidement mettre de côté les paradoxes de l'expression lorsqu'il s'agit de traduction ? La traduction peut-elle vraiment être une *simple* traduction, c'est-à-dire une pure répétition, selon la pensée même de Merleau-Ponty ? Non, car une expression achevée ne peut pas, pour Merleau-Ponty, simplement « posséder » un sens clair et net à répéter. Justement,

même l'auteur ou l'auteurice ne peut pas *simplement* répéter son expression, car tout a changé, y compris lui- ou elle-même, et donc le sens va être différent aussi. Et si la répétition pure et simple est impossible, même pour l'auteur ou l'auteurice, alors quelle chance a un traducteur ou une traductrice ? L'absence de « texte original » remet en question la possibilité même de la communication du sens, du moins selon le modèle classique. Les descriptions phénoménologiques de l'expression faites par Merleau-Ponty montrent également que même s'il n'y a pas « quelque chose à exprimer », ce qui est « à exprimer » n'est pas non plus « rien ». Cependant, Merleau-Ponty ne nous donne pas un compte rendu complet de ce « non-rien ». Ainsi, si la traduction est à la fois une réponse à une expression et, dans un certain sens, une expression elle-même, pour comprendre la tâche du traducteur ou de la traductrice, il est essentiel de savoir ce qui a été exprimé – quel est ce « non-rien » qui s'est soudainement cristallisé sur et autour de quelques pages fragiles en 1945, et qui a inauguré une trajectoire de lectures et de répétitions créatrices jusqu'à nos jours ? Qu'est-ce qui est rejoué par ses contemporains, comme Claude Lefort ou Simone de Beauvoir, quand ils incorporent des idées merleau-pontiennes dans leur propre travail¹³ ? Qu'est-ce qui est rejoué en 1962 par Colin Smith (premier traducteur anglais du livre)¹⁴, en 1980 par Iris Marion Young¹⁵, en 2012 par moi (deuxième traducteur anglais du livre) ou dans les exposés et travaux de sessions des participant·e·s d'un séminaire sur la *Phénoménologie de la perception* en automne 2020 à l'Université Laval ? Et, comment tout cela tient-il ensemble en tant qu'identité aussi bien dans la durée que dans l'espace, et à travers toutes les déformations cohérentes qu'il subit et que nous subissons en chemin ? La n'est sûrement pas réductible à l'un de ses exemplaires matériels, ni à la collection de ceux-ci. *Alors, qu'est-ce que c'est ?*

Un indice vient du fait que notre rapport avec « ce qui doit être exprimé » n'est pas une relation de *possession* ni de *connaissance théorique*. Au contraire, nous sentons ou ressentons ce qui doit être exprimé par une « fièvre vague » ou par un « pressenti-

ment¹⁶ ». L'expression est une réponse à quelque chose qui est latent dans le paysage, sollicitant nos gestes depuis les marges de notre expérience. L'expression n'est pas quelque chose que nous extériorisons, comme si nous la poussions de l'intérieur de nous-mêmes, mais plutôt quelque chose *vers lequel* nous sommes attirés, quelque chose qui s'annonce partout et nulle part autour de nous dans la configuration émergente du sens – c'est ce que j'appelle le « virtuel métastable ». Une expression, prenons la « *Phénoménologie de la perception* » comme exemple, est une réponse au « virtuel métastable », c'est-à-dire à un non-rien qui nous sollicite en même temps qu'il se retire. Dans un moment d'auto-réflexion assez frappant, Merleau-Ponty fournit une réponse à notre première question (*Qu'est-ce que la Phénoménologie de la perception ?*) dans le livre lui-même :

Ce livre commencé n'est pas un certain assemblage d'idées, il constitue pour moi une situation ouverte dont je ne saurais pas donner la formule complexe et où je me débats aveuglement jusqu'à ce que, comme par miracle, les pensées et les mots s'organisent d'eux-mêmes¹⁷.

Le livre *Phénoménologie de la perception* n'est pas simplement un objet matériel qui indique certaines significations, ni un ensemble fixe d'idées dans la conscience. La transformation du monde matériel effectuée par Merleau-Ponty dans son activité incorporée d'écrire *établit* et *répond* à une situation ouverte dans laquelle il est en train de s'engager et de créer. Les pensées et les mots ne sont pas sous son contrôle « thétique » et ne proviennent pas de son esprit. En tant que tel, il n'est pas le seul auteur, mais plutôt le premier témoin et le premier participant dans la naissance d'un sens qui promet de continuer. Le passé, le langage, le style et les intentions de Merleau-Ponty contribuent tous à ce virtuel métastable qui s'organise à la fois *avec* et *à travers* lui, et qui, paradoxalement, le remodèle en même temps. Mais, malgré son point de vue privilégié, Merleau-Ponty ne « sait » pas ce qui se passe dans un sens thétique. Il se sent plutôt sollicité par cette expression imminente, comme une tempête qui s'annonce dans les nuages

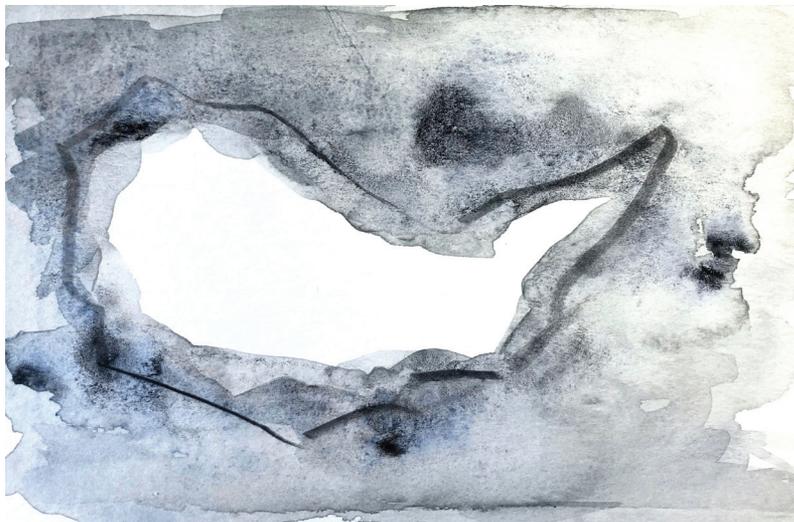


Figure 1 - Donald A. Landes, *Engrenage #3* (2021, inachevé).
Aquarelle, graphite, charbon. 5x7.



Figure 2 - Donald A. Landes, *Engrenage #3* (2021).
Aquarelle, graphite, charbon. 5x7.



Figure 3 - Image de l'engrenage des roues dentées, l'engrenage «mécanique» ou «classique» (Image libre de droits, pixabay.com).



Figure 4 - Donald A. Landes, *Engrenage #1* (2021).
Aquarelle, graphite, charbon. 5x7.

ou une *Gestalt* sur le point de prendre forme¹⁸. Cette expression imminente est annoncée dans le virtuel métastable comme quelque chose que nous *vivons* ou *ressentons* plutôt que comme quelque chose que nous *connaissons* ou *possédons* intérieurement – elle nous sollicite de partout et de nulle part, nous le *sentons*.

Ainsi, le « vestige » de l'expression ne signifie pas ou ne représente pas quelque chose d'autre, mais il « porte le sens », comme un geste, et c'est « ce qui rend possible la communication¹⁹ ». Bref, le vestige marque et porte ce virtuel métastable comme l'autre face, la profondeur invisible, de cette trace tout à fait matérielle. Le vestige est comme une sollicitation à s'inscrire dans sa trajectoire de sens par la « *re-performance* », qui est une répétition créatrice. L'expression rassemble des trajectoires qui n'étaient pas nécessairement destinées à être mises en communication : trajectoires matérielles (les minéraux dans la peinture, les fibres du papier), trajectoires physiologiques (les habitudes du peintre, l'évolution de son style, son incarnation particulière), trajectoires psychiques (les souvenirs, les désirs et les valeurs qui modèlent nos orientations vers le monde), trajectoires intersubjectives ou politiques (les communautés avec lesquelles nous parlons, nos institutions), trajectoires écologiques et mondiales (des urgences économiques jusqu'à l'Anthropocène), et bien d'autres encore. L'expression noue ces innombrables trajectoires dans un événement qui ne les contient ni ne les épuise, et cet événement doit aboutir à des traces matérielles. En tant que telle, chaque expression crée un vestige qui portera ce virtuel métastable unique, cet autre côté qui le marque comme étant plus qu'un simple objet. Mais, avant cette expression, « ce qui » est exprimé était au mieux un « non-rien » surgissant de partout et de nulle part dans le champ phénoménal. Ainsi, pour Merleau-Ponty, le livre qu'il est en train d'écrire se profile aux marges de son expérience – il l'écrit furieusement pour le saisir avant qu'il ne glisse à nouveau dans les plis du virtuel, perdu à jamais. Car « seule l'œuvre faite [...] prouvera qu'on devait trouver là *quelque chose* plutôt que *rien*²⁰ ».

3. La lecture et la traduction comme « engrenage ».

Ainsi, le « vestige » de l'expression (le livre, par exemple) porte vers le futur son sens non pas comme une idée pure ou une signification, mais comme un espace négatif sollicitant de nouvelles performances. C'est ce que vous voyez dans Figure 1, qui est une peinture inachevée. Autour de la ligne en graphite et charbon, un espace négatif amorphe et multi-bordé dans le virtuel est creusé par la fluidité de l'aquarelle. Dans Figure 2, qui est la peinture maintenant achevée, une répétition créatrice de la forme s'efforce de s'engrener avec ou dans cet espace négatif, ne s'adaptant jamais parfaitement, laissant ici et là des vides et ranimant différentes parties du virtuel au-delà des limites originales. Et à nouveau, la fluidité de l'aquarelle déborde la forme (la deuxième ligne) et remodèle également l'espace négatif qu'elle a voulu simplement répéter. La vie du sens d'un texte est une trajectoire qui procède par une telle superposition ambiguë. La nouvelle performance ne répétera jamais précisément le même sens ; elle ne sera jamais parfaitement adaptée. L'engrenage de la répétition créatrice n'est pas l'engrenage mécanique (Figure 3) car un virtuel métastable n'a pas le genre de bords ou de contours rigides qui nous permettraient de parler d'un ajustement parfait. Tout virtuel métastable invite ou admet un nombre indéfini de nouvelles performances possibles, et chaque répétition effectuée sera une déformation créatrice, mais cohérente, des limites mêmes de l'espace négatif qu'elle tente de répéter (Figure 4). En d'autres termes, le virtuel métastable a une identité à travers le temps dans et par son auto-différentiation : il n'y a pas de lecture définitive, il n'y a pas de traduction finale.

La *Phénoménologie de la perception* est donc un espace négatif en évolution, creusé pour la première fois *par* et à travers Merleau-Ponty. Ce qui est exprimé n'est rien « d'intérieur », c'est plutôt la réponse à une demande ou à un appel infini et inépuisable par des trajectoires différentes qui seulement *vont* être mises en communication par l'expression elle-même. Le sens d'un texte est donc un « non-rien » qui se communique lorsque la situation le permet (et rien ne le garantit), lorsque que nous sentons que

cette chose matérielle a un autre côté, un virtuel que nous ne pouvons pas complètement saisir. Si tout va bien (et tout va rarement bien), cette chose ou cette autre personne ne sera pas simplement un phénomène du bruit, de la couleur, ou une idée générale, mais le véritable vestige singulier qui nous sollicite à l'engrenage dans une histoire de sens qui reste toujours ouverte. La vraie communication doit être guidée par la générosité et avec un sens de l'hospitalité. Quand il s'agit d'un vestige d'expression, nous n'avons jamais fini de lui accorder l'attention et la sollicitude qu'il mérite.

Bien entendu, le terme « engrenage » possède tout d'abord un sens mécanique (Figure 3), à savoir l'engrenage de roues dentées, elles-mêmes préformées et même conçues pour cette communication par les extrémités, qui s'effectue sans que leur forme ne change, dans une sorte de pure répétition mécanique. Mais dans le contexte de la perspective émergente de l'expression chez Merleau-Ponty, on peut aller chercher un sens plus riche de la notion d'engrenage (Figure 4), comme une reprise qui va être un remodelage, une déformation cohérente et créatrice à la fois. Même si cette idée de « reprise » est partout dans *Phénoménologie de la perception*, le terme « engrenage » n'est utilisé que quelques fois. Considérons la première occurrence de ce concept dans le livre :

Le monde phénoménologique, c'est, non pas de l'être pur, mais *le sens qui transparaît à l'intersection de mes expériences* et à l'intersection de mes expériences et de celles d'autrui, *par l'engrenage* des unes sur les autres²¹.

Dans ma traduction, cette phrase est traduite vers l'anglais comme suit :

The phenomenological world is not pure being, but rather *the sense that shines forth at the intersection of my experiences* and at the intersection of my experiences with those of others through *a sort of gearing into each other*²².

On peut illustrer le type d'engrenage que je vise (Figure 4) par la différence entre mon exécution de Merleau-Ponty en anglais et celle de Colin Smith (dans sa traduction de 1962) :

The phenomenological world is not pure being, but *the sense which is revealed where the paths of my various experiences intersect*, and also where my own and other people's intersect and *engage each other like gears*²³.

Là où j'écris « the sense that shines forth », Smith met les mots « the sense that is revealed » dans la bouche de Merleau-Ponty (comme si le sens en question était là, complet et stable, et attendant simplement la lumière de la conscience pour le révéler, ce qui serait une idée peu merleau-pontienne !). Là où je me concentre sur « the intersection of experiences », Smith introduit la notion de « paths » (chemins ou trajets), ce qui *spatialise* trop cette pensée. Et là où j'écris « a sort of gearing into each other », Smith traduit *engrenage* comme « engage each other like gears », donnant toute la priorité à la version *mécanique* de l'image (Figure 3), la version de la pure répétition, une version qui me semble en décalage avec le rythme et le style de Merleau-Ponty. Cela n'est pas exactement pour dire que Smith a tort et que j'ai raison, mais pour illustrer comment les petites différences font de deux traductions des répétitions radicalement différentes dans la trajectoire de ce qui est la vie d'un texte.

Étant donné mon interprétation du concept d'engrenage (Figure 4), il doit s'agir d'une pratique de répétition créatrice qui indique que la nouvelle exécution va être toujours insuffisante comme répétition de l'espace négatif du virtuel métastable, et alors on a ici un modèle pour une communication de sens à travers la différence. Une telle communication sera une tâche infinie qui demandera une générosité profonde et une ouverture inépuisable. En ce sens, il me semble que cette réflexion sur la traduction résonne avec la pratique de Gayatri Chakravorty Spivak comme expliqué dans son article « The Politics of Translation²⁴ », et surtout quand elle dit qu'il faut comprendre « traduire » comme « lire » et des

lecteurs ou lectrices comme des traducteurs ou traductrices. Ainsi, la traduction porte à une forme extrême de la responsabilité du lectorat. Le virtuel métastable creusé ici par des mots ou des vestiges ou des gestes fragiles se retire à jamais de la possession de quiconque, et pourtant nous devons continuer à tendre la main dans un geste paradoxal d'accueil qui a le sens d'une hospitalité à la fois active et passive. Ainsi, la « traduction comme *engrenage* » n'est pas l'engrenage de roues mécaniques et préformées, mais un geste créatif d'une main ouverte faisant signe d'approcher à n'importe quel lecteur ou lectrice à-venir. C'est l'invitation à une connexion humaine entre les diverses et divergentes lignes de sens que nous sommes et que nous vivons.

Conclusion

Les articles sélectionnés pour ce numéro thématique participent, chacun à sa façon, à cette conception de l'engrenage : reprenant et remodelant l'espace négatif qui est la *Phénoménologie de la perception*. Dans le premier article, « Questionner ce qui ne parle pas : Merleau-Ponty et la phénoménologie du “silence originaire” », Benjamin Décarie-Daigneault cherche à cerner la méthodologie phénoménologique propre à Merleau-Ponty. Selon Décarie-Daigneault, la phénoménologie est une tentative de s'engrener avec le silence de l'expérience vécue et de l'exprimer, sans retomber vers les illusions d'un monde objectif en soi et d'un sujet constituant. Cette notion de « silence » nous ramène directement vers les considérations du « virtuel métastable » abordées plus haut, c'est-à-dire, vers ce qui est exprimé dans l'expression. Le deuxième article est « L'homme en situation : La liberté dans la *Phénoménologie de la perception* », par Olivier Contensou. Contensou propose ici une analyse dans la même direction, cette fois guidé par le double-mouvement « centrifuge/centripète » dans la *Phénoménologie de la perception*. Selon Contensou, c'est la tentative merleau-pontienne de dépasser l'alternative classique du réalisme (monde objectif) et de l'idéalisme (sujet constituant) qui met la table pour une réflexion

profonde sur la liberté dans le dernier chapitre de *Phénoménologie de la perception*. Au-delà de la liberté classique ou même existentielle, Contensou démontre comment la philosophie merleau-pontienne s'ouvre sur une véritable éthique de la vertu, fondée peut-être sur le courage de *s'engrener* avec les autres et l'histoire.

La question de l'homme est également centrale dans le troisième article, « Phénoménologie et anthropologie : une postériorité à venir pour Merleau-Ponty ? », par Jean-Christophe Anderson. Dans un dialogue fécond avec le philosophe Étienne Bimbenet, Anderson explore la possibilité de relire un texte comme *Phénoménologie de la perception* dans un nouveau contexte, en particulier dans le contexte d'un « retour de l'anthropologie dans le champ philosophique en général et phénoménologie en particulier ». Anderson nous démontre comment la philosophie merleau-pontienne représenterait, peut-être comme toute répétition créatrice, un certain regard extérieur, « à la fois étranger et familier ». Le quatrième article, « Hegel lu par Merleau-Ponty : la signification de la dialectique dans la *Phénoménologie de la perception* et au-delà », par François Champagne-Tremblay, nous fait passer de et par l'homme vers la logique et la métaphysique. Champagne-Tremblay explore la lecture (répétition créatrice) de Hegel effectuée par Merleau-Ponty, même si cette influence de Hegel reste souvent implicite chez ce dernier, à la façon d'un « non-rien » latent dans le champ merleau-pontien. Par le biais de la notion hégélienne de la « dialectique », Champagne-Tremblay reconstruit tout un dialogue entre le phénoménologue français et le philosophe allemand, nous conduisant vers la notion d'une hyperdialectique chez le dernier Merleau-Ponty qui sera justement cette attitude d'ouverture et de générosité déjà abordée plus haut.

Avec les deux derniers articles, nous sommes invité·e·s à nous engrener avec une nouvelle trajectoire dans la vie de la pensée de Merleau-Ponty, une trajectoire qui nous conduit au seuil d'une phénoménologie critique et féministe. Dans « Merleau-Ponty et l'espace domestique : lecture phénoménologique d'une spatialité féminine hétéronormée », Myriam Coté propose une exploration

fascinante de la spatialité qui procède *avec* et *contre* Merleau-Ponty. Pour Coté, il faut repenser l'expérience vécue de l'espace chez les personnes marginalisées, en particulier chez les femmes dans un système hétéronormatif. Selon Coté, certains concepts merleau-pontiens permettent au féminisme contemporain de dépasser le matérialisme et l'essentialisme, surtout par la construction d'une conception de la spatialité plus poreuse et intime. Elle retrouve donc quelque chose dans le style de Merleau-Ponty qui résiste à la tendance de le figer en doctrine et donc qui respecte le « caractère changeant et hétérogène » de l'expérience. Ainsi, la réflexion de Coté nous incite à cultiver le deuxième sens de l'engrenage comme communication à travers la différence. Et dans le dernier article, « Maurice Merleau-Ponty, Sara Ahmed et Ami Harbin. Une pratique philosophique de la désorientation », Elizabeth Jutras nous invite à réfléchir sur Merleau-Ponty dans le contexte d'une nouvelle éthique de la corporéité dans le féminisme contemporain. Une telle éthique n'est pas explicite chez Merleau-Ponty, elle provient des marges de sa pensée, de son orientation philosophique, contenue en puissance dans le virtuel métastable creusé et marqué par ses expressions. En particulier, la réflexion existentielle sur « l'orientation » chez Merleau-Ponty « met la table » pour une nouvelle pratique (reprise, nouvelle performance) qui va être une déformation cohérente de sa pensée. Par une lecture profonde de Sara Ahmed et de Ami Harbin, Jutras établit que le moment de désorientation n'est pas simplement accidentel ni négatif, c'est plutôt d'une potentialité positive dans la restructuration même de ce qu'on appelle le sujet moral.

-
1. Maurice Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 2004 [1960], p. 92–93. Mes sincères remerciements à Olivier Contensou, qui m'a rappelé cette citation après une lecture d'une version du présent article.
 2. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 2005 [1945], p. 7.
 3. Le titre de ma conférence était « The Communication of Sense and the Vestiges of Expression : Between Repeating and Creating

- the *Phenomenology of Perception*».
4. Donald A. Landes, *Merleau-Ponty and the Paradoxes of Expression*, London, Bloomsbury, 2013.
 5. Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, trad. par Donald A. Landes, London, Routledge, 2012 [1945].
 6. Donald A. Landes, *Merleau-Ponty and the Paradoxes of Expression*, *op. cit.*, chapitre 1.
 7. Voir Maurice Merleau-Ponty, « Titres et travaux » [1951] dans *Parcours deux. 1951-1961*, Paris, Verdier, 2008 et Étienne Bimbenet, *Nature et Humanité. Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2004, chapitre 1.
 8. Maurice Merleau-Ponty, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Paris, Verdier, 1996 [1946].
 9. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 245.
 10. *Ibid.*, p. 14.
 11. Maurice Merleau-Ponty, « Le langage indirect et les voix de silence » dans *Signes*, Paris, Gallimard, 2003 [1960], p. 88.
 12. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 223 et p. 448. Je souligne.
 13. Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, trad. par Colin Smith, London, Taylor and Francis, 1962.
 14. Voir Iris Marion Young, « Throwing Like a Girl : A Phenomenology of Feminine Body Comportment, Motility, and Spatiality » dans *Human Studies*, vol. 3, n° 2 (1970) : 137–56. Ce texte a été répété par Marie-Anne Casselot, Capucine Mercier, et moi en français en 2017 : Iris Marion Young, « Lancer comme une fille », traduit par Donald A. Landes, avec Marie-Anne Casselot et Capucine Mercier dans *Symposium*, vol. 21, no 2 (2017) : 19–43. Dans cet article, Iris Marion Young a « rejoué » les concepts merleau-pontiens dans un nouveau contexte, son analyse du comportement féminin dans le contexte d'une société sexiste.
 15. Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, trad. par Donald A. Landes, *op. cit.*
 16. Maurice Merleau-Ponty, « Le doute de Cézanne » dans *Sens et Non-Sens*, Paris : Gallimard, 1948, p. 32 ; Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 41.

17. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 427.
18. *Ibid.*, p. 40–41.
19. *Ibid.*, p. 217, p. 224.
20. Maurice Merleau-Ponty, « Le doute de Cézanne », *loc. cit.*, p. 32.
21. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 20. Je souligne.
22. Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, trad. par Donald A. Landes, *op. cit.*, p. lxxxiv. Je souligne.
23. Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, trad. par Colin Smith, *op. cit.*, p. xxii. Je souligne.
24. Gayatri Chakravorty Spivak, « The Politics of Translation » dans *Outside in the Teaching Machine*, New York, Routledge, 1993.

Questionner ce qui ne parle pas : Merleau-Ponty et la phénoménologie du « silence originaire »

BENJAMIN DÉCARIE-DAIGNEAULT, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Cet article questionne la méthodologie phénoménologique qu'emprunte Merleau-Ponty dans son second ouvrage *Phénoménologie de la perception*. Nous y défendons la thèse selon laquelle la « conversion » vers la phénoménologie à laquelle l'auteur se livre est nécessitée par un intérêt philosophique spécifique, à savoir l'investigation du versant « silencieux » de l'expérience. Inspiré par Husserl, Merleau-Ponty tente de mettre sur pied une philosophie de l'expérience « antéprédicative », c'est-à-dire de l'expérience telle qu'elle se donne *avant* d'être conquise par le regard théorique. Il s'agit, à contre-courant des postures philosophiques traditionnelles de l'empirisme et de l'intellectualisme, d'une manière de donner authentiquement droit à ce qui *a lieu* avant le jugement. Ces deux postures, selon Merleau-Ponty, sont aveugles à la vie primordiale pré-objective qui sous-tend et rend possible les instances qu'elles posent comme fondatrices de toute expérience (un monde objectif déterminé, un sujet constituant). La phénoménologie, quant à elle, est apte à se frayer un passage authentique vers la pré-objectivité.

Introduction

« Qu'est-ce que la phénoménologie ? » C'est la question décisive qui inaugure *l'Avant-propos* de *Phénoménologie de la perception*. Décisive, en cela qu'elle est la marque d'un choix

philosophique assumée à l'avance par Merleau-Ponty : non seulement elle annonce le parti pris pour la méthode phénoménologique dans l'élaboration de la recherche à venir, mais elle oriente d'emblée cette recherche vers une préoccupation précise, une thématique que seule la phénoménologie peut aspirer saisir. Sachant que son ouvrage précédent, *Structure du comportement*, au sein duquel l'auteur emprunte des éléments méthodologiques à divers disciplines, comme la *Gestaltpsychologie* et la biologie, est loin de donner une place prépondérante à la phénoménologie husserlienne, il semble crucial de clarifier cette décision méthodologique qui ouvre et donne son nom au second ouvrage, en s'intéressant au *besoin* auquel cette dernière répond. Dès les premières lignes de *Phénoménologie de la perception*, en effet, tout se passe comme si, tout à coup, Merleau-Ponty s'était retrouvé contraint à plonger dans la phénoménologie, à opérer ce que Husserl appelle « la reconversion du regard théorique¹ » inhérente à l'adoption de cette méthode. Or, Merleau-Ponty ne se prête pas à ce jeu en tant qu'exégète de Husserl². Sa reprise du geste phénoménologique se fait plutôt sous le signe d'une visée théorique précise, déjà présente, selon lui, chez le philosophe allemand, et résumée dans une maxime tirée des *Méditations Cartésiennes* qui revient périodiquement dans toutes les phases de son œuvre, comme un leitmotiv : « C'est l'expérience (...) muette encore, qu'il s'agit d'amener à l'expression pure de son propre sens³ ». L'introduction de ce motif trahit l'orientation qu'il compte donner à son projet philosophique. Ce projet, comme le résume Ted Toadvine, est une tentative de mener à bien un « engagement avec la vie silencieuse qui précède la réflexion, la vie antérieure à toute séparation entre soi et le monde, dans un effort de donner une voix à ce silence préréflexif⁴ ». Si la philosophie, pour reprendre une expression que Merleau-Ponty emploiera plus tard dans son œuvre, doit être une « question posée à ce qui ne parle pas⁵ » et que la phénoménologie tend à faire s'exprimer l'expérience « muette », alors nous nous devons d'interroger cette corrélation entre méthode de recherche et objet de recherche, afin de déployer leur mutuelle imbrication.

Dans les prochaines sections, nous tenterons de questionner le choix méthodologique de Merleau-Ponty dans ce second ouvrage. En quoi, nous demanderons-nous, la phénoménologie est-elle la méthode à privilégier dans la réalisation de son projet philosophique ? Plus précisément, nous chercherons à montrer que c'est en vertu de son caractère résolument « silencieux » que l'objet de sa recherche nécessite d'être abordé à partir de la phénoménologie, méthode qui laisse place à la thématization de l'expérience antéprédicative du monde. Pour ce faire, nous commencerons par exposer comment la conception husserlienne de la réflexivité, pour Merleau-Ponty, possède le pouvoir de thématizer l'intentionnalité préthéorique qui sous-tend la vie perceptive du sujet. Nous porterons ensuite le regard sur cette intentionnalité préthéorique et sur son lien avec la notion de « silence » qui traverse l'ouvrage. Finalement, nous verrons comment ce silence originaire se trouve réintégré au mouvement même de la réflexivité phénoménologique dès lors que cette dernière s'érige en « réflexion radicale ».

1. Intentionnalité opérante, la réflexion par-delà la prédication

Merleau-Ponty, dans son *Avant-propos*, clarifie l'intérêt qu'il porte à la phénoménologie husserlienne. Celle-ci, à ses yeux, renferme la promesse d'un réaménagement général de l'intérêt de la philosophie, qui se trouve désormais orienté vers la vie subjective qui précède l'exercice de la scientificité. Jacob Rogozinski, dans un article intitulé *La chair de la vérité*, décrit ce réaménagement comme un geste qui consiste « à déplacer le site de la vérité, à la délivrer de son assignation traditionnelle au jugement pour l'enraciner dans une expérience anté-prédicative [et, ajoutons-le, pré-langagière], celle de l'auto-donation des phénomènes⁶ ». Cette belle formule capture en son essence le rôle que joue la phénoménologie pour Merleau-Ponty dès le début de son ouvrage. C'est, comme nous le verrons, en tant qu'elle conduit d'emblée à retrouver un « étonnement devant le monde⁷ », qu'elle lui apparaît s'accorder parfaitement avec son ambition philosophique. Husserl, aux yeux de Merleau-Ponty, ouvre la voie pour fonder le discours

philosophique, sa visée et son critère de vérité, dans le monde qui se présente avant que la connaissance ne s'en empare : « La vérité, poursuit Rogozinski, se fonde – en deçà de tout jugement et de tout énoncé – sur une originale *Selbtsgebung*, une « auto-donation origininaire des choses mêmes »⁸ ».

Il faut, afin de comprendre cette visée de fondation du discours dans un « étonnement » primordial, s'attarder à départager le prédicatif du non prédicatif : qu'entend-t-on, avec Husserl, lorsqu'on parle d'une expérience « antéprédicative », et à quel type d'expérience s'oppose-t-elle ? Qu'est-ce qui fait que cette « auto-donation origininaire » est « en deçà » du jugement ? D'une part, indiquons qu'au cœur de cette visée se trouve la critique, constamment maintenue par Husserl comme par Merleau-Ponty, de la possibilité d'une conscience parfaitement « transparente pour elle-même⁹ », c'est-à-dire d'une conscience dont les énonciations, les productions langagières, seraient en parfaite synchronisation avec la totalité de sa propre vie. Plus précisément, cette critique invite à renoncer à l'idée d'une réflexivité dont l'exercice, immanquablement ancré dans une série d'énoncés, aurait la capacité d'épuiser ou de dire le fin mot de l'expérience vécue. En bref, il s'agit de reconnaître qu'entre *vivre* l'expérience et *dire* l'expérience vécue, il y a une différence essentielle, mais aussi que l'on perd l'expérience vécue *en tant qu'elle-même* lorsque l'on confine notre investigation philosophique à la penser telle qu'elle est *connue*.

Cette distinction, entre le dire et le vivre, n'est pas qu'une affaire de degrés. Elle est subordonnée au fossé d'essence qui sépare deux typiques intentionnelles décrites par Husserl, entre autres dans les *Ideen II*, ouvrage qui, d'ailleurs, n'a cessé d'intéresser Merleau-Ponty au fil de sa carrière. En effet, y sont distinguées deux modalités de l'expérience : les vécus intentionnels « doxiques » et les vécus intentionnels « prédonateurs ».

C'est une chose que d'avoir conscience en général que le ciel est bleu ; c'en est une autre que de vivre par l'attention, la saisie, la visée spécifique dans l'accomplissement du jugement que « le ciel est à présent bleu ». Ce sont des vécus doxiques au sein de cette attitude, au sein de cette modalité

de l'accomplissement (je pense, j'accomplis un acte au sens spécifique, je pose le sujet et par après je pose le prédicat, etc.) que nous nommons actes théoriques.¹⁰

Autrement dit, le type de vécu par lequel le sujet « énonce » sa présence au monde à travers une série de jugements est un vécu qui ne peut pas se confondre avec la simple présence perceptive au monde. Comme l'affirme Husserl, l'intentionnalité propre aux vécus doxiques comporte des accomplissements noétiques supplémentaires qu'il appelle des « actes théoriques ». Celle-ci, pour ainsi dire, organise l'expérience vécue selon une légalité « grammaticale », une cohérence propre à un certain connaître, culturellement et historiquement déterminé. Dire « le ciel est bleu », c'est déjà isoler le bleu du ciel, l'abstraire d'un contexte visuel qui comporte des contrastes, des aspérités, des volumes et des textures¹¹. Le bleu « vécu » du ciel, tel qu'il se présente dans une constellation perceptive, qu'il se découpe à travers la pâleur blanchâtre, fantomatique, des nuages, la vivacité du vert des arbres qui s'étendent à l'horizon, l'éclat du soleil à son zénith, est alors court-circuité par l'énoncé doxique, qui s'oublie en tant que produit d'opérations abstractives tacites¹². Attardons-nous pour le moment à saisir l'importance du dégagement de ces différentes strates intentionnelles, afin de pouvoir revenir, lors de la prochaine section, sur cette idée d'un « court-circuit » qui sévirait entre elles.

Il s'agit en fait de montrer que la vérité du jugement « le ciel est bleu », est toujours déjà nourrie par la vérité silencieuse qui gît dans le complexe sensoriel duquel il se trouve extirpé au moment de son énonciation. Ce complexe ou *concrétion*¹³ regroupe ce qui, dans un vécu intentionnel, est *donné*. Or, l'événement de sa donation, le jaillissement de sens (*Sinnggebung*) qui chaque fois rend présent pour moi « quelque chose », n'est pas confiné au jaillissement d'une signification linguistique. Comme l'indiquait Rogozinski, Husserl fonde son discours dans l'expérience antéprédicative. Nous voyons maintenant que cette dernière correspond aux prestations du sujet qui « saisit et pose sur le mode de l'être (dans l'acception de la visée d'être) une objectivité dotée du sens chaque fois concerné,

et, en outre, la détermine éventuellement par une prédication et un jugement dans des synthèses explicatives¹⁴». Cela signifie que la conscience, «éventuellement», se livre à une vie doxique qui nomme, cristallise, articule l'objet au sein d'une expression linguistique. Mais cela signifie également que la philosophie ne peut pas faire l'économie de tout ce qui se produit en-deçà de cette vie proprement dite, car l'analyse intentionnelle révèle qu'elle n'est pas indépendante. «Le ciel est bleu» est un énoncé qui cristallise un sens linguistique, lui-même sous-tendu par une vie intentionnelle qui le déborde toujours déjà. L'énoncé, tacitement, fait signe vers une multiplicité de couches de sens sédimentées qui permettent son énonciation : il renvoie entre autres à mon insertion dans un monde spatial cohérent, à ma certitude de la présence effective de ce monde autour de moi, au fait que les surfaces de ce monde se présentent en tant que colorées, etc. En d'autres mots, pour Husserl, la relation qui unit la conscience à ses objets est parsemée de vécus «prédonateurs» ; chaque objet visé de manière «doxique», ou, pour utiliser le terme de Merleau-Ponty «thétique», s'inscrit dans une constellation de visées «collatérales», une *structure d'horizon*¹⁵ qui rend possible sa détermination et son être-tel, sans laquelle il n'aurait pas sa teneur objective propre.

Ricoeur, dans son commentaire des *Ideen II*, dit de la conception des vécus doxiques comme des objectités dépendantes d'autres synthèses silencieuses qu'elle constitue la «reconnaissance d'une subjectivité qui n'est pas acte, spontanéité, qui se constitue comme passivité, tendance affective, habitude¹⁶». Il ajoute aussitôt qu'il s'agit là du «premier effort de Husserl pour instituer une expérience totale de la subjectivité où l'involontaire et le corps propre ne sont pas abandonnés à une explication naturaliste, mais récupérés dans leur subjectivité vécue¹⁷». C'est précisément cette avancée de Husserl – encensée ici par Ricoeur – qui se situera au cœur de la reprise merleau-pontienne du geste phénoménologique. Husserl ménage, à même la rubrique de l'intentionnalité, une distinction essentielle, qui rend possible, pour le sujet installé dans l'attitude réflexive, une prise sur le rapport antéprédicatif entre

sa conscience et son monde. Ne se contentant pas de réitérer cette distinction, Merleau-Ponty la systématise, dès l'*avant-propos*, selon une typologie conceptuelle qui, par la suite, structurera *Phénoménologie de la perception*.

Husserl distingue l'intentionnalité d'acte, qui est celle de nos jugements et de nos prises de position volontaires, la seule dont la *Critique de la Raison Pure* ait parlé, et l'intentionnalité opérante (*fungierende Intentionalität*), celle qui fait l'unité naturelle et antéprédicative du monde et de notre vie, qui paraît dans nos désirs, nos évaluations, notre paysage, plus clairement que dans la connaissance objective, et qui fournit le texte dont nos connaissances cherchent à être la traduction en langage exact¹⁸.

Il peut sembler curieux de dire de cette distinction entre « intentionnalité opérante (*fungierende Intentionalität*) » et « intentionnalité d'acte » qu'elle est structurante de l'ouvrage. Non seulement elle apparaît rarement dans les travaux de Husserl, mais on n'en compte presque aucune autre occurrence dans la suite de l'œuvre de Merleau-Ponty. Pourtant, son importance est ici considérable, au moins du moment que l'on reconnaît en elle l'origine de la notion merleau-pontienne de « silence ». Dans la *Krisis*, Husserl utilise le terme *fungierende Intentionalität* pour décrire « l'aperception universelle, et chaque fois constitutive pour les aperceptions particulières, auxquelles elle donne leur sens-d'être¹⁹ ». Il s'agit précisément de ce que Merleau-Ponty cherche à viser thématiquement, à savoir un niveau de l'expérience constamment à l'œuvre dans chaque expérience particulière, la vie perceptive *en général*, qui comporte une multiplicité d'accomplissements subjectifs qui ne sont pas issus d'actes volontaires exprès, et qui chaque fois donne sa cohérence à la constellation des vécus intentionnels. Sous sa plume, ce concept devient le contrepoids de l'*intentionnalité d'acte*, à savoir celle qui caractérise notamment les vécus « doxiques » dont Husserl parle, et autour de laquelle Kant semble avoir bâti sa notion de réflexivité. Effectivement, en opérant strictement dans l'ordre de la prédication, le transcendantalisme

kantien en serait venu à absolutiser une dimension de la vie intentionnelle du sujet – celle qui accomplit des actes de prédication – et à trouver en elle le principe de toute constitution. Conséquemment, ce transcendantalisme serait ultimement une réduction de l'expérience aux jugements qu'on utilise pour la saisir réflexivement.

Réintégrer le versant *opérant*, silencieux, de l'intentionnalité à même la trame de la réflexivité permet ainsi à Merleau-Ponty de reconnaître qu'aucune énonciation théorique ne peut, en tant qu'elle-même, dire le fin mot d'elle-même. En effet, dès lors qu'elle est dite, elle annonce la dette qu'elle a toujours déjà contractée envers des visées prédonatrices, des opérations synthétiques qui sont effectuées silencieusement et par avance, sur lesquelles elle peut se fonder, se construire, et advenir au sein de l'univers linguistique. Cette richesse à même la vie intentionnelle que Husserl a délivrée, a pour corrélat une toute nouvelle richesse de l'objectité que la philosophie se doit dès lors d'investir. Le monde, tel qu'il est décrit par le positivisme à travers une somme d'énoncés, le monde comme collection « d'états de fait », laisse désormais transparaître son ancrage dans un monde qui n'a pas encore été articulé selon les règles du langage, un monde encore silencieux qu'il faut désormais « amener à l'expression pure de son propre sens²⁰ ».

2. Saisir le monde à « l'état naissant », une nouvelle tâche pour la réflexivité

Qu'en est-il, dès lors, du « retour aux choses-mêmes », cette injonction fondatrice du geste phénoménologique, cette réorientation du regard vers le « phénomène », c'est-à-dire vers ce qui, proprement, « apparaît » ? En définissant la tâche de la philosophie comme une plongée dans le « silence de la conscience originaire²¹ », Merleau-Ponty reste-t-il engagé dans cette voie, ou bifurque-t-il vers un terrain dangereusement spéculatif ? Il faut, en effet, adresser cet écueil possible qui consisterait à penser le silence comme un *en soi* derrière les phénomènes, une positivité préexistante qui,

essentiellement, échapperait à toute description, à tout discours, à toute expérience, mais qu'il faudrait néanmoins postuler en vue d'expliquer toute description, tout discours et toute expérience. À cette légitime préoccupation, il faut premièrement rétorquer que le silence de *Phénoménologie de la perception* n'est jamais envisagé en dehors d'un rapport perceptif. Cette intentionnalité opérante que nous cherchons à déployer, bien qu'essentiellement « silencieuse », se trouve à même la vie perceptive du sujet. Elle demeure donc, à bon droit, un champ d'investigation tout désigné pour la phénoménologie, laquelle est avant tout un intuitionnisme, c'est-à-dire une méthode dont le « principe des principes » est, pour reprendre les mots de Husserl, de recevoir le donné tel qu'il se donne « sans non plus outrepasser les limites dans lesquelles il se donne alors²² ». Cela dit, bien qu'elle ne requière pas de quitter le sol de l'expérience vécue, l'enquête sur l'intentionnalité opérante demeure un mandat difficile : elle demande en effet de s'intéresser à ce qui, proprement, n'est *pas encore objectif*, c'est-à-dire à ce qui n'est pas encore constitué comme unité de sens définie, reconnaissable par elle-même en tant qu'elle-même. Il s'agit donc, et c'est sur cette mission que se clôt l'*avant-propos* de l'ouvrage, de travailler sur le terrain de l'expérience vécue afin de saisir la genèse de l'objectivité en général, du monde des objets, peuplé d'individus et de choses qui ont chaque fois leur lot de qualités et de propriétés. Il s'agit, en bref, d'orienter le regard vers « l'état naissant²³ » du sens, et plus précisément vers l'expérience de cette naissance : « pour que je reconnaisse l'arbre comme un arbre, il faut que, par-dessous cette signification acquise, l'arrangement momentané du spectacle sensible recommence, comme au premier jour du monde végétal, à dessiner l'idée individuelle de cet arbre²⁴. »

Mais le danger de s'adonner, par-là, à un « aventurisme métaphysique²⁵ », n'est pourtant pas encore complètement écarté. Si, comme le suggère l'empirisme, l'émergence du sens se résume à la simple organisation de data sensoriels existant en soi,

si la cohérence du monde est le fait d'un principe organisateur qui trie, associe et corrèle ensemble des parcelles de monde « pleines et déterminées²⁶ », alors l'ancrage antéprédicatif de l'expérience que nous nous étions donnés pour tâche de déployer n'est alors en rien « pré-objectif ». En effet, cette posture, implique de poser, en deçà des objets de l'expérience, une autre couche d'objets prédéterminés et indépendants de toute expérience. Le scientifique, autrement dit, croit donner droit à une forme de silence lorsqu'il ancre l'expérience vécue dans un monde d'objets qui n'attend pas la prédication humaine pour exister de lui-même. Toutefois, il oublie dans le même geste que c'est seulement sous son regard théorique que son monde d'objets, ses particules, ses ondes sonores et lumineuses, a pu se cristalliser et apparaître en tant que lui-même. Le silence originnaire qu'il croit atteindre dans son étude de la nature est, en bout de piste, un point d'arrivée, une production théorique qui s'ignore comme telle et qui, de surcroît, ignore son enracinement dans un réel silence, c'est-à-dire un silence qui n'est pas, de part en part, parole. La pensée objectiviste des sciences – c'est-à-dire la pensée qui, posant des objets en soi au principe du monde des choses, rate le devenir-objet de ces dernières – « nous fait perdre », dit Merleau-Ponty, « le contact avec l'expérience perceptive dont elle est cependant le résultat et la suite naturelle²⁷ ».

Jusqu'ici, nous avons vu poindre deux façons de trahir le silence en tentant de l'aborder. Ces dernières peuvent être respectivement reconduites aux pôles de la tradition philosophique dont *Phénoménologie de la perception* fait la critique, à savoir l'empirisme et l'intellectualisme. D'une part, l'intellectualisme, tel qu'il se décline dans le transcendantalisme kantien, est accusé par Merleau-Ponty de nier drastiquement la part silencieuse de l'expérience, en ne reconnaissant qu'un seul type d'intentionnalité au sein de la vie du sujet, celle-là même qui a toujours déjà constitué ses objets, laissant place à un sujet qui est de part en part objectivant, qui n'a affaire qu'à des objets qu'il constitue activement, dont la vie n'est nulle part travaillée par des accomplissements non-doxiques. En bref, ce modèle de réflexivité, tel que

l'exprime habilement cette formule de *Le visible et l'invisible*, « se condamne à mettre dans les choses ce qu'elle feindra ensuite d'y trouver²⁸ ». Les tenants de l'empirisme, de leur côté, alors qu'ils soutiennent qu'une réalité en soi sous-tend de part en part la vie du sujet sans que celui-ci n'en soit conscient, ne prennent pas en considération les prestations subjectives qui sont à l'origine de leur propre discours. En cela, ils posent comme « naturel », « préexistant », « en soi », un monde d'objet qu'ils ont eux-mêmes forgé par leur activité théorique. Ils ne voient pas, pour ainsi dire, que leur idée de « silence originaire » est traversée de parole, qu'elle est un artefact culturel, issu d'une production scientifique. En bref, on peut dire de ces deux tangentes traditionnelles qu'elles reposent sur la même erreur, celle qui survient alors que, tentant d'expliquer le versant proprement pré-objectif de l'expérience vécue, on en vient à en faire un objet. Elles opèrent toutes deux un court-circuit par lequel la parole prend la place du silence, en cela qu'elles n'ont pas les ressources conceptuelles pour ménager une place à l'indéterminé qui nourrit secrètement toute détermination, à l'inarticulé qui s'achemine vers son articulation. En cela, elles tombent dans le piège que relève ici Barbaras : « Le propre de la parole, Merleau-Ponty l'a longuement montré, est de s'oublier comme production, de se comprendre naïvement comme marque d'une pensée transparente à elle-même et, partant, d'ignorer son enracinement dans le monde perçu²⁹ ».

Il est donc impératif, si l'on veut accéder à l'état naissant du sens, de s'abstenir de penser la positivité du silence comme une positivité objective, c'est-à-dire individuée et déterminée. Il faut, dit Merleau-Ponty, « que nous retrouvions l'origine de l'objet au cœur même de notre expérience, que nous décrivions l'apparition de l'être et que nous comprenions comment paradoxalement il y a *pour nous* de l'en soi³⁰ ». Interroger l'état naissant du sens sans se réfugier dans l'édification d'arrière-mondes implique donc de s'intéresser au pré-objectif en se gardant de l'objectiver et de le peupler d'objets. Comme l'exprime John Sallis, « one must learn to speak in such a way as to preserve the silence³¹ ». C'est dans

le but de se conformer à une telle injonction que Merleau-Ponty, dans *Phénoménologie de la perception*, en appelle à une méthode qui prend la forme d'une « réflexion radicale³² ». Dans son article de 2008 *The Reconversion Of Silence And Speech*, Ted Toadvine reconnaît la filiation directe entre ce type de réflexivité et la phénoménologie husserlienne :

Radical reflection would “know itself as reflection-on-an-unreflective-experience, and consequently as a change in structure of our experience” (PP 76/72). Husserl’s “pure and, so to speak, still mute experience” is, on Merleau-Ponty’s interpretation, the pre-reflective engagement with the world that reflection aims to capture³³.

Orienter le regard de la réflexion vers le pré-réflexif, diriger le discours vers le silence, cela ne peut pas se faire tant que l'on continue, à la manière des deux postures objectivistes traditionnelles, de postuler l'existence *en soi* de ce que l'on découvre par la réflexion. Prenons l'énoncé suivant : « Il y a devant moi une table bleue sur laquelle sont disposées des herbes odorantes ». L'empirisme expliquerait ce constat par la présence de choses réelles, contenant en elles-mêmes leurs qualités, devant le sujet qui produit l'énoncé (existence effective du pigment bleu de la table, existence de l'espace neutre qui prescrit d'avance l'orientation du champ perceptif selon des rapports objectifs de distance et de proximité). L'hypothèse intellectualiste, pour sa part, en rendrait compte en affirmant qu'une telle expérience est le fruit de lois de constitution qui organisent l'expérience sensible. Dans les deux cas, on en vient à rater le moment silencieux qui précède effectivement cette énonciation, le moment où rien n'avait encore été dit. Ce sont ces préexistences objectives, qui hantent les deux pôles de la tradition philosophique, qui doivent être abandonnées dans la « réflexion radicale », telle qu'elle commence chez Husserl avec le geste de la réduction phénoménologique.

C'est effectivement ce geste fondateur de la phénoménologie qui captive Merleau-Ponty dans son *Avant-propos*. Il y voit,

à l'instar d'Eugen Fink, une manière de s'étonner devant le monde : « elle prend recul pour voir jaillir les transcendances, elle distend les fils intentionnels qui nous relient au monde pour les faire paraître, elle seule est conscience du monde parce qu'elle le révèle comme étrange et paradoxal³⁴ ». Il s'agit, pour ainsi dire, d'un étonnement gagné au prix d'une pratique assidue de suspension du jugement, visant à donner à la philosophie, autant que faire se peut, un départ exempt de présupposés. À cet égard, Barbaras envisage cette pratique comme la voie (tracée par Husserl), que Merleau-Ponty emprunte pour opérer un « retour à l'expérience en son état brut, à rebours des idéalizations qui y sont sédimentées³⁵ ». Concrètement, ce qu'il abandonne en pratiquant cette « mise entre parenthèses³⁶ », c'est la thèse qui accompagne chaque fois la réflexion et qui persuade le sujet réfléchissant que ce qu'il vient de trouver par son exercice réflexif était déjà là en tant que soi-même. En cela, la réduction a le potentiel d'exercer le regard philosophique à devenir conscient de la transformation qu'il fait subir au vécu qu'il prend pour thème, mettant une fois pour toute hors-jeu la prétention d'atteindre le « pur en-deçà » des phénomènes. Comme le dit Husserl, toujours dans les *Ideen II*, l'opération par laquelle le sujet réfléchit sur sa propre vie de conscience joue un rôle actif dans le déploiement du vécu qu'il tente de décrire : alors même que s'opère la réflexion, « l'intention tout entière de la conscience est une intention modifiée dans son essence et même les actes responsables des autres donations de sens ont subi une modification phénoménologique³⁷ ». En d'autres mots, il ne s'agit pas de dire que la phénoménologie a trouvé, envers et contre les autres attitudes réflexives, une façon d'atteindre une pré-objectivité vierge, intouchée, dont elle aurait les moyens de décliner positivement les déterminations. Il s'agit de réinscrire le pré-objectif dans le mouvement de la conscience, de reconnaître le discours philosophique comme une activité qui institue un sens linguistique, c'est-à-dire un sens déterminé dans un système de signes, et qui est donc en lui-même le devenir-objet d'une vie pré-objective. Questionner le silence, c'est donc

en premier lieu questionner le silence qui précède la réflexion, car c'est en cette figure de la pré-objectivité que la philosophie est toujours déjà empêtrée, ainsi que le formule Toadvine : « Since philosophy's beginning is cloaked in silence, it is precisely this silence that must be perennially interrogated³⁸ ».

3. « L'indéterminé positif », sol de la vie expressive, sol de la vie perceptive

En vue d'interroger ses propres balbutiements, la réflexion qui aspire à la radicalité, c'est-à-dire la réflexion qui, en empruntant le chemin de la réduction phénoménologique, a pris conscience de son rôle déterminant dans la donation des vécus, doit en premier lieu orienter son regard vers sa propre activité. Ce faisant, elle s'apparaît à elle-même comme une opération langagière, structurée par des actes intentionnels théoriques. Qu'elle aborde son objet par le biais d'une déduction transcendantale ou par une démarche expérimentale, l'activité théorique s'effectue chaque fois sur la base d'une opération *expressive*. Immanquablement, thématiser un objet implique d'en *parler*, de cristalliser ses déterminations dans une série d'énoncés plus ou moins adéquats, et il s'agit là de la constante qu'il faut désormais, selon Merleau-Ponty, interroger. De surcroît, c'est dans l'analyse plus générale du phénomène de l'expression, tel qu'on la retrouve dans le chapitre « Le corps comme expression et la parole », qu'on voit à l'œuvre les rouages d'une pensée qui tente de ménager une place au pré-objectif sans l'objectiver, qui tente de « reconnaître l'indéterminé comme un phénomène positif³⁹ ». L'expression est en effet un champ d'investigation privilégié, en cela qu'il s'agit d'un phénomène où l'on expérimente directement l'avènement d'un sens. L'acte expressif, qu'il soit gestuel ou langagier, permet de s'installer en première personne dans le moment de basculement, l'événement où tout à coup quelque chose est « dit », où un sens est soudainement déposé dans le monde. Indirectement, il s'agit donc d'une façon de se donner une prise phénoménologique sur ce qui précède ce basculement, cette cristallisation d'un sens pré-objectif dans

le monde déterminé des signes. Étudier l'expression, c'est donc ancrer l'investigation sur le pré-objectif dans l'intuition de son devenir-objet ; en cela, il s'agit de la voie royale pour prendre en charge l'interrogation plus générale que nous annonçons plus tôt, à savoir l'interrogation sur « l'état naissant » du sens.

Comme l'affirme Merleau-Ponty, l'acte expressif accompli de lui-même l'avènement d'un sens parlé, c'est-à-dire qu'il n'est pas la simple mise en forme d'une positivité qui gisait déjà là, en tant qu'elle-même, en attendant simplement d'être « dite » : « La parole, chez celui qui parle, ne traduit pas la pensée, mais l'accomplit⁴⁰ ». Comprise ainsi, la réflexion, en tant qu'activité expressive, crée une nouvelle expérience au moment où elle s'effectue ; il y a avènement d'une positivité, d'un surcroît, alors qu'un énoncé réflexif est formulé. C'est pourquoi nous suggérons plus tôt, avec Husserl, que de dire « le ciel est à présent bleu » est un accomplissement subjectif différent de celui par lequel le sujet a une conscience générale, à l'horizon, du ciel bleu. Ici se trouve cristallisé un nouveau sens qui n'était pas là auparavant en tant que lui-même. Cela étant, il faut reconnaître que le gouffre d'essence entre l'intentionnalité opérante et l'intentionnalité d'acte que nous avons invoqué antérieurement est le même qui sévit entre le silence et la parole. Conséquemment, dire qu'il n'y a pas, avant l'expression, préexistence du sens exprimé, cela ne veut pas dire qu'avant l'expression, il n'y a simplement *rien*. En effet, aux yeux de Merleau-Ponty, le coup de génie de Husserl, quand il pose le regard sur l'intentionnalité opérante, est de montrer que l'intentionnalité d'acte n'a pas le monopole du sens, que la vie intentionnelle, si elle est de part en part significative, n'est pas seulement parlante, mais également silencieuse. Corrélativement, dire de la parole qu'elle ne *traduit* pas la pensée, mais qu'elle l'accomplit, c'est affirmer que l'expression n'est pas précédée d'une signification pré-articulée dans un système symbolique, mais plutôt d'un sens qui, sans être déjà objectif, s'achemine vers sa cristallisation objective, ou comme le formule Donald A. Landes, qu'elle est précédée d'une « trajectoire⁴¹ », d'une « tension vers l'expression⁴² ». C'est ainsi

qu'il faudra comprendre, en bout de piste, cette idée d'un « silence de la conscience originaire ». Il s'agit, selon Merleau-Ponty, de la strate de la vie subjective où « apparaît ce que veulent dire les mots, mais encore ce que veulent dire les choses, le noyau de signification primaire autour duquel s'organisent les actes de dénomination et d'expression⁴³ ».

Ainsi, pour reprendre une autre formulation de Landes, si la parole, en tant qu'acte de cristallisation et de détermination, livre des objets, et que le silence abrite l'indéterminé, cela signifie que le silence, loin de s'identifier au néant, est bien plutôt prégnant d'un sens :

[T]he “silence of originary consciousness” is neither a positive set of ideas nor an absolute nothingness, “all the significations of language are measured against this experience and it ensures that language means something for us” (PhP, lxxix). Thus, originary experience is already meaningful, but it is meaningful as metastable, that is, it is always already a sollicitation to expression⁴⁴.

En traitant le silence qui précède l'expression comme une antériorité paradoxale, qui, comme l'indique Landes, n'est ni pure positivité ni pur néant, Merleau-Ponty rend possible du même geste une prise sur l'expérience perceptive « muette » qui précède son articulation en un champ cohérent, une prise sur le « monde avant la connaissance dont la connaissance parle toujours ⁴⁵ ». En effet, cette enquête sur le phénomène de l'expression, qui montre son enracinement dans un silence qui signifie sous le mode d'une sollicitation, d'une trajectoire vers sa cristallisation dans un sens linguistique déterminé, offre une façon de penser la *Sinngebung* dans la vie perceptive en général. Chaque avènement de sens, chaque vécu intentionnel, peut effectivement être reconduit à cette structure expressive par laquelle un sens pré-objectif, qui ne porte pas déjà en lui-même ses déterminations, mais qui est prégnant d'une orientation, en vient à s'articuler dans une objectivité déterminée. Merleau-Ponty, dans l'introduction de *Phénoménologie de la perception*, fait appel à une expérience

de ce type alors qu'il décrit comment un marcheur sur la plage peine à distinguer la figure au loin d'un bateau échoué, de celle des arbres qui l'entourent. Quand soudain, le paysage acquiert pour lui sa cohérence, ce n'est pas le fait d'une « interprétation »⁴⁶ de data sensibles, mais plutôt d'une vie intentionnelle non-doxique, pré-langagière, qui répond à un sens latent, encore indéterminé, qui appelle à sa détermination : « L'unité de l'objet est fondée sur le pressentiment d'un ordre imminent qui va donner réponse d'un coup à des questions seulement latentes dans le paysage, elle résout un problème qui n'était posé que sous la forme d'une vague inquiétude⁴⁷ ».

En d'autres mots, le sujet percevant qui fait face à un paysage encore confus ne se trouve pas devant une procession de possibilités d'organisation du paysage ; de la même manière, le sujet parlant n'a pas à construire son expression en choisissant parmi tous les mots de la langue française. À l'instar de Landes, qui effectue un rapprochement entre cette idée d'une « vague inquiétude » qui précéderait la perception, et l'idée, tirée du texte de 1948 *Le doute de Cézanne*, d'une « fièvre vague⁴⁸ » qui précéderait l'expression artistique, nous interprétons ces deux figures comme deux manifestations *intuitives* de la pré-objectivité. L'unité de la perception, tout comme l'unité du discours, est de part en part sous-tendue par le silence pré-objectif qui, à la manière d'un centre gravitationnel, attire vers lui et organise les matériaux nécessaires à la cristallisation du sens vers lequel il s'achemine. La notion de silence qui travaille la *Phénoménologie de la perception* est donc à comprendre comme « l'indéterminé » que Merleau-Ponty nous invite, dès les premières lignes, à reconnaître comme un « phénomène positif⁴⁹ ». Plus précisément, elle doit être comprise comme une positivité, mais pas comme une « chose » ou un objet. Il faut plutôt l'envisager comme un mouvement, une tension de l'inarticulé vers son articulation, qui nourrit et possibilise la vie perceptive et expressive, mais qui n'existerait pas, ainsi qu'on peut le voir dans le chapitre *Le sentir*, sans son accomplissement expressif ou perceptif : « Sans l'exploration de mon regard ou de

ma main et avant que mon corps se synchronise avec lui, le sensible n'est rien qu'une sollicitation vague⁵⁰».

En bout de piste, la reconnaissance de cet indéterminé positif, qui constitue un enjeu majeur de *Phénoménologie de la perception*, est, ne l'oublions pas, rendue possible par la réduction phénoménologique, qui, pour ainsi dire, court-circuite à son tour le court-circuit par lequel le langage prétend épuiser l'expérience en « s'oubliant comme production⁵¹ ». Elle permet à la réflexion de devenir radicale en dirigeant l'intérêt de la recherche vers ses propres rouages : « La réflexion radicale est celle qui me ressaisit pendant que je suis en train de former et de formuler l'idée du sujet et celle de l'objet, elle met au jour la source de ces deux idées, elle est la réflexion non seulement opérante, mais encore conscience d'elle-même dans son opération⁵² ». En cela, il faut dire de la phénoménologie qu'elle fournit bel et bien à Merleau-Ponty une méthode pour questionner « l'état naissant du sens ». Elle reconnaît que sens et silence ne sont pas des termes antinomiques, et qu'en cela une expérience muette a un sens, et que ce sens, qui n'est pas encore objectif, peut être abordée par une réflexion qui est consciente d'elle-même, qui sait qu'elle est une opération expressive qui, immanquablement, cristallisera le pré-objectif qu'elle tente d'aborder dans l'énoncé objectif. C'est cette réflexivité qui, dotée des moyens d'envisager sa propre activité comme un thème de recherche, arrive à tourner le regard sur le *passage* du pré-théorique au théorique, du silence à la parole, sans pourtant prétendre épuiser la richesse de ce passage. Par-là, elle arrive authentiquement à orienter l'intérêt théorique vers l'état naissant du sens, qu'elle trouve à la racine de sa propre effectuation, mais également de toutes les effectuations qui font émerger un sens dans le monde : « Toute perception », dit Merleau-Ponty, « toute action qui la suppose, bref, tout usage humain du corps est déjà *expression primordiale*⁵³ ».

1. Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, tome 2 : *Recherches phénoménologiques pour la constitution* [1912-1928], trad. E. Escoubas, Paris, Presses Universitaires de France, 1982, p. 23 [Hua IV p. 1].
2. Claude Romano, dans un article de 2020, va même jusqu'à parler de « l'attitude ambiguë de l'auteur de *Phénoménologie de la perception* vis-à-vis du transcendantalisme de Husserl qu'il a tendance à infléchir au point de lui faire dire parfois le contraire de ce qu'il signifiait au départ. » Cf. Claude Romano, « L'incorporation » dans *Études phénoménologiques* Vol. 4, 2020, p. 125.
3. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes* et *Les conférences de Paris* [1929], trad. G. Peiffer et E. Levinas [1931], Paris, Vrin, 1992, p. 33. Cf. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, 2013, p. 15.
4. Ted Toadvine, « The Reconversion of Silence and Speech » dans *Tijdschrift voor Filosofie*, vol. 70, N° 3, 2008, p. 458 (notre traduction).
5. Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible Et L'invisible : Suivi De Notes De Travail*, Gallimard, 2010, p. 138.
6. Jacob Rogozinski, « La chair de la vérité » dans *Archives de Philosophie*, vol. 73, n° 1, 2010, p. 69.
7. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, *op. cit.*, p. 14.
8. Jacob Rogozinski, *loc. cit.* p. 69.
9. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.* p. 440.
10. Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, tome 2 : *Recherches phénoménologiques pour la constitution* [1912-1928], trad. E. Escoubas, Paris, Presses Universitaires de France, 1982, p. 26 [Hua IV p. 4].
11. C'est une idée récurrente des *Ideen II*, mais aussi des Méditations Cartésiennes : la prestation abstractive du sujet qui s'intéresse à l'objet dépouillé de son champ, la prestation par laquelle, comme le formule bien Ricoeur, « ignorant positivement le beau et le bon, l'utile et le valable, je me fais pur spectateur » (Paul Ricoeur, *Analyses et problèmes dans Ideen II de Husserl*, 1951, p. 363), est une opération proprement « doxique », qui donne lieu, entre autres, aux énoncés scientifiques.
12. Ajoutons qu'il ne s'agit pas ici de trouver, envers et contre l'attitude connaissante, une norme de l'intentionnalité, ou à l'instar du premier

Heidegger, une disposition du sujet face au monde dans lequel il se trouverait «de prime abord et le plus souvent» et duquel l'attitude doxique serait une modulation. En révélant le caractère régional de la vie doxique de l'ego, Husserl a pour but de reconduire le regard philosophique vers ses sources secrètes, vers ce qui, de part en part, la sous-tend. Cela dit, se retrouve chez Merleau-Ponty l'idée cardinale d'un «contact originaire» avec le monde qui se trouverait perdu ou tronqué par l'exaltation de l'attitude théorique se trouvant au cœur de la scientificité traditionnelle. Alors qu'il serait, bien entendu, incorrect de nier l'importance d'*Être et temps* dans le déploiement d'une telle conception, il faut se garder d'établir une filiation définitive entre ce projet et celui de *Phénoménologie de la perception*. Au fil d'une telle critique, Merleau-Ponty en vient à reconnaître le geste de l'époché phénoménologique comme méthode privilégiée pour retrouver le monde vécu en-deçà des thèses scientifiques. C'est pourquoi, sur la thématique de l'intentionnalité théorique, c'est Husserl, et non Heidegger, qui reste son interlocuteur principal : sa critique n'est pas (du moins à ce stade) orientée vers l'élaboration d'un projet ontologique, elle ne revêt pas le caractère programmatique qui traverse *Être et temps*. Il s'agit pour l'instant de se frayer un passage vers le monde perçu, et c'est Husserl qui semble détenir la clé méthodologique pour y parvenir.

13. Cf. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes* et *Les conférences de Paris* [1929], trad. M. B. de Launay, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 152, [Hua I p. 134].
14. Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, tome 2 : *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, op. cit., p. 26 [Hua IV p. 4].
15. Cf. Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, tome 1 : *Introduction générale à la phénoménologie pure* [1913], trad. J.-F. Lavigne, Paris, Gallimard, 2018, p. 89, [Hua III p. 49] «Ce qui est actuellement perçu et plus ou moins co-présent et déterminé [...] est pour une part traversé, pour une part environné par un horizon obscurément conscient de réalité indéterminée.»
16. Paul Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie* [1954], Paris, Vrin, 1986, p. 145.
17. *Ibid.*
18. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 18.

Questionner ce qui ne parle pas :
Merleau-Ponty et la phénoménologie du « silence originaire »

19. Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* [1935-1936], trad. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 237.
20. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes et Les conférences de Paris* [1929], trad. G. Peiffer et E. Levinas [1931], Paris, Vrin, 1992. Cf. p. 33, dans Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 15.
21. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 16.
22. Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, tome 1 : *Introduction générale à la phénoménologie pure*, *op. cit.*, p. 78, [Hua III p. 44].
23. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 22.
24. *Ibid.*, p. 69.
25. Cf. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes et Les conférences de Paris*, *op. cit.*, p. 189, [Hua I p. 166].
26. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 27.
27. *Ibid.*, p. 100.
28. Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible Et L'invisible : Suivi De Notes De Travail*, *op. cit.*, p. 61.
29. Renaud Barbaras, *De l'être du phénomène, sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Millon, 1991, p. 11.
30. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p.100.
31. John Sallis, *Phenomenology and the Return to Beginnings*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1973, p. 110-111. dans Ted Toadvine, 2008, *loc. cit.*, p. 457.
32. Ted Toadvine, *loc. cit.*, p. 459.
33. *Ibid.*, p. 458.
34. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 14.
35. Renaud Barbaras, *op.cit.*, p. 11.
36. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes et Les conférences de Paris*, *op. cit.*, p. 63, [Hua I p. 60].

37. Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, tome 2 : *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, *op. cit.*, p. 27 [Hua IV p. 5].
38. Ted Toadvine, *op. cit.*, p. 458.
39. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 28.
40. *Ibid.*, p. 217.
41. Cf. Donald A. Landes, *Merleau-Ponty and the Paradoxes of Expression*, Bloomsbury Academic, 2013, p. 90.
42. *Ibid.*, p. 54.
43. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p.16.
44. Donald A. Landes, *op. cit.*, p. 18.
45. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 9.
46. Cf. Donald A. Landes, *op. cit.*, p. 81.
47. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 41.
48. «The subject feels a certain “I see . . . I don’t know what I see”, just as the artist senses a certain need to express as a vague fever. The beach walker gears into the spectacle that she senses as the one about to snap into shape; something is looming up in the metastable tensions of the landscape.» Cf. Donald A. Landes, *op. cit.*, p. 81.
49. Maurice Merleau-Ponty, 2013, *op. cit.*, p. 28.
50. *Ibid.*, p. 265
51. Cf. Renaud Barbaras, *op.cit.*, p. 11.
52. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 264.
53. Maurice Merleau-Ponty, *Signes* [1960], Paris, Gallimard, 2001, p. 108.

L'homme en situation : La liberté dans la *Phénoménologie de la perception*.

OLIVIER CONTENSOU, *Université Laval*

RÉSUMÉ : La *Phénoménologie de la perception*, publiée en 1945, a surtout retenu l'attention des philosophes pour ses apports dans le domaine de la phénoménologie du corps propre comme intentionnalité orientée. Cette approche originale de Merleau-Ponty est connectée à une tentative philosophique de première importance : dépasser l'alternative classique du réalisme et de l'idéalisme. Cependant, il appert qu'en plus de ces dimensions, une lecture attentive du dernier chapitre, consacré à la liberté, nous met sur la piste d'une véritable éthique, à savoir une éthique du courage. La *Phénoménologie de la perception* offre donc une piste de réflexion très solide pour articuler une phénoménologie à une éthique, à savoir ici une éthique de la vertu. Or on sait que cette articulation a toujours été considérée comme délicate, voire impossible. C'est pourquoi il convient d'analyser ce chapitre à nouveaux frais, dans l'optique d'un dialogue possible entre éthique et phénoménologie.

Introduction

Gestes et mélanges, mouvement centrifuge et centripète. C'est bien ainsi que Merleau-Ponty entend notre rapport au monde, aux autres, et à l'histoire, parce que sa philosophie est une phénoménologie du corps propre intentionnel, engagé de façon inextricable avec et dans le monde. Nous aimerions ici nous interroger sur cette inextricabilité dont l'une des manifestations dans le domaine éthique est précisément l'engagement. Les idées de Merleau-Ponty offrent une piste de réflexion sérieuse pour qui veut entreprendre de penser une éthique phénoménologique. Nous sommes partis

d'une remarque qui se situe à la fin de la *Phénoménologie de la perception* : « Nous sommes mêlés au monde et aux autres dans une confusion inextricable »¹. Nous aimerions montrer que l'inextricabilité dont il est question ici est connectée par Merleau-Ponty au concept de situation², dont Ricœur disait qu'il est essentiel à la philosophie existentielle³. Nous faisons ici l'hypothèse, qui semble justifiée par la lecture du dernier chapitre de la *Phénoménologie de la perception*, que ce concept de situation peut lui-même être connecté au concept de vertu, en l'occurrence ici au courage. Or il existe un lien très fort entre l'éthique de la vertu et le concept de situation, lien déjà établi par Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque*, qui dit en substance que la situation est le « lieu naturel » de l'exercice de la vertu⁴, et que le *phronimos* doit être considéré comme l'« homme de la situation »⁵. Être vertueux, c'est savoir discerner le particulier⁶, la singularité de la situation, et ce faisant, le comportement qu'elle appelle comme réponse possible. Précisément, dans le chapitre de la *Phénoménologie de la perception* sur la liberté, il s'agit bien de « réapprendre » à « voir » l'appel d'une situation particulière, qui demande une réponse pratique, un engagement résolu.

Nous nous proposons d'analyser ce chapitre conclusif⁷ afin de parvenir à comprendre les liens qu'établit Merleau-Ponty entre les concepts de situation et de liberté. Liberté conçue comme engagement et arrachement du corps propre dans le monde et au monde. Il s'agira aussi de s'interroger, non pas sur la possibilité d'établir intégralement une éthique de la vertu à partir de ce chapitre, mais sur la possibilité d'en amorcer une, sous la forme d'une éthique du courage dans l'engagement. Notre réflexion va s'articuler autour de trois axes : une brève contextualisation philosophique, une analyse des moments clés du chapitre final sur la liberté⁸, enfin un commentaire des dernières sections de ce chapitre, qui sont les dernières pages de la *Phénoménologie de la perception*⁹.

1. Le corps propre et l'être-au-monde

Il s'agit ici de montrer qu'une pensée de l'inextricabilité est à l'œuvre dans la phénoménologie et l'ontologie avant

Merleau-Ponty, précisément dans les travaux de Husserl et de Heidegger. Nous allons aussi analyser rapidement comment Merleau-Ponty se réapproprie et transfigure complètement les concepts de corps propre et d'être-au-monde.

Husserl, dans le second tome des *Ideen*¹⁰, ne manque pas d'entreprendre « la constitution de la réalité psychique au travers du corps propre »¹¹, qui selon ses mots est « partie prenante »¹², puisqu'il est à la fois le centre psychoperceptif¹³ et le « point zéro »¹⁴ de toutes les orientations de l'*ego*. La réflexion sur le corps est centrale pour toute l'entreprise de la constitution phénoménologique¹⁵. Par ailleurs, le corps, comme personne, est doublement situé, élément très important pour Merleau-Ponty, d'une part au centre de son environnement (*Umwelt*)¹⁶, d'autre part dans une communauté de personnes¹⁷. Et, c'est bien parce qu'il y a une inextricabilité réelle de nature intersubjective que Husserl sera conduit à rédiger la *V^e Méditation cartésienne* avec toute l'extension qu'on lui connaît¹⁸. L'*ego* doit être connecté phénoménologiquement au monde et aux autres. En contexte phénoménologique, il ne saurait y avoir d'*ego* monadique.

De son côté, Martin Heidegger dans son ouvrage de 1927, *Sein und Zeit*¹⁹, ménage une place centrale au concept d'être-au-monde, puisqu'il en fait le « point de départ correct (*der rechte Ansatz*) »²⁰ de l'analytique existentielle. Le *Dasein*²¹ est originairement situé, il habite un monde d'outils et de choses formant un environnement signifiant, un monde orienté par le souci (*Sorge*). Par ailleurs, et ce sera le rôle du paragraphe 26 de commencer à le montrer, le *Dasein* est essentiellement *Mitsein*, être-avec²². Le *Dasein* est intriqué de façon originaire avec les autres sous le mode du *Mitdasein*, de l'être-là-avec. Dans l'optique qui est celle de Heidegger, et bien que les choses soient distinguées pour les besoins de l'exposition, tout est donné simultanément, sans préséance chronologique : il y a *Welt*, *Dasein*, *Mitsein* dans une complète inextricabilité²³, qui a un nom : la « *Weltlichkeit* » ou « mondanité ».

Pour Husserl et Heidegger il y a une nécessité phénoménologico-ontologique de penser la connexion et l'intrication homme-*Umwelt-Mitsein* de façon orientée, même si les styles des deux penseurs sont

très différents et parfois opposés : ego transcendantal incarné chez le premier, *Dasein* chez le second. Par ailleurs, il serait intéressant de se questionner sur la portée éthico-pratique de cette inextricabilité chez ces auteurs²⁴.

Merleau-Ponty fait du corps propre, repensé dans le cadre d'une théorie du comportement²⁵ et d'une intentionnalité orientée, qui échappe complètement à l'alternative réalisme/intellectualisme, le « véhicule de l'être-au-monde »²⁶. Le corps propre habite le monde²⁷, ou plutôt l'investit de façon signifiante²⁸ : « Je ne puis comprendre la fonction du corps vivant qu'en l'accomplissant moi-même et dans la mesure où je suis un corps qui se lève vers le monde »²⁹. Par ailleurs, l'incarnation de la conscience est la condition de possibilité de la perception *et* de l'intellection.

Ce qui va nous intéresser dans ce moment introductif, c'est de savoir quels sont les traits du corps propre ainsi repensé que nous devons prendre en compte pour l'analyse du chapitre sur la liberté, qui est aussi un chapitre sur l'histoire, les deux concepts étant indissociables dans l'esprit de Merleau-Ponty³⁰.

Ces éléments sont au nombre de quatre. Il s'agit en premier lieu du corps comme intentionnalité orientée se rapportant à la motricité et à la gestualité, toutes deux essentielles à la liberté, à l'action³¹ et à la vertu, car il faut se demander : que serait une vertu qui ne pourrait pas s'incorporer dans un *geste* pratique ? Le second élément est le corps comme *Sinngebung* centrifuge : « Le corps est notre moyen général d'avoir un monde »³², mais en reprenant le sens que le monde propose, dans un mouvement centripète. Ces éléments sont essentiels pour pouvoir penser l'inscription de l'acte individuel dans l'histoire. Le troisième élément est l'idée que développe Merleau-Ponty du corps comme centre et comme périphérie, comme existence personnelle et impersonnelle, comme existence individuelle et existence générale³³. Cet élément va jouer un rôle important dans la constitution de la strate intersubjective, mais aussi, et encore, dans la pensée de l'histoire. Le dernier élément est celui que nous nommerons « le corps paradoxal », c'est-à-dire le corps comme unité ouverte³⁴ et puissance de sédimentation qui va

nous permettre de penser le concept d'acquis, central pour la pensée merleau-pontienne de la liberté : « Ainsi l'acquis n'est vraiment acquis que s'il est repris dans un nouveau mouvement de pensée et une pensée n'est située que si elle assume elle-même la situation »³⁵. Pour Merleau-Ponty, à la différence de Sartre, la liberté n'existe que comme liberté enracinée dans un acquis sédimenté.

2. La construction du concept de liberté³⁶

Une remarque s'impose d'emblée : le chapitre sur la liberté est, comme toute la *Phénoménologie de la perception*, à la fois constructif et oppositif. En effet, Merleau-Ponty va ici critiquer la théorie sartrienne de la liberté exposée dans *L'être et le néant*³⁷, ainsi que les idées de Marx sur l'émergence de la conscience de classe³⁸. Il est notable aussi, et cela a été très peu remarqué, que la conclusion de l'ouvrage, par l'accent qu'elle met sur le présent, peut être lue comme une subtile critique des vues sur l'authenticité développées par Heidegger dans *Être et temps*³⁹.

2.1. La critique de Sartre et la liberté de l'individu

Il s'agit dans un premier temps d'analyser l'hypothèse sartrienne d'une liberté absolue⁴⁰, en quelque sorte déracinée, prise dans la fausse alternative suivante : ou je suis libre absolument, ou je suis, tel une chose, déterminable causalement par l'extérieur⁴¹. Dans cette hypothèse, nous pourrions choisir notre essence *ex nihilo*, la liberté serait toujours un pur commencement inscrit dans une temporalité granulaire. Dans ce contexte : « il n'y a pas d'action des choses sur le sujet, il n'y a qu'une signification (au sens actif), une *Sinngebung* centrifuge. Le choix semble être entre une conception scientiste de la causalité (...), et l'affirmation d'une liberté absolue sans extérieur⁴² ». Nous serions donc libres, mais sans la possibilité de reprendre le sens que le monde nous offre de façon centripète dans ses sollicitations. Notre liberté pourrait à chaque instant surgir du néant, pour aller n'importe où.

Dans le deuxième moment du texte, il s'agit de critiquer cette façon de penser la liberté. Comprise ainsi, la liberté devient

impossible, insaisissable, invisible : « Elle est partout, si l'on veut, mais aussi nulle part⁴³ », plus grave encore, cette façon de penser refuse que nos actions libres puissent prendre appui sur un acquis : « Au nom de la liberté, on refuse l'idée d'un acquis⁴⁴ ». Or, cette idée d'un acquis, qui, comme nous l'a montré la partie sur « la spatialité du corps propre », constitue le champ pratique du sujet, est capitale pour penser la liberté et maintenir le concept de choix dans le domaine pratique. Il n'y a de choix qu'à partir d'expériences, de vécus, sédimentés. La liberté suppose la sédimentation dans la temporalité : « Il faut donc que chaque instant ne soit pas un monde fermé, qu'un instant puisse *engager* les suivants, que, la décision une fois prise et l'action commencée, je dispose d'un *acquis*, je profite de mon élan, je sois *incliné* à poursuivre, il faut qu'il y ait une *pente* de l'esprit⁴⁵ ». De la même façon qu'il existe un « champ phénoménal » dans lequel l'être apparaît de façon partielle et limitée à la conscience⁴⁶, il existe un champ de la liberté qui la sépare de ses fins, lui offre un espace de possibilités où elle peut (s') apparaître comme liberté. C'est par une dialectique entre « l'arrachement perpétuel » et « l'engagement universel dans un monde⁴⁷ » qu'il faut penser la liberté, c'est-à-dire reprendre sa définition, éclairée par la notion de champ. Notion qui nous conduit à penser la liberté comme l'échange, ou l'interaction, entre une *Sinngebung* centrifuge (de moi vers le monde) et une *Sinngebung* centripète (du monde vers moi).

Le double jeu de l'engagement et de l'arrachement conduit Merleau-Ponty, dans le troisième moment du texte, à préciser ses idées en posant une distinction entre deux types d'intentionnalités. Ma liberté est une structuration générale, une valorisation générale du monde qui peut s'exprimer intentionnellement de deux façons⁴⁸ : dans des intentions expresses et générales. Les premières sont ce par quoi *je m'arrache* au monde et aussi, dans l'effort, à mes habitudes sédimentées ; les secondes sont ce par quoi *je m'engage* dans un monde et le partage. On pourrait aussi parler d'intentions propres et d'intentions partagées.

Précisons un peu les choses. Les intentions expresses donnent sens au monde dans un projet, ce faisant elles délimitent ma liberté

de l'intérieur, elles ont une dimension éthique et sont une voie d'accès phénoménologique à la vertu. Dans les intentions générales, je reprends le sens du monde dans une conception partagée avec d'autres⁴⁹. Nos valorisations spontanées, liées à nos intentions générales, nous mélangent au monde et le constituent, afin que ce dernier puisse donner prise aux corps dans un mouvement centripète. Cette prise s'opère dans un style singulier que je valorise, style qui oriente mes actions sans les nécessiter: il ouvre mon être au probable. Mon style, c'est mon acquis mobilisable, le sédiment, la racine de ma liberté, liberté qui « ne détruit pas notre situation, mais s'engrène sur elle ».

2.2. *L'histoire comme Sinngebung centrifuge et centripète*

Les propos de Merleau-Ponty sur l'histoire, dans le quatrième moment du chapitre sur la liberté, sont coordonnés à deux buts. Tout d'abord, il s'agit de porter sur le terrain historique les résultats qui ont été acquis dans les moments précédents⁵⁰, à savoir que la liberté nécessite un champ du fait qu'elle est un échange entre donation de sens centrifuge et centripète. D'autre part, l'auteur cherche à penser, par le médium de l'histoire, la sphère intersubjective⁵¹.

Dans un premier temps il va s'agir de discuter la thèse de Marx selon laquelle la prise de conscience de classe du prolétaire, qui conduira à la situation révolutionnaire, est la conséquence de conditions socio-économiques objectives et extérieures: « Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être; c'est inversement leur être social qui détermine leur conscience »⁵². Du point de vue de Merleau-Ponty, cette thèse est critiquable, pour la simple et bonne raison que rien ne peut agir causalement de l'extérieur sur une conscience. C'est d'ailleurs le point de départ de tout le chapitre. D'autre part, et cette fois c'est Sartre qui est visé aussi par ricochet, personne ne peut s'arracher subitement à sa situation, le changement doit être inscrit dans une temporalité. La genèse de la conscience de classe n'est pensable qu'à partir d'une forme de maturation existentielle: « Elle [la situation révolutionnaire] se prépare par un processus moléculaire, *elle mûrit* dans la coexistence

avant d'éclater en paroles et de se rapporter à des fins objectives⁵³ ». En effet, c'est dans le partage des styles de vie, dans le partage des gestes laborieux, dans une même fatigue existentielle, dans la convergence des présents sédimentés, dans le murissement de la situation de chacun, qu'un horizon commun, qui deviendra *ou pas* une classe (celle des exploités), peut émerger⁵⁴.

Il n'y a pas de projet révolutionnaire hors sol, déraciné, même chez l'intellectuel qui fait le choix de devenir révolutionnaire. Pour le prolétaire, comme pour l'intellectuel, le point de départ de la « décision » est situé dans l'échange entre son histoire, son expérience sédimentée (aspect centrifuge) et la signification que le monde prend pour lui dans sa durée. Signification qui doit être reprise (aspect centripète). La révolution n'est pas une fin représentée comme un projet abstrait, elle mûrit au cœur des existences incarnées. Il ne peut y avoir de liberté déracinée ni au niveau individuel ni au niveau historique et collectif.

La révolution comme situation de liberté est un carrefour, une rencontre d'existences et d'existants. Cette réflexion sur l'histoire permet à Merleau-Ponty de penser le problème de l'intersubjectivité, qui est rendue possible par ma propre excentricité à moi-même : « Il faut que les Pour-Soi, - moi pour moi-même et autrui pour lui-même, - se détachent sur un fond de Pour-Autrui, - moi pour autrui et autrui pour moi-même⁵⁵ ». Notre existence en commun nous manifeste comme centre et comme périphérie, le Pour-Soi du centre n'est pas séparé du Pour-Autrui périphérique; les deux aspects sont en continuité⁵⁶. Je ne rencontre l'autre que par ma périphérie, qui est le lieu où des situations de liberté peuvent devenir communes ou historiques.

Les situations, le sens et la vérité de l'histoire ne sont possibles que grâce à cet échange de sens centrifuge et centripète entre le monde et les individus. En effet, pour que l'histoire ait un sens il faut une strate situationnelle sédimentée qui ouvre à la fois des *possibilités générales* et des *rôles particuliers, des sollicitations*, que les individus ont le choix d'endosser ou non, en reprenant à leur compte le sens ouvert de la situation historique⁵⁷ : « La *Sinngebung* n'est pas seulement centrifuge et c'est pourquoi le sujet de

l'histoire n'est pas l'individu⁵⁸ ». Sans quoi, du point de vue historique, tout pourrait sortir de tout et « jamais l'histoire n'irait nulle part⁵⁹ ». L'histoire doit être pensée comme l'articulation des libertés individuelles incorporées à une orientation époquale sédimentée qui incline sans nécessiter, l'histoire sollicite la liberté. Nous donnons à l'histoire le sens qu'elle nous propose. Dans l'histoire comme dans l'individu, la liberté ne peut modifier le sens qu'en le reprenant. D'une autre façon, nous pourrions dire que le sens de l'histoire, c'est l'existence individuelle qui se continue par son projet dans l'existence générale⁶⁰. L'existence institue et constitue le monde à partir de ce qu'il nous donne sans jamais être totalement constitué lui-même. Il existe un véritable continuum spatio-temporel entre le corps et le monde : l'action engagée.

3. *L'engagement : le lieu de la vertu ?*

Il est essentiel de remarquer que c'est par une question pratique de la plus haute importance que se termine la *Phénoménologie de la perception*. Cela est capital, car ce chapitre sur la liberté totalise le mouvement de l'ouvrage. Merleau-Ponty a donc la volonté de *conclure* son enquête phénoménologique, centrée sur le corps propre et la perception, par une ouverture éthique sur la liberté dans l'engagement. Puisqu'il va s'agir ici du courage comme vertu incarnée dans le héros. Les acquis fondamentaux sur le corps propre doivent trouver leur aboutissement concret dans une doctrine de la liberté, elle-même incarnée dans une figure : le héros.

D'autre part, il faut remarquer que, comme un certain nombre de textes⁶¹ de Merleau-Ponty, le spectre de la Seconde Guerre mondiale hante la fin de la *Phénoménologie de la perception*, notamment à cause des exemples pris par l'auteur : la torture, qui était le traitement réservé aux résistants pour les faire parler, et le sacrifice héroïque de Saint-Exupéry. Merleau-Ponty entend ainsi penser la relation d'engagement concrète du corps propre avec et dans l'histoire, comme relation d'engagement libre.

3.1. La liberté réalisée

Nous sommes *du* monde et nous sommes *au* monde. Par cette double dimension, nous sommes sollicités, appelés, *et* ouverts à une infinité de possibilités⁶² : « Il n'y a donc jamais déterminisme et jamais choix absolu, jamais je ne suis une chose et jamais une conscience nue⁶³ ». Nous existons simultanément dans le registre de la sollicitation et dans celui de l'ouverture, nous sommes constitués et constituants⁶⁴. Merleau-Ponty situe la liberté concrète dans une véritable dialectique de la sollicitation et de l'ouverture. Et, à notre sens, c'est dans ce contexte qu'il y a la place pour amorcer une éthique de la vertu. Le monde me sollicite, dans les situations qu'il ouvre, et ces sollicitations, dans certains cas que nous allons détailler, sont des invitations à la vertu. Il faut maintenant concrétiser cette vertu dans un engagement.

L'exemple de la torture que propose l'auteur est très contextuel : « on torture un homme pour le faire parler ». Il s'agit d'un exemple de situation critique qui appelle un engagement, et par là l'exercice *ou non* d'une vertu, en l'occurrence ici le courage. C'est une situation qui, du point de vue de l'éthique de la vertu, pourrait être analysée dans le cadre de l'éthique aristotélicienne. Merleau-Ponty entend montrer à l'aide d'un exemple précis comment une liberté incarnée dans une existence sédimentée peut orienter les choix de la victime vers le silence : « Nous choisissons notre monde et notre monde nous choisit⁶⁵ ». Ce faisant, nous sommes aussi libres de ne pas choisir la conduite vertueuse : l'appel de la situation oriente sans nécessiter.

Dans ce contexte critique, le domaine de l'histoire vient coïncider avec le champ de la liberté, ce champ est le lieu où elle peut se déployer comme rencontre de l'intérieur et de l'extérieur⁶⁶. La liberté a un champ qui détermine les possibilités comme proches ou lointaines, ainsi que Husserl l'avait déjà remarqué⁶⁷. La liberté vécue se sédimente pour devenir appui, acquis, motif, style. Il y a un lien de soutien corrélatif entre nos engagements et notre puissance, c'est-à-dire l'intensité avec laquelle nous avons la capacité d'assumer activement, et de répondre à, l'appel de la situation :

« Nos engagements soutiennent notre puissance, et il n'y a pas de liberté sans quelque puissance⁶⁸ ».

Ce champ de la liberté manifeste l'inextricabilité de laquelle nous sommes partis au début de ce travail. Inextricabilité qui exclut aussi bien l'option de la pensée objective que de la philosophie réflexive, à savoir la fausse alternative d'une liberté totale ou nulle. L'inextricabilité de notre corps propre au monde, qui est la grande découverte pratique de Merleau-Ponty, exclut que nous choissions absolument ou que nous soyons déterminés absolument : « Nous avons justement appris à reconnaître l'ordre des phénomènes. Nous sommes mêlés au monde et aux autres dans une confusion inextricable ». C'est par notre engagement au monde et à l'altérité, qui sont toujours déjà là, que nous pouvons cerner un ordre des phénomènes. Ordre qui n'est que l'autre nom de notre intrication essentielle avec l'ensemble de notre *Umwelt*. L'inextricabilité dont il est question ici est la condition de possibilité des situations éthiques et de l'histoire elle-même. L'inextricabilité et son corrélatif, la situation, excluent que nos engagements puissent s'originer ou trouver leur terme dans une liberté absolue, et ce en raison de leur aspect temporel.

3.2. La temporalité de l'engagement

Notre existence est une synthèse continue, donc temporelle, de l'En-soi et du Pour-soi. S'engager dans une situation c'est assumer ce que l'En-soi nous propose comme possibilité pour notre présent. Par ailleurs, et c'est capital, « en assumant un présent, je ressaisis et je transforme mon passé, j'en change le sens, je m'en libère, je m'en dégage⁶⁹ ». L'engagement libre dans la situation ouverte au présent a un effet rétroactif sur le passé. Par-là, je suis capable de transformer et de réorienter mon passé.

C'est ce que montre l'exemple de la cure psychanalytique qui donne au passé une orientation nouvelle par le *transfert* présent qui s'opère entre le médecin et le patient. Encore une fois ici nous ne pouvons pas nous situer dans le cadre d'une prise de conscience⁷⁰

subite, face à des éléments anciens. Comme le dit Merleau-Ponty lui-même : «Le complexe n'est pas dissous par une liberté sans instrument, mais plutôt disloqué par une nouvelle pulsation du temps qui a ses appuis et ses motifs ⁷¹», et qui trouve sa source dans l'effectuation au présent de la cure. Cette capacité de réorienter le passé à la lueur du présent est importante dans le cadre d'une éthique de la vertu, puisque je peux changer le cours de ma vie par une série de «glissements» mélioratifs. Mais je dois d'abord épouser le sens de mon existence présente et l'assumer comme mon style propre qui constitue ma manière d'exister et structure mes actions, mes pensées. Je ne suis pas enchaîné par ce style, au contraire: comme *Sinngebung* centrifuge il m'ouvre au monde et donne des motifs à mes actions : «Et, cependant, je suis libre, non pas en dépit ou en deçà de ces motivations, mais par leur moyen⁷²». Assumer mon style dans mon présent, c'est pour moi le moyen de progresser, y compris moralement. On ne naît pas héros, on le devient par l'échange entre notre style et ce que le monde peut nous offrir comme situations ouvertes.

Mais pour produire ce type de dépassement, je dois d'abord assumer ma situation, c'est-à-dire assumer mon présent et me fondre en lui : «C'est en étant sans restriction ni réserve ce que je suis à présent que j'ai chance de progresser, c'est en vivant mon temps que je peux comprendre les autres temps, c'est en m'enfonçant dans le présent et dans le monde, en assumant *résolument* ce que je suis par hasard, en voulant ce que je veux, en faisant ce que je fais que je peux aller au-delà⁷³». La temporalisation de l'existence dans le présent est essentielle pour la raison que le présent est le temps de *l'authenticité résolue*. Difficile de ne pas voir ici une subtile critique des vues de Heidegger sur l'inauthenticité du présent, et du présent comme irrésolution⁷⁴.

Notre style c'est notre authenticité elle-même, notre manière d'être au monde, et elle inclut en elle les conditions de possibilité de notre liberté, c'est-à-dire de notre propre dépassement, dont le héros, incarné dans son sacrifice ultime, peut nous offrir le modèle. Car c'est bien le héros, à savoir Antoine De Saint-Exupéry, qui aura

le dernier mot de l'ouvrage. Le courage de cet homme nous montre qu'il est des questions qui n'appellent que des réponses pratiques : « Ferai-je cette promesse ? Risquerai-je ma vie pour si peu ? Donnerai-je ma liberté pour sauver la liberté ? Il n'y a pas de réponses théoriques à ces questions⁷⁵ ». L'engagement de Saint-Exupéry est un engagement enraciné dans des valeurs, c'est-à-dire un engagement libre qui peut être considéré comme la seule réponse pertinente à la dernière question. Dans ce moment conclusif, le ton de Merleau-Ponty change, il devient en quelque sorte plus personnel : « Il y a des hommes qui existent esclaves, autour de toi et *ta* liberté ne peut se vouloir sans sortir de sa singularité et sans vouloir *la* liberté⁷⁶, comme s'il entendait nous appeler lui-même vers une forme de courage et une forme de discernement, car il faut savoir voir ces situations, il faut savoir « voir » leur appel. Et c'est justement le but de la philosophie que de nous apprendre à regarder le monde pour *y discerner*, dans cette inextricabilité essentielle dont nous sommes partis, l'appel des situations comme situations de liberté : « Qu'il s'agisse des choses ou des situations historiques, la philosophie n'a pas d'autre fonction que de nous rapprendre à les voir bien ». Il y a une vue juste sur le monde et les choses, il y a donc une vertu du regard comme regard philosophique, regard pratique, regard que le héros mène à son terme par son action libre, enracinée, singulière ; comme l'écrit Saint-Exupéry : « Tu loges dans ton acte même. Ton acte, c'est toi⁷⁷ ».

Conclusion

Il faut insister, pour terminer, sur cette ouverture résolument éthique que nous propose Merleau-Ponty à la fin de la *Phénoménologie de la perception*, ouverture qui est un éloge du courage et un appel au discernement responsable que le philosophe doit avoir sur les choses et le monde qui l'entourent. Il semblerait que dans notre actualité, ce discernement soit plus que jamais requis. Mais il faut aussi s'interroger sur la possibilité de continuer la réflexion de Merleau-Ponty, en la portant encore un peu plus loin dans le domaine de l'éthique, et précisément de l'éthique de

la vertu. Car le courage ne saurait représenter la totalité des vertus. Le concept de situation ouverte, sur fond d'inextricabilité, doit nous amener à nous questionner sur la forme de l'engagement du corps propre intentionnel dans chaque vertu. Merleau-Ponty évoque cette multiplicité, mais ne l'élabore pas. Et, c'est précisément ce qu'il faudrait faire, en nous demandant par exemple, à quel type d'engagement, ou plutôt à quel style d'engagement, de liberté enracinée, nous ouvre l'amour ou l'amitié ? Parallèlement à cela il faudrait aussi s'interroger sur les défaillances et les vices : par quel style de sédimentation, d'existence, arrive-t-on à la figure du traître ou du lâche ? Si les situations sont des ouvertures à une liberté possible, suis-je toujours libre lorsque je choisis le mal ? Il faudrait ajouter à la description de Merleau-Ponty des hypothèses normatives et axiologiques. Hypothèses qui, construites à partir de la théorie du corps propre et du champ perceptif, nous permettraient d'articuler réellement la *Phénoménologie de la perception* à une éthique des vertus.

-
1. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* [1945], Quarto Gallimard, 2010, p. 1161.
 2. L'inextricabilité et la situation sont convoquées toutes deux dans l'ensemble de l'ouvrage. Cf. *Ibid.*, p. 779-780.
 3. Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté* [1950]. Tome 1 «Le volontaire et l'involontaire», Points, 2009, p. 432, note 2. Concept essentiel à la philosophie existentielle et à la phénoménologie.
 4. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. Richard Bodéüs dans Pierre Pellegrin (dir.), *Œuvres complètes*, Flammarion, 2014, livre II, 1107a 30 -1109a 25.
 5. *Ibid.*, livre VI, 1141a 10-1145a 10. Sur la dimension politique, fondamentale, de la sagacité, voir les commentaires de Richard Kraut, *Aristote*, Oxford University Press, 2002 et Richard Bodéüs, «La nature politique de la sagacité» dans *Le véritable politique et ses vertus selon Aristote*, Éditions Peeters, 2004, p. 65-79.
 6. *Ibid.*, livre VI, 114a15-20. Cet aspect est mis en relief par le texte de Nancy Schermann, «Discerning the Particulars» dans *The Fabric of Character : Aristotle's Theory of Virtue*, Oxford University Press,

- 1991, notamment sur la différence entre l'éthique aristotélicienne, qui permet de cibler le particulier, et l'éthique déontologique kantienne dont le formalisme et l'inconditionnalité risquent de la situation éthique.
7. Tout ce chapitre est une critique de Sartre et de ses vues sur la liberté absolue dans *L'Être et le Néant*. On trouve aussi une critique de Marx, ainsi qu'une critique des concepts d'authenticité et de temporalité exposés dans *Sein und Zeit*.
 8. Il s'agit des pages 1139 à 1160 de l'édition Quarto Gallimard.
 9. Il s'agit des pages 1160 à 1163 de l'édition Quarto Gallimard.
 10. Edmund Husserl, *Recherches phénoménologiques pour la constitution* [1912-1928], *Ideen II*, trad. Éliane Escoubas, Presses Universitaires de France, 1982.
 11. *Ibid.*, § 35-42, p. 205-227.
 12. *Ibid.*, § 36, p. 206.
 13. Husserl utilise par ailleurs un champ lexical très proche de celui de l'inextricabilité: «Les contenus de sensation *co-entrelacés* ont une localisation donnée». *Ibid.*, § 39, p. 217. Nous soulignons.
 14. *Ibid.*, § 41 a), p. 223.
 15. Il faut remarquer que la constitution du corps propre lui-même passe par le toucher. Cf. *Ibid.*, § 37.
 16. *Ibid.*, § 50, p. 261.
 17. *Ibid.*, § 51, p. 267. Cette double inscription du corps propre au monde et pour autrui représente un axe majeur de la réflexion de Merleau-Ponty, axe annoncé dès la préface de *sa Phénoménologie de la perception*: «Notre engagement effectif dans le monde est ce qu'il faut comprendre (p. 665) et: «Le monde phénoménologique (...) est donc inséparable de la subjectivité et de l'intersubjectivité (p. 671)».
 18. En ce qui concerne ce texte et ses apories, voir Jean-Toussaint Desanti, *Introduction à la phénoménologie*, Gallimard, 1976; aussi, et surtout, la magistrale étude de Didier Franck, *Chair et corps*, Éditions de Minuit, 1981; enfin, Paul Ricœur, «La cinquième Méditation cartésienne» dans *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, 1986, p. 233-272.
 19. Nous utilisons la traduction numérique hors commerce d'Emmanuel Martineau, parue en 1985.
 20. *Être et temps*, § 12.

21. Qui ne sera jamais thématiqué comme corps ou comme chair, mais seulement comme rapport à soi, authentique ou inauthentique.
22. *Être et temps*, § 26.
23. C'est ce que confirment les analyses du concept de renvoi signifiant, de signe, et bien entendu du bavardage.
24. On sait qu'il y a une éthique explicite chez Husserl, qui reste encore largement à exploiter, exposée provisoirement dans les *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur* de 1908-1914, traduction, introduction et notes par Philippe Ducat, Patrick Lang, Carlos Lobo, Presses Universitaires de France, 2009 ; mais aussi à la fin de *Ideen II*, § 59-61, sur la liberté ; ou encore dans la *Krisis* avec le concept de *Selbstbesinnung*. Voir aussi *Sur le renouveau. Cinq articles*, trad. Laurent Joumier, Vrin, 2005. Pour Heidegger, le débat reste ouvert. Voir surtout Reiner Schürmann, *Le principe d'anarchie*, Le Seuil, 1982. Cependant, il s'agirait d'une grave erreur de refuser toute dimension pratique à la philosophie proposée dans *Sein und Zeit*. En effet, les deux modes du souci (*Sorge*) que sont la préoccupation (*Besorgen*) liée à l'ustensilité (*Zuhandenheit*) d'une part, et la sollicitude (*Fürsorge*) liée à l'être-avec (*Mitsein*) d'autre part, semblent pointer vers des considérations pratiques ; hypothèse que confirme la seconde section de l'ouvrage.
25. Cf. Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, Gallimard, 1942, p. 41.
26. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 760, et aussi l'avant-propos : «Le monde est là avant toute analyse que je puisse en faire», p 660.
27. *Ibid.*, p. 822 : «Il [notre corps] *habite* l'espace et le temps».
28. *Ibid.*, p. 830.
29. *Ibid.*, p. 754. L'analyse du membre fantôme nous instruit sur la conservation du «champ pratique» par le corps propre.
30. *Ibid.*, p. 1155-1156.
31. *Ibid.*, p. 820. Dans ce contexte, le concept de schéma corporel est essentiel : «Je le tiens [mon corps] dans une possession indivise et je connais la position de chacun de mes membres par un *schéma corporel* où ils sont tous enveloppés», *Ibid.*, p. 777.
32. *Ibid.*, p. 830. Le concept de généralité est ici très important, car, comme nous allons le voir, le corps assure à la fois l'existence individuelle et l'existence générale du sujet. Il n'y a pas coïncidence stricte entre

- le corps et la personne, il existe une zone d'indétermination, voir la note suivante.
33. *Ibid.*, p. 762-764. Le corps est une intériorité qui ne doit pas être confondue avec la pure réflexivité, il y a en effet une strate prépersonnelle ou impersonnelle du corps : « Il [le corps] est adhésion prépersonnelle à la forme générale du monde (...) existence anonyme et générale ». C'est dans cette existence anonyme du corps que vont émerger les représentations partagées et communes.
 34. *Ibid.*, p. 788.
 35. *Ibid.*, p. 812.
 36. Nous analysons ici les pages 1139 à 1160.
 37. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant* [1943], Gallimard (coll. Tel), 2013, p. 477-602.
 38. Les idées de Marx sur la naissance de la conscience de classe sont notamment exposées dans les *Manuscrits de 1844*, dans le premier livre de *L'idéologie allemande* (1845), et dans la préface de la *Contribution à la critique de l'économie politique* (1859).
 39. Il s'agit ici du lien entre temporalité et authenticité exposé dans l'ensemble de la seconde section de *Sein und Zeit*.
 40. Sartre l'exprime dans ces termes : « La liberté étant être-sans-appui et sans-tremplin, le projet, pour être, doit être constamment renouvelé. Je me choisis perpétuellement et ne puis jamais être à titre d'ayant-été-choisi, sinon je retomberai dans la pure existence de l'en-soi. La nécessité de me choisir perpétuellement ne fait qu'un avec la poursuite-poursuivie que je suis », *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 525.
 41. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 1140 : « Si, une seule fois je suis libre, c'est que je ne compte pas au nombre des choses, et il faut que je le sois sans cesse ». Merleau-Ponty remplacera le concept de détermination par celui de sollicitation, nous y reviendrons.
 42. *Ibid.*, p. 1141-1142.
 43. *Ibid.*, p. 1142.
 44. *Ibid.*
 45. *Ibid.*, p. 1143. Nous soulignons.
 46. *Ibid.*, p. 738.
 47. *Ibid.*
 48. *Ibid.*, p. 1145.
 49. *Ibid.*, p. 1146.

50. *Ibid.*, p. 1148 : « Nous arriverions au même résultat en considérant nos rapports avec l'histoire ».
51. Le problème avait déjà été abordé dans la partie sur « Autrui et le monde humain », p. 1046-1066.
52. Karl Marx, Préface à la *Contribution à la critique de l'économie politique* (1859), p. 4.
53. *Ibid.*, p. 1152. Nous soulignons.
54. *Ibid.*, p. 1149-1150.
55. *Ibid.*, p. 1154.
56. Nous sommes mêlés au monde et aux autres jusque dans nos perceptions et dans nos représentations intellectuelles, nous sommes toujours mélangés à l'ambiance du monde perçu ou du monde culturel. Voir *Ibid.*, p. 1157.
57. À cet égard, Merleau-Ponty prend l'exemple de la situation historique en France en 1799. À ce moment, la révolution ne peut être ni continuée dans une forme de révolution-terreur permanente (c'est la période du Directoire depuis 1795, qui a justement « terminé » la terreur), ni annulée par un quelconque retour en arrière tout aussi absurde. L'histoire propose une orientation, elle ouvre des possibilités, mais elle a besoin en retour que les individus reprennent dans leurs projets singuliers le sens qu'elle leur propose. C'est ainsi qu'à ce moment-là peut émerger Napoléon comme celui qui reprend par la signification de son projet personnel le sens que l'histoire laissait ouvert comme pure possibilité.
58. *Ibid.*, p. 1156.
59. *Ibid.*, p. 1155.
60. « Nous reconnaissons donc, autour de nos initiatives, et de ce projet rigoureusement individuel qui est nous, une zone d'existence généralisée et de projets déjà faits, des significations qui traînent entre nous et les choses et qui nous qualifient comme homme, comme bourgeois ou comme ouvrier », *Ibid.*, p. 1156.
61. Nous pensons ici avant tout à *La guerre a eu lieu*, texte dans lequel est aussi convoquée la figure du héros.
62. *Ibid.*, p. 1159.
63. *Ibid.* La fausse alternative sartrienne est ainsi dépassée au bénéfice d'une vision plus réaliste.
64. Il va s'agir ici pour Merleau-Ponty d'inscrire les acquis sur la constitution du monde par le corps propre et de ce dernier par le monde, cet échange entre une *Sinngebung* centrifuge et une

Sinnggebung centripète, à l'intérieur du cadre concret de l'engagement dans une situation de liberté.

65. *Ibid.*, p. 1160. C'est par un mode de coexistence, ou de *Mitsein*, que la victime choisit le silence : il ne veut pas dénoncer ses camarades qui sont ses frères et risquent leur vie comme lui, il pense aux être aimés devant lesquels il ne voudrait pas « flancher », à leur fierté face à son héroïsme. Même dans le cas où la victime affronte la torture dans « sa solitude orgueilleusement voulue », *Ibid.*, nous sommes encore dans un mode du *Mitsein* : le rapport à soi. Ces différentes hypothèses ne sont pas anecdotiques, elles montrent comment nous sommes mêlés aux autres, et au monde, le style de nos relations, et comment ce lien stylisé peut orienter notre puissance dans des situations critiques : « Et sans doute, c'est l'individu, dans sa prison, qui anime chaque jour ces fantômes, ils lui rendent la force qu'il leur a donnée », *Ibid.*
66. *Ibid.*
67. Voir, Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie* (1913), trad. Paul Ricœur, Gallimard, 1950, § 92, p. 321-322.
68. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 1161.
69. *Ibid.*, p. 1161. Il faut lire ce passage en parallèle avec le chapitre sur « La temporalité », en particulier sur *l'effectuation* du temps par le sujet, car il ne peut y avoir de rétroaction du présent sur le passé sans que le sujet ne *s'engage* de façon *effective* dans sa propre temporalité. C'est que ce que va nous montrer l'exemple de la psychanalyse.
70. « Il en est de même dans toutes les prises de conscience : elles ne sont effectives que si elles sont portées par un nouvel engagement », *Ibid.*, p. 1162. C'est-à-dire *un engagement dans notre présent*.
71. *Ibid.*, p. 1161-1162.
72. *Ibid.*, p. 1162.
73. *Ibid.*, p. 1162.
74. Les idées de Heidegger à ce sujet sont exposées aux § 60 et 68 d'Être et temps. Il est intéressant de noter que Heidegger développe sa réflexion dans le cadre d'une analyse de la situation. En régime d'authenticité, c'est-à-dire or de « la dictature du On », c'est la résolution du *Dasein* qui fonde la situation. En régime d'inauthenticité, le présent du On est le temps de l'irrésolution. À la différence de Heidegger, Merleau-Ponty insiste sur l'altérité du On comme mode positif de l'accès au monde et comme constituant majeur de l'histoire. L'inextricabilité

dont nous parlons depuis le début, du fait qu'elle est essentielle, voire constituante du monde lui-même, est déjà une prise de position contre Heidegger, qui voit lui dans cette intrication un mode de la déchéance du Dasein. Dans l'esprit de Merleau-Ponty l'inextricabilité c'est l'authenticité, elle s'assume dans le présent d'un corps propre intentionnel, équipé pour la vie, dont la totalisation existentielle ne pourra à aucun moment être conçue comme être-pour-la-mort. Par ailleurs, dans le passage que nous commentons, c'est aussi la pensée heideggérienne de l'ek-stase temporelle, exposée au § 65 d'Être et temps, qui est visée.

75. *Ibid.*, p. 1163.

76. *Ibid.*

77. Antoine de Saint-Exupéry, *Pilote de Guerre*, Gallimard, 1942, p. 171.

Phénoménologie et anthropologie : une postérité à venir pour Merleau-Ponty ?

JEAN-CHRISTOPHE ANDERSON, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Cet article interroge la signification que pourrait revêtir l'œuvre de Maurice Merleau-Ponty dans le contexte du retour qu'effectue le thème anthropologique au sein de la philosophie (et plus particulièrement de la phénoménologie) française. Dans cet effort, nous nous appuyons sur les travaux d'Étienne Bimbenet, figure bien connue au sein des études merleau-pontiennes et auteur d'une réflexion anthropologique originale. En réexaminant la thèse paradoxale défendue par Bimbenet dans l'ouvrage qu'il consacre au problème anthropologique chez Merleau-Ponty, nous suggérons que l'écart qui paraît irrémédiablement subsister entre l'enquête merleau-pontienne et le projet d'une authentique anthropologie philosophique possède une valeur positive. Merleau-Ponty représenterait en quelque sorte pour la réflexion anthropologique actuelle l'occasion d'un regard extérieur, à la fois étranger et familier.

Introduction

S'il est vrai, comme on a pu le suggérer, que le renouvellement philosophique que promettent sans cesse les textes de Merleau-Ponty demeure encore « essentiellement à venir¹ », alors le 75^e anniversaire de la publication de la *Phénoménologie de la perception* représente sans doute l'occasion de réfléchir aussi bien à la postérité attestée des analyses merleau-pontiennes qu'à leur postérité *future*. C'est à ce second legs, forcément ambigu parce qu'au-devant de nous, que nous voudrions ici nous intéresser, en interrogeant la portée de la philosophie de Merleau-Ponty au regard d'un problème qui se fait de plus en plus pressant, mais dont les contours restent à fixer : le problème de l'anthropologie philosophique. Que peut

nous dire la philosophie sur l'essence du phénomène humain, et quelles répercussions cette prise en charge peut-elle avoir en retour sur le discours philosophique lui-même ? Ces questions, pour n'être pas tout à fait nouvelles, nous placent aujourd'hui dans un embarras dont Max Scheler avait pressenti l'ampleur dès 1926 :

Notre époque est celle où pour la première fois dans les temps historiques, c'est-à-dire depuis environ dix mille ans, l'homme est devenu complètement un véritable « problème » pour lui-même ; où il ne sait plus ce qu'il est, mais en même temps sait qu'il ne le sait pas².

Après avoir longtemps tourné le dos à la question de l'homme (sauf, peut-être, à celle de sa disparition), la philosophie française, et en son sein, la phénoménologie française, paraissent aujourd'hui désireuses de se confronter à cet embarras refoulé. Elles s'attachent en effet depuis quelques années sinon à combler parfaitement leurs lacunes, au moins à prendre en charge un certain retard, et ce, sur deux fronts. Ce qui s'annonce sous les traits d'un possible « retour de l'anthropologie dans le champ philosophique en général et phénoménologique en particulier³ » traduit non seulement le souhait de reprendre l'interrogation au sujet de l'essence de l'humain, mais aussi et peut-être surtout la volonté de rouvrir certains problèmes classiques de la philosophie pour voir si, au fond, la solution n'aurait pas à voir avec la spécificité de l'être qui interroge.

La phénoménologie pourrait-elle cependant, alors qu'elle manifeste le désir de penser à nouveaux frais la question anthropologique, revisiter sa propre histoire et trouver dans le sous-sol de ses classiques des veines philosophiques inexploitées ? Dans le cas qui nous occupera ici : une œuvre comme celle de Merleau-Ponty, dans laquelle s'entremêlent la chair, la nature, l'enfance, la folie, pourrait-elle être relue à l'aune de ce retour annoncé du thème anthropologique et se voir du même coup investie d'une signification nouvelle ? Nous voudrions tâcher d'offrir un commencement de réponse à cette question en arpentant les travaux d'Étienne Bimbenet, figure bien connue au sein des études

merleau-pontiennes, mais aussi auteur d'une œuvre philosophique personnelle ayant fait de la question de l'humain son principal foyer d'interrogation. Le grand ouvrage que consacre Bimbenet à Merleau-Ponty, *Nature et humanité — Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*⁴, cherche à éprouver une hypothèse pour le moins étonnante, qui retiendra l'essentiel de notre attention : l'auteur de la *Phénoménologie de la perception* serait à redécouvrir comme l'auteur d'une anthropologie philosophique cohérente et originale, ayant acquis sa forme au fil des secousses théoriques qui ponctuent le trajet menant de *La structure du comportement* au *Visible et l'invisible*. Mais, à rebours de ce que nous pourrions croire, Merleau-Ponty n'aurait fini « par éclairer d'une lumière nouvelle le phénomène humain » qu'au moment où il aurait décidé de « cesser » d'en parler⁵. Comprendre et déplier ce paradoxe, comme nous nous le proposons, nous permettra ici d'en mesurer la portée. Les efforts considérables déployés par Bimbenet afin de tirer Merleau-Ponty du côté d'une anthropologie qui ne correspond pourtant pas à son véritable « projet philosophique⁶ » pourraient peut-être en fin de compte nous mener à croire que la portée anthropologique de l'entreprise merleau-pontienne tient précisément à *l'écart* qui la sépare toujours d'une hypothétique « anthropologie philosophique ». Merleau-Ponty représenterait en quelque sorte pour la réflexion anthropologique actuelle l'occasion d'un regard extérieur, à la fois étranger et familier.

1. L'« interdit anthropologique » chez Merleau-Ponty

Levons d'entrée de jeu une équivoque. N'est-ce pas d'emblée faire fausse route que de vouloir sonder la portée anthropologique d'une pensée qui n'a jamais cessé de prendre ses distances avec l'anthropologie, parfois d'ailleurs avec une certaine ostentation⁷? Même dans son effort pour penser l'impensé de la phénoménologie husserlienne et pour investir l'ordre préthéorique où s'ingèrent les spécificités de la conscience proprement humaine, Merleau-Ponty paraît soucieux de ne point franchir certaines limites établies par le maître : « Cela ne veut, bien entendu, pas dire que nous soyons

passés de la philosophie à la psychologie ou à l'anthropologie⁸. » La phénoménologie de Husserl, on le sait, fait de la critique du psychologisme et de l'anthropologisme le point de départ de la véritable philosophie, laquelle ne saurait admettre aucune « sortie hors de l'envoûtement de l'*epoché*⁹ ».

Il ne fait aucun doute que l'on retrouve chez Merleau-Ponty les traces de cette interdiction inaugurale, comme si un spectre husserlien inquiétait chaque nouvelle percée : « Cela veut-il dire que l'on donne raison au psychologisme¹⁰ ? » Ces interrogations fréquentes constituent cependant moins la marque d'un désir de parfaite orthodoxie que l'indice d'une conscience particulièrement fine des risques associés à une activité de pensée qui se tient délibérément à la limite de l'orthodoxie lorsqu'elle explore le problème de l'« insertion dans l'être¹¹ » du philosophe lui-même. Et à vrai dire, à prendre l'œuvre merleau-pontienne dans son ensemble, c'est bien davantage son ouverture prudente à la question de l'homme que sa méfiance, héritée de Husserl, qui retient l'attention. En 1950, alors qu'il élabore sa candidature au Collège de France, Merleau-Ponty résume par exemple cet intérêt anthropologico-philosophique en des mots quelque peu aventureux : « Nos recherches doivent donc nous conduire finalement à réfléchir sur cet homme transcendantal¹² ». Certes, il s'agissait alors moins pour Merleau-Ponty d'enfermer la philosophie dans l'homme que de penser la possibilité historique de la philosophie elle-même comme « jaillissement de la raison dans un monde qu'elle n'a pas fait¹³. Si l'homme retrouve un certain droit de cité dans la phénoménologie, c'est qu'il se trouve au centre de cette « infrastructure vitale sans laquelle raison et liberté se vident et se décomposent¹⁴ ». Il n'est ni le premier ni le dernier mot de la philosophie, mais il constitue pour elle un passage obligé : « Si on reconnaît, fût-ce à titre de phénomène, une existence de la conscience et de ses structures résistantes, notre connaissance dépend de ce que nous sommes¹⁵ ».

2. Nature et humanité : le parcours anthropologique de Merleau-Ponty

L'on doit aux travaux d'Étienne Bimbenet d'avoir circonscrit de façon remarquable ce clair-obscur anthropologique et cet appétit de la transgression au sein de l'œuvre merleau-pontienne. C'est une chose, cependant, de débusquer l'homme dans les écrits de Merleau-Ponty, c'en est une autre d'affirmer que cette présence annonce une véritable théorie de l'homme, capable d'épauler la philosophie contemporaine dans le traitement de ses perplexités anthropologiques. Peut-on effectuer un pas de plus vers l'avant et trouver dans les écrits de Merleau-Ponty une «anthropologie proprement philosophique¹⁶»? C'est là, en substance, l'hypothèse à laquelle Bimbenet, moyennant une certaine audace théorique, s'efforce de donner forme dans son ouvrage *Nature et humanité*. Rappelons-en donc la trame.

2.1. De l'homme à la nature

L'enquête anthropologique de Bimbenet dispose d'un point de départ solide. Dès *La structure du comportement*, Merleau-Ponty reconnaît explicitement un «propre» de l'homme face au reste de la nature : c'est ce qu'il nomme, avec Goldstein, «l'attitude catégoriale», soit «la capacité de s'orienter par rapport au possible, au médiat, et non par rapport à un milieu limité¹⁷». Cet énoncé de la différence anthropologique comprend, on le remarque, une forme de négation, mais une négation qui est en vérité l'accomplissement d'une libération. Si l'examen général des rapports dialectiques de l'individu organique et de son milieu révèle que ce milieu se présente toujours déjà investi par l'organisme d'une signification particulière relative à ses besoins propres¹⁸, il permet aussi de mettre en évidence ce qu'a de spécifique cette opération de mise en forme dans le cas précis de l'homme : «l'action et la perception humaines [...] sont irréductibles à la dialectique vitale de l'organisme et de son milieu¹⁹». D'abord parce que l'homme détient, par le travail, la «capacité de créer une seconde nature, – économique, sociale, culturelle, – au-delà de la nature biologique»

avec laquelle tous les organismes interagissent, et qu'il possède ainsi la faculté inépuisable de « dépasser les structures créées pour en créer d'autres²⁰ ». Ensuite parce qu'à rebours des autres vivants, il ne perçoit pas seulement le monde comme le prolongement immédiat de ses intentions individuelles, mais se montre capable *d'objectiver* son champ perceptif : « Le sens du travail humain est [...] la reconnaissance d'un monde de choses visibles pour chaque Je sous une pluralité d'aspects²¹ ». La vision de l'homme, comme l'écrira Merleau-Ponty quelques années plus tard, est toujours déjà « une seule vision à mille regards²² ».

Il y a donc chez Merleau-Ponty, et ce, dès ses premiers écrits, une thèse anthropologique forte. Seul l'homme, selon la reformulation proposée par Bimbenet, est apte à prendre « un recul objectivant à l'égard de ses milieux de vie²³ », de sorte à voir apparaître un monde de *choses* pouvant être visées à partir d'une infinité de perspectives et être investies de significations multiples. Mais comme pour souligner que ce pouvoir objectivant de l'esprit est tout sauf une faculté abstraite, hypothétiquement séparable du reste de ce qui constitue une vie humaine, Merleau-Ponty ne manque pas d'insister sur les bouleversements importants qu'entraîne l'attitude catégoriale au sein de la totalité de notre expérience, qui se voit de ce fait pleinement arrachée à l'ordre vital. « L'apparition de la raison et de l'esprit ne laisse jamais une sphère des instincts fermée sur soi », lit-on par exemple dans *La structure du comportement*. « Les événements corporels ont cessé de constituer des cycles autonomes, de suivre les schémas abstraits de la biologie et de la psychologie, pour recevoir un sens nouveau²⁴. » Selon l'élégante formule de Bimbenet : la nature en nous est déjà « bruissante d'un *logos* qui imprègne toute la vie du corps propre²⁵ ».

Il ne faudrait donc point se méprendre sur ce point. S'il est vrai que Merleau-Ponty paraît définir la spécificité humaine en tablant sur le pouvoir de l'esprit, la constance avec laquelle l'auteur pense néanmoins *ensemble* le spirituel et le biologique le placerait en réalité, Bimbenet y insiste, dans une posture d'opposition face à la définition classique de l'homme comme « animal rationnel ».

Certains textes sont en effet parfaitement limpides : « l'homme n'est pas un animal raisonnable²⁶ ». Il n'y aurait pas ici un esprit et là un corps, parce que le corps humain, c'est-à-dire la part de nature en nous, ferait à chaque instant l'objet d'un travail d'« intégration ». De sorte que ce qui spécifierait finalement l'anthropologie merleau-pontienne, ce ne serait pas seulement l'identification de l'attitude catégoriale comme nœud de la différence anthropologique, ce serait aussi et peut-être même surtout l'effort pour « ressaisir le phénomène humain en deçà du dualisme qui voudrait opposer conscience et nature²⁷ ». Le legs anthropologique déterminant chez Merleau-Ponty réside pour Bimbenet dans l'exigence de penser une authentique filiation de sens entre la nature et l'esprit en l'homme.

Or cette continuité, manifestement, se laisse concevoir de deux manières. Reconnaître la dimension spirituelle du corps humain, ce n'est là, dans l'analyse de Bimbenet, que la « moitié de la vérité²⁸ ». L'autre moitié de l'anthropologie merleau-pontienne serait à trouver dans la thèse, bien mieux connue d'ailleurs, de l'enracinement naturel de la conscience humaine. L'esprit « ne peut reposer en lui-même », affirme déjà *La structure du comportement* ; il ne peut jamais opérer qu'à partir d'un « don de la nature²⁹ », précise la *Phénoménologie de la perception*. C'est en creusant le sens de cette « puissante continuité naturelle³⁰ » – une thèse que l'on rencontre si souvent chez Merleau-Ponty qu'il est possible d'en oublier la portée – que Bimbenet parvient à exhumer dans les premiers ouvrages de l'auteur le libellé d'une exigence anthropologique implicite, mais absolument cruciale : l'homme serait en fin de compte à envisager, dans une perspective historique, *comme un dépassement de la nature par elle-même*.

Certes, l'idée n'apparaît que discrètement dans les premiers écrits, mais cette discrétion a peut-être pour envers l'ampleur du défi théorique qui est lancé. En décrivant, dans son premier ouvrage, l'inauguration de l'ordre humain comme un « évènement dans le monde des idées » ou comme « l'institution d'une nouvelle dialectique³¹ », Merleau-Ponty tracerait les linéaments – c'est là la grande thèse de Bimbenet – d'une anthropologie *dynamique* nous sommant

de penser l'homme et l'esprit comme des productions historiques de la nature elle-même. Le thème de l'existence, qui se déploie dans la *Phénoménologie de la perception* comme une négociation perpétuelle entre la conscience personnelle et la vie anonyme du corps, réitérerait et préciserait en quelque sorte cette intuition fondatrice. Si la nature est à comprendre comme le « passé absolu³² » de la conscience humaine, et comme ce qui rend possible cette conscience en même temps qu'elle l'obscurcit, alors il faut penser l'activité catégoriale et ses suites « sous la forme historique d'un avènement³³ ». L'humanité serait bien réfléchie, dans la plénitude de ses droits, lorsqu'elle serait pensée à partir de son passé naturel.

2.2. *De la nature à l'être*

Alors qu'on fédère d'ordinaire les écrits de Merleau-Ponty sous le signe d'une « descente dans l'originaire³⁴ » nous faisant passer de l'esprit à son infrastructure vitale, le pari de Bimbenet est ainsi de nous inviter à interroger le corpus merleau-pontien comme si celui-ci regardait plutôt *vers le haut*. Il s'agirait, selon une perspective qui ne prévaut assurément pas chez les interprètes, de prêter attention à la façon dont les textes conçoivent la transition de la nature à la conscience, du vivant à l'humain. Ce recalibrage se laisse-t-il justifier par les textes eux-mêmes ? Sans nier la dimension exploratoire d'une telle entreprise, on admettra au moins avec Bimbenet qu'elle épouse parfaitement la « pudeur³⁵ » du discours anthropologique chez Merleau-Ponty – celle qui alimentait par exemple sa critique d'un certain humanisme désuet et qui le portait à croire que l'homme « ne saurait durer ni même être vraiment que sous certaines conditions très précises et très concrètes qui peuvent manquer³⁶ ». Une anthropologie merleau-pontienne, reconnaissons-le, saurait difficilement être autre chose qu'une anthropologie de la limite, c'est-à-dire une anthropologie qui « pense l'homme comme problème, et donc le pense à la frontière de l'humain, là où il n'est pas encore, et pourrait ne pas être³⁷ ». D'où l'invitation de Bimbenet à comprendre comme un défi ou comme une prouesse l'anthropologie qu'il reconstitue : dire l'homme à partir d'une nature

qui ne le présuppose en rien, inscrire l'esprit dans la continuité d'une vie qu'il réforme de fond en comble, faire tenir ensemble un *archè* et un *télos* qui ne s'annulent point dans un affrontement dialectique stérile.

Tout le projet de *Nature et humanité* consiste par suite à repérer, dans le dédale des analyses merleau-pontiennes, les jalons d'une réflexion paradoxale, décentrant de plus en plus l'être humain précisément afin de se montrer à la hauteur du problème anthropologique. La fin de cet itinéraire est en fin de compte, pour Bimbenet, la suspension de la question elle-même : Merleau-Ponty ne parviendrait à dire l'homme et à lui conférer son efficace philosophique qu'au moment où il cesserait d'en parler directement. Ce discours indirect commande tout d'abord, comme nous l'avons vu, de fonder toute conception anthropologique sur une exposition cohérente de la nature permettant son jaillissement. Mais si l'existence de l'esprit, chez Merleau-Ponty, est remise « au pouvoir créateur de la nature », alors la légitimité du discours anthropologique est aussitôt rapportée à ces questions quelque peu abruptes : « Quelle est donc la nature dont parle Merleau-Ponty ? Et surtout quel est son droit lorsque celle-ci prétend rendre compte à partir d'elle-même de l'esprit qui la connaît³⁸ ? » Ce déplacement inattendu de l'intrigue anthropologique, qui nous oblige à relire les premiers textes de Merleau-Ponty en quête d'une véritable philosophie de la nature, règle moins la question anthropologique qu'elle ne la met en péril. C'est que l'arrière-plan théorique de *La structure du comportement* et de la *Phénoménologie de la perception* ne paraît pas tout à fait à la hauteur du défi anthropologique que lancent par ailleurs ces deux ouvrages.

En tâchant d'unifier ces deux textes sous la bannière d'une même philosophie de la nature (dans des pages fort éclairantes, mais qui se paient d'une désinflation de l'ambiguïté constitutive de la *Phénoménologie de la perception*³⁹), Bimbenet exhume en effet les contours d'une réflexion propageant l'idée d'une nature narcissique, centrée sur elle-même ; idée qui se réconcilie donc difficilement avec l'exigence, précédemment mentionnée, d'un avènement

de l'humain et du monde objectif par le moyen d'un *autodépassement* de la nature. En des termes plus précis : un examen parallèle du traitement de la conscience naturée, dans *La structure du comportement*, et de la thèse bien connue d'un pacte primordial entre le corps et le monde perçu, dans la *Phénoménologie de la perception*, ne ferait en toute rigueur droit qu'à l'énoncé d'une philosophie de la nature «enfermante». La nature en nous (qu'elle soit animale, enfantine ou corporelle), dans l'esprit de ces textes, serait le plus souvent le nom d'un spectacle *autoréférentiel*, c'est-à-dire d'une forme de corrélacionnisme unissant si étroitement l'individu à son milieu qu'elle ne laisserait jamais miroiter la possibilité d'une quelconque *brèche* vers plus. Le geste de «décentrement naturel» de l'homme ne serait donc pas sans risque. Celui qui regarde de près la manière dont Merleau-Ponty thématise, dans ses premiers livres, la relation qui unit le sensible et la conscience «en amont» de l'attitude catégoriale ne peut que buter, dans l'idée de Bimbenet, sur l'image d'une nature dépourvue d'extériorité — «seul protagoniste⁴⁰» sur une scène où l'on voudrait pourtant voir surgir l'esprit humain et ses facultés objectivantes. Une lacune qui, vis-à-vis du défi qui consiste à penser la provenance naturelle de l'esprit humain, paraît momentanément fatale : si la nature «enferme le vivant dans ses milieux de vie⁴¹», et si par ailleurs l'homme se caractérise précisément par la capacité à dépasser son milieu de vie en direction de l'en soi, alors il semble bien malaisé de concevoir une réelle filiation d'existence et de sens entre la nature et l'homme.

L'anthropologie merleau-pontienne ne peut donc obtenir sa consistance véritable, dans l'itinéraire de *Nature et humanité*, qu'au moyen d'un second détour. Rendre compte de la provenance naturelle de l'esprit humain ne serait en définitive possible que dans le cadre d'une réflexion ontologique plus vaste, capable de surmonter les apories d'une première philosophie de la nature encore trop rudimentaire. Nous approchons ici du paradoxe. Pour donner corps à l'anthropologie merleau-pontienne, il s'agirait de porter notre regard au-delà de l'homme, et au-delà de la nature, en direction de *l'être de cette nature faisant l'homme*. Bimbenet

attire ainsi notre attention, dans le travail de Merleau-Ponty, sur une deuxième relativisation de la question de l'homme, cette fois déterminante : la réorientation des réflexions merleau-pontiennes, à partir du début des années 1950, en direction d'une ontologie concernée par la question de l'origine du sens « emporte avec elle un approfondissement radical du thème anthropologique⁴² ». Tout se passe autrement dit comme s'il était nécessaire, pour parfaire l'anthropologie précédemment esquissée, d'achever la dépossession de l'homme, et de penser son institution à partir d'un fond lui étant radicalement étranger. Dans les mots du *Visible et l'invisible* : il faudrait « décrire [...] le Logos [...] comme se réalisant dans l'homme, mais nullement comme sa propriété⁴³ ».

La clef du dénouement, dans le récit proposé par Bimbenet, est la notion d'expression, qui est certes déjà présente dans les premiers textes de Merleau-Ponty, mais qui se voit approfondie vers la fin des années 1940 pour être investie d'une portée historique et ontologique nouvelle. Comprise comme « un évènement faisant advenir un sens que rien ne préméditait⁴⁴ », l'expression déverrouille enfin – et comme par accident – la possibilité de penser l'homme et l'esprit dans leur historicité véritable, comme des phénomènes ayant surgi des profondeurs de la nature, là où rien ne les annonçait. De fait, si *La structure du comportement* et la *Phénoménologie de la perception* n'arrivaient point à dépasser tout à fait l'idée d'une nature égoïste, exclusivement concernée par elle-même, l'irruption de la notion d'expression dans les divers champs d'enquête de Merleau-Ponty compte parmi ses conséquences les plus étonnantes l'apparition d'une nature elle-même expressive, c'est-à-dire d'une nature affairée à « implante[r] un sens dans ce qui n'en avait pas⁴⁵ ». On devine l'importance de ce revirement.

Afin d'en déplier les conséquences anthropologiques, Bimbenet attire notamment notre attention sur la réforme spectaculaire que connaît le concept de nature dans les cours donnés au Collège de France entre 1957 et 1960 : sur la base d'incursions dans le domaine de la science positive (embryologie, physiologie, théorie de l'évolution, etc.), ces leçons nous inviteraient à repenser l'ordre

vital lui-même « dans les termes d'une historicité de l'évènement⁴⁶ ». Or c'est là précisément ce que la première philosophie de la nature, chez Merleau-Ponty, ne permettait pas. D'où un véritable déblocage dans le traitement de la question de l'homme, que nous ne pouvons ici décrire qu'en des termes généraux. C'est avant tout l'assimilation du corps vivant à une totalité toujours en train de se faire, c'est-à-dire, à une totalité « sans terme assignable », constamment en devenir en raison du jeu imprévisible de ses organes et de ses comportements, qui s'avère déterminante pour Bimbenet. De fait, dès qu'on applique la logique de l'expression au corps vivant lui-même, plus rien n'empêche de considérer l'homme, avec sa manière spécifique d'être corps et de mettre en forme le monde, comme le fruit d'une exploration menée par la nature seule, du fait de son « être interrogatif⁴⁷ ». Dans le mouvement poussant toujours la nature au-delà d'elle-même, l'humain pourrait émerger comme le sens faisant irruption dans la parole.

Il est vrai que cette anthropogenèse n'est pas décrite dans son processus exact par Merleau-Ponty. Elle n'en demeure pas moins incontestablement annoncée dans ses cours⁴⁸. Du reste, c'est sans doute moins la mécanique fine de l'institution naturelle de l'homme qui doit ici nous intéresser que sa possibilité. Les premiers ouvrages de Merleau-Ponty, après avoir cerné le nœud de la différence anthropologique, nous enjoignaient de penser cette dernière à partir de son origine naturelle, sans par ailleurs fournir le cadre théorique convenant à cette tâche. En s'appuyant sur une conception expressive de la nature, il devient cependant possible d'imaginer le glissement, au fil de quelques changements anatomiques subtils (par exemple la libération de la main) d'un corps vivant centré sur lui-même vers « une autre corporéité⁴⁹ » plus diffuse et plus générale, vers une corporéité décentrée et proprement humaine — en un mot : vers la chair⁵⁰.

Or avec l'irruption de la chair, que Bimbenet interprète au passage comme « désir de l'absolu ou de la totalité comme telle⁵¹ », il s'agirait carrément de penser l'avènement de l'horizon universel de la rationalité, et donc de l'humanité elle-même.

Ce serait autrement dit l'expérience charnelle, en tant qu'elle pousse l'homme à hanter les « autres » et la totalité de l'être « comme jamais animal n'a hanté ceux de son espèce, son territoire ou son milieu⁵² », qui se trouverait à l'origine de la faculté humaine de viser un monde objectif et universel. Bimbenet peut ainsi parler à bon droit d'un coup de force de la nature, correspondant à une fondation non rationnelle de la raison⁵³, ou à une genèse naturelle de l'idéalité. En nous faisant provenir d'une nature qui ne nous prédestinait pas, puis en ancrant notre humanité dans une « corporéité vagabonde » qui nous exile « dehors à jamais⁵⁴ » en même temps qu'elle nous rend solidaires de tout le visible, Merleau-Ponty parviendrait en même temps – il s'agit du point d'orgue de la démonstration – à dire l'homme sans le présupposer et à « ouvrir l'horizon d'une rationalité véritable⁵⁵ » à partir de la nature elle-même. C'est dire à quel point la question de l'homme se révèle intriquée aux problèmes cardinaux de la philosophie. La provenance naturelle de l'humanité fait exploser le partage entre le fait et l'idéal : il ne peut plus y avoir de raison surplombant sans inquiétude le monde si cette raison est en vérité héritée de la dynamique même de notre chair. Mais alors, il semble que le produit du parcours anthropologique merleau-pontien soit peut-être moins une doctrine extensive de l'homme qu'une « nouvelle idée de la raison ».

Conclusion. Une autre postérité anthropologique pour Merleau-Ponty?

Rappelons, pour prendre la mesure du chemin parcouru, notre intention initiale. En prenant appui sur l'interprétation de Bimbenet et en restituant telles qu'il les envisage les grandes lignes du problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty, il s'agissait de sonder prospectivement la possible postérité de cette œuvre vis-à-vis de ce qui s'annonce comme un retour en force de la question de l'homme dans le champ de la phénoménologie. Pourrait-on trouver chez Merleau-Ponty les traces d'une doctrine anthropologique unifiée et conséquente, qui représenterait un héritage dont on aurait jusqu'à présent méconnu l'importance ? À cette

question, Bimbenet répond par l'affirmative dans les travaux qu'il consacre au phénoménologue français. On trouverait chez Merleau-Ponty « la formule d'une anthropologie philosophique cohérente », à laquelle l'auteur serait « resté jusqu'à la fin fidèle⁵⁶ ».

On aura toutefois remarqué qu'alors même qu'il se propose, dans *Nature et humanité*, d'offrir à cette anthropologie une consistance appréciable, Bimbenet se voit progressivement déporté hors du lieu de son interrogation première. Pour dire pleinement l'humain, dont *La structure du comportement* indique d'entrée de jeu la spécificité, il faudrait s'en détacher, et d'abord penser la nature qui le produit, et plus radicalement encore, penser l'être lui-même. De sorte que si le point de départ de l'itinéraire proposé par Bimbenet est solide – il y a indubitablement, avec l'attitude catégoriale, l'énoncé d'une différence anthropologique chez Merleau-Ponty –, son point d'arrivée peut malgré tout paraître équivoque. Comment comprendre, en effet, la thèse paradoxale voulant que Merleau-Ponty achève sa réflexion anthropologique en délaissant l'homme lui-même ? Il demeure difficile de déterminer, à terme, si les postures anthropologiques initiales de Merleau-Ponty ont bel et bien fourni l'impulsion pour une véritable doctrine de l'homme, ou si au contraire il convient d'envisager cette doctrine que reconstitue Bimbenet comme un prolongement *possible* de l'œuvre merleau-pontienne, qu'il reviendrait à l'interprète de cultiver. Et comment aurait-on pu éviter cette ambiguïté finale si, comme le reconnaît Bimbenet en d'autres circonstances, « [i]l est clair par ailleurs que le projet philosophique de Merleau-Ponty ne fut pas d'élaborer une anthropologie philosophique », mais plutôt de « construire une phénoménologie de la perception et finalement une ontologie du sensible⁵⁷ » ?

Même si la recherche d'une anthropologie philosophique chez Merleau-Ponty fait incontestablement mouche en ce qu'elle permet de mettre au jour des thèses fécondes et originales au regard du reste de la tradition phénoménologique, il se pourrait donc, à bien y regarder, que ces thèses ne se conforment qu'imparfaitement aux exigences qui seraient celles d'une anthropologie philosophique

parfaitement unifiée. Les travaux anthropologiques de Bimbenet lui-même, sur cette question, sont de nature à alimenter la réflexion. Par la trajectoire particulière qu'ils empruntent, ils paraissent en effet eux-mêmes suggérer qu'un écart subsiste entre le projet merleau-pontien et le projet d'une anthropologie proprement philosophique (si ambiguë cette étiquette demeure-t-elle par ailleurs). Si les visées anthropologiques de Bimbenet se sont manifestement constituées au fil d'un long commerce avec la philosophie merleau-pontienne, on ne peut effectivement s'empêcher de faire remarquer que ce chantier acquiert sa forme à la faveur d'un dépassement de certaines intuitions dont le statut demeure énigmatique chez Merleau-Ponty. Lorsque son travail n'est plus encadré par le devoir de fidélité qui est celui de l'interprète, Bimbenet nous semble plus précisément se trouver à *trancher certains nœuds* au sein de la problématique anthropologique, comme si l'élaboration d'une anthropologie philosophique plus substantielle commandait d'aller avec Merleau-Ponty par-delà Merleau-Ponty. Nous voudrions, pour finir, indiquer trois de ces possibles dépassements.

1/ Chez Merleau-Ponty, il semble que l'homme ne se laisse observer qu'à partir d'un ensemble de points de vue distincts. C'est la raison pour laquelle il émerge, ainsi que le rappelle souvent Bimbenet, comme le nom d'un « problème ». En faisant constamment se succéder les perspectives archéologique et téléologique sur l'homme, en faisant de la nature « le partenaire de la conscience », mais aussi l'« objet dont nous avons surgi⁵⁸ », ou encore en insistant pour spiritualiser le corps en même temps qu'il ancre l'esprit dans ce corps⁵⁹, Merleau-Ponty se plaît visiblement à priver tout discours rationnel sur l'homme d'un sol définitif. Comme chez Montaigne, la réflexion anthropologique ne paraît donc pouvoir s'actualiser que sous la forme d'« une chasse sans prise, qui n'est pas le vice d'un dilettante, mais la seule méthode possible lorsqu'il s'agit de décrire l'homme⁶⁰ ».

Afin d'asseoir sa propre démarche, Bimbenet semble cependant avoir choisi de stabiliser cette valse des points de vue. Ce qui ne signifie bien entendu pas qu'il ait cédé à la facilité d'un quelconque

réductionnisme, ses ouvrages s'attachant au contraire à combattre le naturalisme qui est aujourd'hui hégémonique et qui passe à côté de ce qui fait « l'essentiel d'une vie humaine⁶¹ ». Mais il n'en demeure pas moins que les diverses contributions de l'auteur, lorsqu'elles tâchent de mettre en mots la spécificité et la richesse de l'expérience humaine, privilégient toutes très clairement une certaine orientation du regard, suivant une trajectoire ascendante rappelant celle que Bimbenet retrouve dans *La structure du comportement*. « Penser l'humanisation⁶² », renouveler nos vues sur l'homme et sur ses privilèges en reconnaissant la vérité définitive du darwinisme : tel serait en substance le défi à relever pour les discours anthropologiques à venir. Notre provenance animale ne constitue pas seulement, à suivre Bimbenet, une *dimension* de la réflexion anthropologique ; il semble qu'elle doive aussi déterminer la *direction* de cette réflexion.

2/ Les travaux de Bimbenet, du fait de leur unité d'intention, paraissent ensuite plus catégoriques que ceux de Merleau-Ponty en ce qui concerne la priorité philosophique qu'il convient d'accorder à la question de l'homme. Chez Merleau-Ponty, l'approche en biais rend bien difficile de déterminer si l'anthropologie est à comprendre comme le préalable d'une philosophie renouvelée, ou si une nouvelle philosophie plus radicale est plutôt la seule voie d'accès à une éventuelle anthropologie philosophique. La conclusion de *Nature et humanité* reflète d'ailleurs implicitement ce flou persistant. La réflexion merleau-pontienne sur l'homme, écrit Bimbenet à la fin de l'ouvrage, ne laisse pas la philosophie « indemne », et finit « par ébranler tous les partages fondateurs de notre raison⁶³ » en accouchant d'une nouvelle conception de l'idéalité. Pourtant, alors même qu'elle paraît destinée à transformer la pensée, cette anthropologie n'arrive véritablement à se constituer, dans l'analyse de Bimbenet, que sur le fond d'une réflexion philosophique qui la précède et qui semble autrement radicale. C'est l'ontologie du sensible, et plus précisément le remaniement du concept d'expression, qui constitue le véritable Sésame du problème anthropologique. L'ambiguïté est donc maintenue : faut-il

supposer que l'anthropologie est chez Merleau-Ponty le vecteur des bouleversements philosophiques qu'annoncent ses ouvrages, ou faut-il plutôt ranger le renouvellement du discours anthropologique parmi les multiples conséquences d'une philosophie inédite?

Sans rompre tout à fait avec l'énigme posée par cette intrication, l'œuvre personnelle de Bimbenet se veut plus assertive quant au rang philosophique qu'il faut accorder à l'anthropologie. Celle-ci n'est plus un champ régional de la philosophie, comme c'est explicitement le cas ailleurs en phénoménologie⁶⁴, mais bien un discours fondateur prenant les airs d'une *prima philosophia*. Bimbenet ne cache nullement ses intentions : il s'agit, par le truchement de l'homme, d'offrir à la philosophie (et plus spécifiquement à la phénoménologie) « la chance d'un nouveau commencement⁶⁵ ». L'examen du « parcours empirique de l'humanisation⁶⁶ » précède et prépare l'entreprise philosophique, car il est pour elle porteur d'une nouvelle « topique⁶⁷ » dont l'adoption signifierait la fin d'une longue dispersion dans une série de dualismes improductifs jouant constamment l'ici-bas contre le là-haut, le multiple contre l'unité, le réel contre l'idée, etc. La sortie de la dialectique qui caractérise la philosophie moderne passerait par un retour à l'homme et à son passé naturel, lesquels se trouvent pour Bimbenet au principe de tous ces dualismes.

3/ En toute conséquence, cette réévaluation du discours anthropologique mène, chez Bimbenet, à la réécriture des problèmes constitutifs de la philosophie contemporaine. Là encore, le flou qu'admettait la pensée merleau-pontienne quant à l'ampleur des bouleversements théoriques à attendre d'une réhabilitation philosophique de l'humain paraît dépassé. Si la présence en clair-obscur de l'homme, dans les contributions de Merleau-Ponty, a certes à voir avec l'espoir d'accoucher d'une nouvelle idée de la raison, il demeure pourtant toujours ardu de cerner avec précision l'envergure des transformations annoncées. Celui qui s'efforce de mettre au clair l'efficace réelle de la réflexion anthropologique chez Merleau-Ponty bute en effet sur le caractère programmatique de ses ouvrages. Le lecteur de la *Phénoménologie de la perception*,

par exemple, peine à déterminer si l'ambition de Merleau-Ponty, lorsqu'il thématise l'incarnation de la philosophie, est d'en retravailler tout le cadre théorique, ou s'il s'agit surtout de forcer le philosophe, en élargissant son champ d'enquête, à prendre conscience des origines humaines et fragiles de sa réflexion. « Il faut mettre la conscience en présence de sa vie irréfléchie dans les choses et l'éveiller à sa propre histoire qu'elle oubliait, c'est là le vrai rôle de la réflexion philosophique⁶⁸. » Urgence conceptuelle, ou devoir de remémoration ?

On retrouve assurément, dans les contributions de Bimbenet, des réminiscences de cette « modestie anthropologique » qui point partout chez Merleau-Ponty, mais il est évident que la réflexion anthropologique représente moins à ses yeux l'occasion d'inquiéter la pensée que le moyen de la libérer. Ce n'est en effet rien de moins qu'une « réforme de notre entendement philosophique⁶⁹ » que Bimbenet se propose de mettre en œuvre, en prenant pour point archimédien la suggestion discrète, issue de *La structure du comportement*, selon laquelle la nature elle-même aurait fourni à l'homme le pouvoir de dépasser le perspectivisme animal. Si l'on envisage « la multiplicité perspective comme une « performance » du vivant⁷⁰ », et si l'on admet de concert que la capacité à viser un monde d'objets fait le propre de l'humain, ce sont par exemple les termes mêmes de la « querelle » du réalisme et de l'idéalisme qu'il nous faut replacer dans un rapport chronologique. L'idéalisme et le réalisme ne feraient que refléter, dans leur permanente contradiction, l'obscur transition entre une vie animale se déroulant tout entière sous le signe de la corrélation et une vie proprement humaine, dans laquelle les choses se présentent comme universellement accessibles sur la scène d'un monde commun. En dépliant au maximum les conséquences de la découverte de l'attitude catégoriale chez Merleau-Ponty, Bimbenet transforme ainsi un débat en énigme : il faudrait chercher à comprendre comment il est possible pour l'animal, cet idéaliste qui subsiste toujours en nous, de sortir de la corrélation pour devenir « viscéralement réaliste⁷¹ ». Il faudrait parvenir à élucider le processus par lequel l'homme, « par une étrange dépossession de soi⁷² », en est venu à inventer le réalisme. Une tâche qui, si elle n'est

assurément pas étrangère à la philosophie merleau-pontienne, n'est pas non plus tout à fait la sienne.

Il ne s'agit bien sûr nullement, par ces exemples, de critiquer Bimbenet au nom d'une orthodoxie qui interdirait toute forme de variation sur les motifs fournis par Merleau-Ponty. S'il nous apparaît utile de mettre en évidence l'écart qui sépare les ambitions des deux auteurs, c'est en vérité parce que celui-ci nous permet d'envisager sous un autre jour la portée anthropologique de l'œuvre merleau-pontienne. Ne pas chercher chez Merleau-Ponty les traces d'une doctrine anthropologique englobante ne revient pas forcément à affirmer que ses ouvrages ne possèdent qu'une valeur accessoire, et comme accidentelle, pour la pensée anthropologique à venir. Il se pourrait en réalité que la valeur de l'œuvre tienne précisément à ce fait qu'elle n'ait jamais tout à fait cherché à remplir le cahier de charges d'une anthropologie philosophique. Cette distance, nous n'avons au fond voulu suggérer rien d'autre que cela, désigne Merleau-Ponty comme un interlocuteur de choix pour qui entend s'aventurer sur le territoire encore largement indéfini de l'anthropologie philosophique. On ne sait toujours pas très bien à l'heure actuelle, «s'agissant de cette discipline, ce que l'on doit, mais aussi ce que l'on peut seulement questionner⁷³». Il faut donc, avant toute chose, trouver le moyen d'ouvrir le questionnement anthropologique, d'identifier ses plus belles promesses et de sonder ses limites. Un dialogue soutenu avec Merleau-Ponty peut nous aider dans cet effort.

-
1. Étienne Bimbenet, *Après Merleau-Ponty. Études sur la fécondité d'une pensée* Paris, Vrin, 2011, p. 9.
 2. Max Scheler, *L'homme et l'histoire*, trad. Maurice Dupuy, Paris, Aubier-Montaigne, 1955, p. 14.
 3. Christian Sommer, «Le sujet sans subjectivité. Après le «tournant théologique» de la phénoménologie française» dans *Revue germanique internationale*, vol. 13 (2011), en ligne, § 37.
 4. Il s'agit de sa thèse de doctorat, réalisée sous la direction de Renaud Barbaras.

5. Étienne Bimbenet, *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2004, p. 33.
6. Comme le reconnaît au demeurant explicitement Bimbenet. Cf. «L'homme ne peut jamais être un animal» dans *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. 6 (2010), p. 165.
7. Cf. Emmanuel de Saint-Aubert, *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2006, p. 36-43.
8. Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 2001, p. 281.
9. Edmund Husserl, *Anthropologie et phénoménologie*, trad. Didier Franck, dans *Notes sur Heidegger*, Paris, Éditions de Minuit, 1993, p. 57.
10. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 2004, p. 344.
11. *Id.*, *Signes*, p. 200.
12. *Id.*, *Parcours deux (1951-1961)*, Lagrasse, Verdier, 2001, p. 47.
13. *Id.*, *Phénoménologie de la perception*, p. 83. Cf. *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 2016, p. 322 : «Il faut décrire *le visible* comme quelque chose qui se réalise à travers l'homme, mais qui n'est nullement anthropologie (donc contre Feuerbach-Marx 1844)».
14. *Id.*, *Phénoménologie de la perception*, p. 83.
15. *Id.*, *La structure du comportement*, Paris, Presses universitaires de France, 2006, p. 240.
16. Étienne Bimbenet, *op. cit.*, p. 9.
17. Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, p. 190.
18. Cf. *Ibid.*, p. 136 : «Les gestes du comportement, les intentions qu'il trace dans l'espace autour de l'animal ne visent pas le monde vrai ou l'être pur, mais l'être-pour-l'animal, c'est-à-dire un certain milieu caractéristique de l'espèce».
19. *Ibid.*, p. 191.
20. *Ibid.*, p. 189.
21. *Id.*, *La structure du comportement*, p. 190.
22. *Id.*, *Phénoménologie de la perception*, p. 98.
23. Étienne Bimbenet, *op. cit.*, p. 62.
24. Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, p. 196, 219. Cf. aussi *Phénoménologie de la perception*, p. 230.
25. Étienne Bimbenet, *op. cit.*, p. 87.
26. Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, p. 196.
27. Étienne Bimbenet, *op. cit.*, p. 35.

28. *Ibid.*, p. 88.
29. Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, p. 196 ; *Phénoménologie de la perception*, p. 159.
30. Étienne Bimbenet, *op. cit.*, p. 57.
31. Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, p. 224.
32. *Id.*, *Phénoménologie de la perception*, p. 171.
33. Étienne Bimbenet, *op. cit.*, p. 137.
34. Jean Hyppolite, *Sens et existence dans la philosophie de Maurice Merleau-Ponty*, Oxford, Oxford University Press, 1963, p. 21 (nous soulignons).
35. Étienne Bimbenet, *op. cit.*, p. 10.
36. Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, p. 368.
37. Étienne Bimbenet, *Nature et humanité*, p. 11.
38. *Ibid.*, p. 141, 142.
39. Bimbenet admet ouvertement, au demeurant, une certaine infidélité à la lettre de la *Phénoménologie de la perception*.
40. *Ibid.*, p. 181.
41. *Ibid.*, p. 191.
42. *Ibid.*, p. 206.
43. Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 322.
44. Étienne Bimbenet, *op. cit.*, p. 208.
45. Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, p. 108.
46. Étienne Bimbenet, *op. cit.*, p. 247.
47. Maurice Merleau-Ponty, *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, Paris, Seuil, 1995, p. 207.
48. Cf. *Ibid.*, p. 269 : « à propos de l'homme, il s'agit de le prendre à son point d'émergence dans la nature ».
49. *Ibid.*
50. Cf. Étienne Bimbenet, *op. cit.*, p. 272 : « Or la chair ne dit pas seulement notre provenance naturelle, mais aussi bien le devenir humain de la nature ; elle représente une réaffirmation spécifiquement humaine du mode d'être de la nature vivante. »
51. *Ibid.*, p. 296.
52. Maurice Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, Paris, Gallimard, 2018, p. 13.
53. Bimbenet joue ici avec le thème de « l'origine déraisonnable du raisonnable », expression forgée par Vincent Descombes dans *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française. 1933-1978*, Paris, Les éditions de Minuit, 1979, p. 26.

54. Étienne Bimbenet, *op. cit.*, p. 271, 314.
55. *Ibid.*, p. 273.
56. *Id.*, «L'homme ne peut jamais être un animal», p. 164-165.
57. *Ibid.*, p. 165.
58. Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France. 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968, p. 94.
59. Cf. *Id.*, *Phénoménologie de la perception*, p. 494.
60. *Id.*, *Signes*, p. 328-329. Texte cité par Étienne Bimbenet, *Nature et humanité*, p. 11.
61. Étienne Bimbenet, *L'animal que je ne suis plus*, Paris, Gallimard, 2011, p. 20.
62. Cf. *Id.*, «Penser l'hominisation. Le darwinisme sera-t-il notre dernier grand mouvement philosophique?» dans *Le Débat*, vol. 180, n° 3 (2014), p. 45-55.
63. Étienne Bimbenet, *Nature et humanité*, p. 315.
64. Cf. par exemple Martin Heidegger, *Être et temps*, trad. Emmanuel Martineau, Paris, Authentica (hors commerce), 1985, § 10.
65. Étienne Bimbenet, «To Have Done (Truly) with Metaphysics», dans *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 50, n° 2 (2012), p. 325 (nous traduisons).
66. *Id.*, *L'invention du réalisme*, Paris, Cerf, 2015, p. 12.
67. *Id.*, «Penser l'hominisation. Le darwinisme sera-t-il notre dernier grand mouvement philosophique?», p. 53.
68. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 56.
69. Étienne Bimbenet, *loc. cit.*, p. 46.
70. *Id.*, *L'animal que je ne suis plus*, p. 218.
71. *Id.*, «Le point de vue animal», dans Emmanuel Alloa et Élie During (dir.), *Choses en soi. Métaphysique du réalisme*, Paris, Presses universitaires de France, 2018, p. 203-204.
72. *Id.*, *L'animal que je ne suis plus*, p. 405.
73. Hans Blumenberg, *Description de l'homme*, trad. Denis Trierweiler, Paris, Le Cerf, 2011, p. 466.

Hegel lu par Merleau-Ponty : la signification de la dialectique dans la *Phénoménologie de la perception* et au-delà

FRANÇOIS CHAMPAGNE-TREMBLAY, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Les références à Hegel ponctuent l'ensemble de l'œuvre de Merleau-Ponty, de ses premiers écrits aux fragments posthumes qui composent *Le Visible et l'Invisible*. Cette influence peut cependant paraître surprenante à la vue des différences qui caractérisent les perspectives et les thèses des deux auteurs. Que signifie cette dette, revendiquée par Merleau-Ponty, à l'égard de Hegel ? Partant de cette question, cet article entreprend d'éclaircir le rapport de Merleau-Ponty au corpus hégélien en prenant comme pivot le concept – central chez les deux penseurs – de dialectique et en déterminant son rôle et sa signification dans la *Phénoménologie de la perception* et, plus largement, dans l'ontologie merleau-pontienne telle qu'elle s'élabore de *La Structure du comportement* au *Visible et l'Invisible*.

Introduction

Le rejet de Hegel est devenu, au cours de la seconde moitié du XX^e siècle, un lieu commun de la philosophie française. C'est ainsi que G. Deleuze, par exemple, pouvait célébrer l'« anti-hégélianisme », le rejet philosophique du « primat de l'identité », comme un trait caractéristique de « l'air du temps » à la source des diverses réalisations philosophiques et artistiques d'alors¹. De ce point de vue, la dialectique remplit alors la fonction d'une machine d'assimilation de l'autre au même, de la différence à l'identité – et est rejetée sur cette base². Pour Maurice Merleau-Ponty, à l'inverse, le rapport de la philosophie post-hégélienne à Hegel lui-même

gagne moins à être analysé sous l'angle de l'opposition que sous celui d'une reprise ambiguë, d'une continuité dans la rupture. À ce propos, il écrivait en 1946 que :

Hegel est à l'origine de tout ce qui s'est fait de grand en philosophie depuis un siècle, – par exemple du marxisme, de Nietzsche, de la phénoménologie et de l'existentialisme allemand, de la psychanalyse ; – il inaugure la tentative pour explorer l'irrationnel et l'intégrer à une raison élargie qui reste la tâche de notre siècle. Il est l'inventeur de cette Raison plus compréhensive que l'entendement, qui, capable de respecter la variété et la singularité des psychismes, des civilisations, des méthodes de pensée, et la contingence de l'histoire, ne renonce pas cependant à les dominer pour les conduire à leur propre vérité. Mais il se trouve que les successeurs de Hegel ont insisté, plutôt que sur ce qu'ils lui devaient, sur ce qu'ils refusaient de son héritage. [...] On pourrait dire sans paradoxe que donner une interprétation de Hegel, c'est prendre position sur tous les problèmes philosophiques, politiques et religieux de notre siècle³.

La lecture de cet éloge soulève une question : que signifie ce jugement concernant l'influence de Hegel si on le pense relativement à l'œuvre de Merleau-Ponty lui-même ? En quoi la reprise d'un certain hégélianisme correspond aux yeux de Merleau-Ponty à la réactualisation d'une « tentative pour explorer l'irrationnel et l'intégrer à une raison élargie », projet dont il dit qu'il reste la « tâche de [son] siècle » ? Le présent article tentera d'explicitier comment Merleau-Ponty reprend à son compte un concept central de la pensée de Hegel, celui de dialectique, pour le mettre au profit de son propre projet d'élargissement de la raison. À cette fin, je tenterai de dégager ce qui me semble être une conception cohérente de la dialectique dans son œuvre majeure, la *Phénoménologie de la perception* (1945). Ce faisant, je ne viserai pas à montrer en quoi Merleau-Ponty serait d'abord et avant tout un hégélien, mais plutôt à montrer en quoi il cherche dans le texte de Hegel un langage propre à conceptualiser la nature de l'objet de son investigation phénoménologique, et ce en opérant une réappropriation

critique des concepts de celui-ci⁴. Cela permettra, je l'espère, de projeter une lumière nouvelle sur le propos de la *Phénoménologie de la perception* ainsi que sur sa place dans l'histoire de la philosophie. En terminant, je proposerai une hypothèse sur la cohérence de la reprise de la dialectique par Merleau-Ponty au regard de sa dernière philosophie telle qu'elle s'incarne dans *Le Visible et l'Invisible* (posthume, 1964).

1. Le concept de dialectique, de Hegel à Merleau-Ponty

Avant de s'enquérir de la signification de la dialectique dans l'œuvre de Merleau-Ponty, il importe préalablement de se tourner vers le sens que recouvre ce terme chez Hegel lui-même.

Dans le « Concept préliminaire » qui ouvre l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, Hegel définit le « moment dialectique » comme un moment du processus logique qui anime toute pensée vraie (et, du fait même, toute effectivité). Il suit alors le premier moment de ce processus, qui est celui de l'*entendement*, et qui caractérise le premier stade, encore abstrait, mais néanmoins inescamotable de toute pensée⁵. La pensée, dans son rapport à l'objet, commence en identifiant celui-ci à une détermination. Or, en identifiant l'objet tantôt à l'un de ses attributs, tantôt à un autre, l'entendement n'arrive au mieux qu'à produire une copie appauvrie de l'objet, une abstraction qui n'arrive pas à rendre compte adéquatement de la richesse qui caractérise l'objet en propre. Cette abstraction ne survit donc pas au contact avec l'objet, et est alors niée dans son unilatéralité tout en étant conservée à titre de moment de la chose⁶.

Cette négation est l'œuvre du moment dialectique, que Hegel définit de la façon suivante : « Le moment *dialectique* est la propre auto-suppression de telles déterminations finies, et leur passage dans leurs opposées⁷. » Ce qui rend possible le fait qu'une qualité de la chose soit une qualité déterminée, spécifique et identique à elle-même, c'est son caractère *contradictoire*. Ce que le moment dialectique révèle, c'est qu'une détermination particulière (A) n'a de sens que dans son interrelation avec une détermination différente, voire contraire ($\neg A$, ou B). Cette différence est *constitutive*

de A : A n'est A, n'est identique à soi, que dans la mesure où il diffère de B. Il faut donc tout aussi bien souligner que A *contient* B, ou que l'identité à soi de A présuppose B, et réciproquement. Pour reprendre les termes de Hegel, on remarque donc que chaque détermination « passe dans son opposé » et que son opposé passe réciproquement en elle.

Ainsi, dans le moment dialectique, deux termes différents entrent en relation malgré leur différence. Nous avons ici affaire à une relation particulière qui prend des modalités diverses en fonction du point de vue que l'on adopte sur elle : dans la mesure où ils diffèrent et sont constitués par l'acte même de différer, les termes entrent en relation et sont définis par cet autre qui les constitue ; dans la mesure où ils sont en relation, à l'inverse, cette mise en relation présuppose à son tour la différence des deux termes et, vu sous cet angle, ceux-ci diffèrent à nouveau. Ainsi, chaque terme ne peut être pensé dans sa spécificité qu'au travers de l'autre et de la relation qui le détermine et, réciproquement, la relation d'identité elle-même ne peut être pensée indépendamment de la spécificité de ses moments constitutifs, et donc de leur différence. Le terme de « dialectique » nomme donc cette relation contradictoire d'interdépendance dans l'opposition, ou d'identité dans la différence.

Pour rendre compte pleinement du sens du dialectique chez Hegel, il est essentiel de le penser lui-même dans sa relation au troisième moment caractéristique de la pensée vraie, le moment *spéculatif*⁸. Hegel le définit ainsi : « Le *spéculatif* ou *positivement-rationnel* appréhende l'unité des déterminations dans leur opposition, l'*affirmatif* qui est contenu dans leur résolution et leur passage [en autre chose⁹]. » Au fil du processus dialectique, la totalité des déterminations de l'objet dans leur devenir constitutif se voit traduite dans l'ordre conceptuel, et ce en vertu d'une nécessité immanente à l'objet, nécessité qui confère au concept sa valeur de vérité, selon laquelle celui-ci dit bel et bien *ce qui est*. La pensée s'identifie à ce processus en lequel la chose même en vient à l'exposition dans le concept. Si, en effet, il y a spéculation (miroitement, reflet¹⁰), c'est avant tout entre le sujet et l'objet, entre le savoir

conceptuel et ce qui est su. Dans le spéculatif, l'être est réfléchi dans le concept, et ce dans les deux sens du terme. Cette élévation au concept est essentiellement double : d'une part, elle advient du côté du savoir, car le savoir s'élève au concept, ou à la vérité de la chose ; d'autre part, elle advient du côté de l'objet, dans la mesure où celui-ci est élevé, par le savoir, à ce qu'il est fondamentalement, à son être-vrai. Advient alors, à travers l'opposition du savoir et de l'objet et grâce à cette opposition, l'identité reconstituée entre ceux-ci qu'incarne le savoir spéculatif, ou tout simplement la vérité.

Puisque le moment dialectique et la négation qu'il mobilise – conçue comme négation productrice ou « négation déterminée¹¹ » – sont en quelque sorte le ferment de l'entièreté de ce processus, puisqu'ils fournissent le « matériau » duquel s'alimente le spéculatif et qu'ils constituent d'une certaine manière son élément moteur, il est possible d'affirmer, à l'instar de B. Bourgeois, que l'entendement, le dialectique et le spéculatif sont « trois moments [d']un unique processus qu'on peut donc désigner comme la dialectique¹² ».

Bien que schématique, ce résumé de la conception hégélienne de la dialectique nous fournit les moyens pour éclairer le sens et la spécificité de cette même notion dans l'œuvre de Merleau-Ponty. Cependant, une distinction s'impose d'emblée. Si Merleau-Ponty reprend bel et bien plusieurs dimensions du concept de dialectique pour son propre compte, il refuse de suivre Hegel lorsque ce dernier affirme que le réel peut être intégralement reflété dans le concept. Corrélativement, il s'oppose au postulat hégélien du caractère conceptuel du réel. La dialectique merleau-pontienne qui s'exprime notamment dans la *Phénoménologie de la perception* ne trouve son sens, comme nous le verrons, que du point de la perception – c'est-à-dire d'une conscience incarnée, d'un point de vue situé à la première personne. Dans cette perspective, l'idée d'une exposition spéculative de ce point de vue incarné dans l'ordre du concept le trahit et le déforme par le fait même.

Pour illustrer davantage cette différence, il convient de mettre en parallèle la *Phénoménologie de la perception* et la *Phénoménologie de l'esprit*. Les deux ouvrages débent sur une injonction

à penser sans présupposé, à laisser la Chose même se manifester. Pour Merleau-Ponty, cela implique de se placer sur le terrain de l'expérience perceptive et à analyser phénoménologiquement celle-ci sans la trahir. Pour Hegel, cela passe par le fait de montrer que la pensée se fourvoie en tentant de fonder la philosophie sur une critique préalable du pouvoir de la raison et qu'elle doit plutôt faire l'épreuve, sans préjugé, de ce qu'elle vise à connaître¹³. Cette épreuve de la chose, dans le processus de « l'expérience dialectique de la conscience », culminera dans une coïncidence de la pensée et de l'être qui, déjà à ce stade de l'enquête, est nommée « *Savoir Absolu*¹⁴ ». Philosopher radicalement, sans préjugé, implique nécessairement pour Hegel la séparation fondamentale entre le concept et l'être, entre la conscience et la chose, entre le savoir et la vérité, mais, plus fondamentalement, implique également l'existence de la source commune qui relie les termes de cette opposition : l'Absolu – source qui n'aura plus qu'à se réaliser de plus en plus concrètement au fil de l'expérience de la conscience. Pour Hegel, penser sans préjugé et penser à la lumière de l'Absolu sont une seule et même chose, un seul geste.

Si Merleau-Ponty s'accorde avec Hegel pour affirmer que l'expérience de la conscience a bel et bien une teneur dialectique, il infléchit néanmoins l'acquis hégélien dans un horizon phénoménologique. Pour lui, ce n'est qu'en replaçant la dialectique dans l'horizon du projet de la phénoménologie que celle-ci nous révèle toute sa richesse. Ainsi, la réduction phénoménologique effectuée par Merleau-Ponty nous ramène sur le terrain du corps propre tout en s'émancipant de la présupposition d'un recours au point de vue de l'absolu qui nous permettrait de s'extirper de l'ambiguïté existentielle pour prendre sur celle-ci une vue à la troisième personne. Si Merleau-Ponty a recours à la dialectique, c'est pour exprimer ce que la réduction phénoménologique nous révèle : l'existence et son ambiguïté, la structure de la perception, la dynamique du corps, le lien entre le corps et le monde (ou l'être-au-monde), la nature de la liberté, etc. En somme, on pourrait dire que, pour Hegel, le fait de mettre entre parenthèses nos préjugés et celui de poser

L'Absolu comme terme de la relation dialectique entre la conscience et le monde sont un seul et même geste, tandis que pour Merleau-Ponty, la réduction phénoménologique révèle une couche de l'expérience qui sera comprise comme dialectique et dans laquelle on doit se maintenir si l'on aspire à en rendre compte fidèlement – d'où l'utilisation du terme de « dialectique existentielle¹⁵ » par certains commentateurs.

Chez Merleau-Ponty, la première occurrence du terme « dialectique » advient dans l'introduction de *La Structure du comportement* (1942). Après avoir formulé explicitement la problématique qui traversera l'entièreté de l'œuvre – « notre but est de comprendre les rapports de la conscience et de la nature, – organique, psychologique, ou même sociale¹⁶ » – et avoir esquissé les insuffisances des approches philosophiques et psychologiques en vogue (béhaviorisme, criticisme kantien, etc.) au regard de cette question, Merleau-Ponty indique que la voie adéquate pour aborder le phénomène du comportement passe par la « pensée dialectique » : « À notre avis [...], Watson avait en vue, quand il parlait de comportement, ce que d'autres ont appelé *l'existence*, et la notion nouvelle ne pouvait recevoir son statut philosophique que si l'on abandonnait la pensée causale ou mécanique pour la pensée dialectique¹⁷. » En suivant J. Taminiiaux, il est possible d'affirmer que c'est ici dans le cadre de l'explicitation du *comportement* qu'est mobilisé le concept de dialectique, et que « c'est, autrement dit, le comportement entendu comme débat avec le monde, qui est la norme et la mesure du recours de Merleau-Ponty à la pensée dialectique¹⁸ ». Le concept de dialectique vise alors à mettre en exergue la dimension de circularité, de codépendance ou de causalité réciproque qui caractérise la structure du comportement.

Dans ce contexte, on peut distinguer dans *La Structure du comportement* trois principaux moments de ce recours au concept de dialectique pour rendre compte du phénomène du comportement¹⁹. Le premier vise à souligner la circularité propre aux rapports de l'individu organique et de son milieu : la causalité à l'œuvre dans le comportement ne se réduit pas à l'effet unilatéral d'une cause sur

l'organisme, mais doit plutôt être pensée à travers l'acte de « négociation » à l'œuvre dans la manière dont l'organisme articule cette causalité à sa recherche d'un équilibre entre ses potentialités vitales et les pressions du milieu extérieur, à sa recherche des « conditions optima d'activité²⁰ ». Deuxièmement, cette première dialectique organisme-milieu se double, du moins dans le cas de l'humain, d'une dimension *signifiante*, elle-même structurée dialectiquement : dans la reprise des circonstances extérieures par l'organisme humain, celles-ci se voient modifiées au profit d'un monde « humanisé », d'un monde d'objets dotés d'une signification – signification qui est elle-même opérante dans le rapport entre l'organisme humain et son milieu et qui génère des relations d'un nouveau genre²¹. Troisièmement, le corrélat de cet objet transi de signification, la conscience, est lui-même indissociable de sa dimension corporelle ou charnelle. La conscience est conscience *incarnée* : en elle, les différents termes que la tradition philosophique, au moins depuis Descartes, posait comme antagoniques – le corps et la conscience – se traversent et s'investissent mutuellement.

Pour approfondir cette critique qu'adresse Merleau-Ponty aux approches intellectualistes et empiristes qui prédominent à son époque, il importe désormais de se tourner vers la *Phénoménologie de la perception*. C'est dans son *opus magnum* que Merleau-Ponty expose le plus explicitement la dialectique qui sous-tend ces deux approches et les phénomènes qu'elles analysent.

2. *Le concept de dialectique dans la Phénoménologie de la perception*

Dans la *Phénoménologie de la perception*, il est possible de distinguer deux niveaux d'usage de la dialectique : le premier comme mode d'argumentation, le second comme moyen de description.

2.1. *La dialectique comme mode d'argumentation*

En lisant la *Phénoménologie de la perception*, le lecteur est constamment confronté à l'opposition entre les thèses empiriste

et intellectualiste, thèses avec lesquelles Merleau-Ponty se débat de l'introduction à la toute fin de l'œuvre. Si Merleau-Ponty soulève ces positions, ce n'est sans doute pas seulement pour marquer l'originalité de sa position ou pour intervenir dans un débat qui lui était contemporain. En lisant l'œuvre, on remarque également le grand soin qu'a Merleau-Ponty de détailler justement les thèses que chacune de ces écoles proposent pour expliquer les différents objets de son analyse. Ce faisant, Merleau-Ponty relève de chaque thèse quelque chose à conserver et quelque chose à rejeter.

Au cours de ces différents développements, on peut donc bel et bien déceler chez Merleau-Ponty un mode d'argumentation dialectique²². Merleau-Ponty refuse de critiquer l'empirisme ou l'intellectualisme sur la base de sa propre position philosophique et a, à l'inverse, recours au procédé hégélien de la critique immanente. Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, la conscience progresse en confrontant sa règle de lecture du réel au réel lui-même ; lorsqu'une inadéquation survient, la conscience doit changer de perspective au profit d'une perspective nouvelle qui inclut les résultats négatifs de la précédente²³. De la même manière, à chaque fois que Merleau-Ponty expose en détail les thèses de l'empirisme ou de l'intellectualisme, il s'installe dans le point de vue de celles-ci et les confronte au phénomène qu'elles tentent d'expliquer. Ce faisant, chaque position révèle sa propre insuffisance et son caractère partiel et unilatéral. L'empirisme, à chaque fois, montre qu'il n'est pas capable de rendre compte de la contribution active du corps-sujet dans la perception et que, ce faisant, il se heurte à des contradictions insurmontables dans son explication des phénomènes²⁴. Notamment, il est parfaitement inapte à reconnaître l'aspect conceptuel ou significatif de toute perception. L'intellectualisme, à l'inverse, tient pour acquis cette contribution de la subjectivité, mais se coupe de cette couche expérientielle vécue que l'empirisme supposait tout en la déformant²⁵. Ce faisant, on ne réussit pas à rendre compte de l'opacité constitutive des phénomènes et du caractère situé de la conscience vécue. On arrive donc à un résultat paradoxal : chacune des thèses exposées appelle ultimement les prémisses de

la thèse opposée. En conséquence, Merleau-Ponty ne se contente pas de rejeter ces thèses ; à l'inverse, il entreprend de les *relier* : « Il s'agissait pour nous de comprendre les rapports de la conscience et de la nature, de l'intérieur et de l'extérieur. Ou bien encore, il s'agissait de relier la perceptive idéaliste, selon laquelle rien n'est que comme objet pour la conscience, et la perspective réaliste, selon laquelle les consciences sont insérées dans le tissu du monde objectif et des évènements en soi²⁶. » Il faut donc parvenir à un nouveau point de vue ou, plus précisément, au point de vue qui sous-tend à la fois l'empirisme et l'intellectualisme et les rend possible. Ce point de vue sera celui de la phénoménologie, au sens où Merleau-Ponty l'entend. Ainsi, ce que la phénoménologie révèle, c'est un corps-sujet, une conscience incarnée qui fait face à un monde non pas constitué de purs objets géométriques, mais de pôles intentionnels variables qui, réciproquement, ne peuvent se former que dans la relation avec le corps propre :

Le monde est inséparable du sujet, mais d'un sujet qui n'est rien que projet du monde, et le sujet est inséparable du monde, mais d'un monde qu'il projette lui-même. Le sujet est être-au-monde et le monde reste « subjectif » puisque sa texture et ses articulations sont dessinées par le mouvement de transcendance du sujet. Nous découvrons donc avec le monde comme berceau des significations, sens de tous les sens, et sol de toutes les pensées, le moyen de dépasser l'alternative du réalisme et de l'idéalisme, du hasard et de la raison absolue, du non-sens et du sens. Le monde tel que nous avons essayé de le montrer, comme unité primordiale de toutes nos expériences à l'horizon de notre vie et terme unique de tous nos projets, ce n'est plus le déploiement visible d'une Pensée constituante, ni un assemblage fortuit de parties, ni, bien entendu, l'opération d'une Pensée directrice sur une matière indifférente, mais la patrie de toute rationalité²⁷.

Ce n'est donc qu'en découpant un aspect de cette relation primordiale entre le corps et le monde que l'empirisme et l'intellectualisme sont possibles ; ils sont le produit d'abstractions unilatérales.

2.2. *La dialectique comme moyen de description*

Si Merleau-Ponty a recours au concept de dialectique dans la *Phénoménologie de la perception*, ce n'est pas seulement pour révéler la logique interne de la dialectique des points de vue qui vient d'être retracée. Il s'agit également pour lui de décrire par ce moyen la structure même de ce qu'il nomme l'existence²⁸. Puisque l'existence, dans la *Phénoménologie de la perception*, n'est pas un concept univoque, je prendrai ici trois exemples.

1/ *L'être-au-monde*. Merleau-Ponty passe la plus grande partie de la *Phénoménologie de la perception* à définir le rapport de la conscience et du monde. Puisque les deux termes ne peuvent être pensés indépendamment l'un de l'autre, Merleau-Ponty a recours à la notion « d'être-au-monde » pour décrire la relation entre eux. Au fil de cette discussion, Merleau-Ponty ne s'oppose pas seulement à l'empirisme et l'intellectualisme, mais également à l'ontologie de Descartes, qui les fonde tous deux en posant une scission ontologique entre la conscience et le monde. Contre ce dualisme tranché, Merleau-Ponty visera en quelque sorte à conférer à la *res cogitans* une épaisseur historique et à redonner à la *res extensa* la dimension de signification dont elle est prégnante dans notre expérience vécue. La conscience, premièrement, ne peut être conçue comme un *cogito* pleinement présent à soi et ne peut être comprise correctement que dans l'entrelacement ambigu avec le terme auquel elle fut traditionnellement opposée, le corps. La relation entre le corps et la conscience diffère fondamentalement de la simple addition des deux *res* et suppose une transformation de ces concepts par rapport à leur appellation traditionnelle²⁹. Le corps, étant transi par une conscience qui le vit, ne peut être compris à la manière d'un objet, et la conscience, à l'opposé, ne peut être vue comme une pure transparence à soi dans la mesure où elle est toujours dépendante d'un corps qui lui confère son caractère limité et situé. La conscience, dans cette mesure, doit plutôt être comprise en termes de *corps vécu*³⁰. Ce faisant, le corps ne fait pas qu'ancrer la conscience dans une facticité, mais ouvre également à celle-ci la possibilité de l'expérience, de la perception et de l'agir. En effet, la conscience

se conçoit toujours sur le mode de la relation intentionnelle au monde, d'un rapport à... : « En dernière analyse, si mon corps peut être une « forme » et s'il peut y avoir devant lui des figures privilégiées sur des fonds indifférents, c'est en tant qu'il est polarisé par ses tâches, qu'il *existe vers* elles, qu'il se ramasse sur lui-même pour atteindre son but, et le « schéma corporel » est finalement une manière d'exprimer que mon corps est au monde³¹. » Le monde, à l'inverse, ne peut être conçu comme une somme d'entités disjointes disposées dans un espace géométrique. Il consiste plutôt en un champ d'interrelations où chaque objet détermine la signification de tous les autres³². De plus, dans l'expérience qu'en fait le corps vécu, les objets du monde ne se donnent jamais sous l'aspect de pures entités géométriques, mais toujours comme pôles intentionnels dotés d'une signification, d'une référence à une action possible, etc. La relation entre le corps et le monde ainsi compris ne se comprend pas dans les termes de la causalité. L'action, par exemple, n'est pas le produit d'une causalité simple du monde sur le corps vécu ou du corps vécu sur le monde. Elle s'explique plutôt par la reprise, par l'existence, d'un « motif » de l'action³³. Quelque chose dans une situation appelle chez nous une réaction, mais cet appel n'est pas du type causal. Plutôt, le motif sollicite l'action qui peut le reprendre ou ne pas le reprendre et l'action, réciproquement, fait exister dans une reprise possible le motif comme motif. Sans motif, pas d'action, et sans action possible, pas de motif. C'est dans le choc de ces deux dimensions de l'agir que l'action dans le monde vient à être.

2/ *La temporalité*. Dans son analyse de la temporalité, Merleau-Ponty commence par réfuter deux conceptions de la temporalité. La première, empiriste (ou réaliste), affirme que le temps est un attribut des choses³⁴. La seconde, intellectualiste (voir bergsonienne), pose le temps dans les « états de conscience », en expliquant le passé par la trace d'événements passés en nous³⁵. L'argument central de Merleau-Ponty au fil de ces pages est qu'aucune de ces deux perspectives n'arrive à rendre compte du passé *comme passé*. À l'inverse, elles conçoivent l'ensemble des

modalités de la temporalité (passé-présent-futur) comme une projection du présent, une «présentification» du passé et du futur³⁶. Pour résoudre le problème qui jaillit de cette conception du temps, Merleau-Ponty montrera qu'aucune modalité de la temporalité ne peut se voir octroyée un primat à l'égard des deux autres, mais que ces trois déterminations du temps ne peuvent être pensées que dans leur renvoi l'une à l'autre et dans leur empiètement réciproque. Il montrera alors que la constitution du temps est toujours relative à notre position à l'égard du monde, à nos projets³⁷. Cela dit, Merleau-Ponty ne rechute pas ici dans une conception subjectiviste du temps qui se contenterait de le poser comme une configuration de la conscience ou comme une forme de la connaissance, mais affirme que le temps est plutôt temps-vécu, relation qui noue ensemble le sujet et le monde. Cette conception du temps comme quelque chose qui ne se pense qu'en relation avec notre manière de se rapporter au monde mène Merleau-Ponty, suivant en cela Heidegger, à opter pour une conception «ekstatique» du temps³⁸ : le temps n'est pas une ligne plane constituée de différents «présents» qui se succèdent, mais un nœud de relations dans lequel chaque dimension du temps fonde les autres³⁹. Seule cette conception du temps peut être apte à expliquer l'apparition du passé *comme* passé (dans le souvenir par exemple), sans réduire ce passé à un présent qu'il serait impossible de discerner d'un autre présent. Le temps n'est donc pas une ligne plane constituée de différents «présents» qui se succèdent, mais un mouvement dialectique dans lequel chaque dimension du temps fonde les autres, une structure indivise dans laquelle chaque modalité du temps est à la fois constituante des autres et constituée par les autres.

3/ *La liberté*. Encore ici, Merleau-Ponty montrera qu'il n'est possible de rendre compte de l'expérience de la liberté humaine qu'en articulant ensemble les deux termes que la tradition philosophique a depuis toujours opposés : liberté et déterminisme. Ayant critiqué la conception mécaniste de l'agir humain plus tôt dans l'œuvre, Merleau-Ponty se concentre davantage ici sur la conception opposée selon laquelle l'homme serait radicalement et

inconditionnellement libre⁴⁰. Merleau-Ponty s'opposera à cette thèse en montrant que la liberté, pour être discernable, doit toujours se détacher sur un fond de déterminisme⁴¹. S'il est vrai, comme Sartre l'affirme, qu'une détermination n'est envisageable comme détermination que sur le fond de ma liberté, l'inverse est également vrai : une limite de la liberté n'est concevable qu'en référence à ma liberté et, réciproquement, ma liberté n'est concevable qu'au sein d'une situation avec laquelle elle négocie et de laquelle elle s'extirpe relativement⁴². Cette imbrication de la liberté et du déterminisme rend la liberté possible, contrairement à une philosophie de la liberté radicale qui l'affirme en principe, mais la rend impensable concrètement.

Ce que l'on remarque dans ces trois exemples, c'est la nécessité, pour rendre compte de ce que Merleau-Ponty nomme « l'existence », de penser *ensemble* les multiples déterminations sur lesquelles insistaient les diverses traditions de l'histoire de la philosophie, de les poser simultanément dans une relation ambiguë de différence *et* d'empiètement réciproque ; ce n'est que par l'intermédiaire de cette dialectique que l'on peut aspirer à rendre compte du phénomène de l'existence concrète sans le déformer ou le convertir en abstraction.

3. La dialectique chez le dernier Merleau-Ponty

Il semblerait donc y avoir, dans les écrits de Merleau-Ponty des années 1940, une conception cohérente et originale de la dialectique. De la *Structure du comportement* (1942) à l'essai sur Hegel de 1946, en passant par la *Phénoménologie de la perception* (1945), une idée commune de la dialectique, rattachée à ce que Merleau-Ponty nomme « l'existence », semble se maintenir. Au regard de la *Phénoménologie de la perception*, les derniers écrits de Merleau-Ponty sont cependant marqués par un inmanquable changement de perspective, qui s'exprime autant dans le propos des textes que par leur style. Cette transformation aboutit dans *Le Visible et l'Invisible*, l'œuvre ultime de Merleau-Ponty qui, malgré son caractère fragmentaire dû à la disparition subite de son auteur, donne

un aperçu de sa dernière philosophie. Sans entrer dans une analyse détaillée de cette transformation – ce sujet mériterait à lui seul une étude complète –, il importe du moins de souligner, à l’instar de M. Richir⁴³, que l’on assiste dans cette œuvre à quelque chose comme un « tournant » analogue à celui qui marque l’œuvre de Heidegger, dans la mesure où les phénomènes décrits par les premiers ouvrages de Merleau-Ponty sont revisités dans une nouvelle perspective, délivrée des rets de la « philosophie de la conscience » d’inspiration cartésienne dans laquelle se situait encore, malgré tout, la *Phénoménologie de la perception*⁴⁴. La perspective qui caractérisait la *Phénoménologie* y est radicalisée afin de dépasser définitivement le dualisme de la conscience et du monde qu’elle tendait déjà à remettre en cause ; d’où l’ambition d’alors, en ce qui concerne les résultats de la *Phénoménologie*, « de les amener à [l’]explicitation ontologique⁴⁵ ».

Qu’advient-il à la conception merleau-pontienne de la dialectique dans ce nouveau contexte ? Dans *La Structure du comportement* et dans la *Phénoménologie de la perception*, la dialectique y est louée et nous avons vu que Merleau-Ponty y a souvent recours. Or, la critique de la dialectique dans son acception hégélienne et le sens proprement merleau-pontien de la dialectique y sont alors implicites ; Merleau-Ponty n’entre pas directement en débat avec Hegel⁴⁶. L’originalité du *Visible* est d’aborder de front le problème de la vérité de la dialectique. En ce sens, la dialectique y est alors *plus que jamais* en question. Dans le chapitre du *Visible* intitulé « Interrogation et dialectique », Merleau-Ponty indique qu’une certaine dialectique est bel et bien ce dont il est à la recherche afin de définir l’ontologie qu’il est en train de fonder⁴⁷ ; or, cela implique par le fait même de distinguer cette nouvelle dialectique de la pensée dialectique telle qu’elle s’est manifestée avant lui : « La mauvaise dialectique commence presque avec la dialectique, et il n’est de bonne dialectique que celle qui se critique elle-même et se dépasse comme énoncé séparé ; il n’est de bonne dialectique que l’hyperdialectique⁴⁸. » Nous voyons donc apparaître une distinction entre « bonne dialectique » (que Merleau-Ponty nomme également

«hyperdialectique») et «mauvaise dialectique». Cette opposition reste néanmoins assez vague. S'il est assez facile de déceler ce à quoi réfère ici la mauvaise dialectique – «incontestablement celle de Hegel⁴⁹» –, il est néanmoins plus difficile de dégager en quoi consiste la bonne.

Afin d'éclaircir ce qu'il en est de cette «hyperdialectique», il est essentiel de se tourner vers l'ultime chapitre de ce qui nous est parvenu du *Visible et l'Invisible*, «L'entrelacs – le chiasme», car c'est dans ce chapitre que se déploie l'ontologie à partir de laquelle il devient possible d'interpréter ce que Merleau-Ponty désigne comme la bonne dialectique. Le chapitre débute sur une analyse du rapport entre la vision et le visible, entre l'être percevant et le monde perçu qui incarne le dépassement du dualisme mentionné plus tôt. Contre ce dualisme, Merleau-Ponty insiste sur la relation d'interdépendance et de compénétration qui constitue ces deux termes : «Ce qu'il y a donc, ce ne sont pas des choses identiques à elles-mêmes qui, par après, s'offriraient au voyant, et ce n'est pas un voyant, vide d'abord, qui, par après, s'ouvrirait à elles, mais quelque chose dont nous ne saurions être plus près qu'en le palpant du regard, des choses que nous ne saurions rêver de voir «toutes nues», parce que le regard même les enveloppe, les habille de sa chair⁵⁰». La vision fait elle-même partie du visible : c'est ce que nous enseigne à sa manière tout acte singulier de vision, car il est souvent difficile de discerner en lui ce qui relève en propre du voyant de ce qui relève au contraire du visible. L'intérêt de cette analyse vient du fait qu'elle est un exemple privilégié de la constitution *du phénomène en général* : «la vision ou la sensation d'un phénomène fait en ce sens partie du phénomène lui-même⁵¹». Ce que Merleau-Ponty indique, au fil des analyses de «L'entrelacs – le chiasme», c'est que le percevant et le perçu, l'humain et le monde, la conscience et le sensible, etc., sont faits d'un même tissu, d'une seule et même étoffe que Merleau-Ponty nomme *chair*. En tant qu'élément qui unit en lui la conscience et le corps, l'objet sensible et sa dimension signifiante, la chair rappelle la conscience incarnée de la *Phénoménologie de la perception*. Or, cette chair se double ici d'une dimension supplémentaire qu'exprime le terme

de *réversibilité* : dans la mesure où le voyant fait lui-même partie du visible et le constitue, il *est lui-même visible*. Dans la perception, le percevant et le perçu peuvent s'inverser via « une sorte de torsion ou d'enroulement de la chair sur elle-même⁵² » et où tour à tour, le percevant devient le perçu tandis que le perçu devient le percevant – réversibilité du sentant et du senti dont le toucher d'une main par l'autre peut fournir un prototype à chacun⁵³. Cela ne signifie pas que les montagnes et le fleuve me perçoivent, mais plutôt que notre perception singulière n'est pas une substance séparée du perçu, que l'un et l'autre sont un seul et même « élément⁵⁴ » se sentant lui-même par l'intermédiaire d'une forme de *pli sur soi de la chair du monde*.

Pour bien comprendre le concept de chair tel qu'il est développé dans *Le Visible et l'Invisible*, il est essentiel de souligner un de ses attributs, que l'on peut qualifier comme sa « dimensionnalité universelle⁵⁵ ». Par cette expression, il faut entendre que ce pli sur soi de la chair à l'origine de la perception n'est jamais une pleine transparence à soi de la chair ou une coïncidence parfaite du percevant et du perçu. À l'inverse, la perception se mouvant dans l'élément de la chair est toujours transie d'obscurité, de perspective. En elle, le visible n'existe que sur le fond d'invisible duquel il se détache, chaque détermination de la chair n'émerge comme phénomène que par l'intermédiaire de l'occultation de d'autres aspects de cette même chair ; à l'inverse, la chair en général n'est accessible que de manière partielle, dans son *inachèvement*. Ainsi, la *chair* nomme un nœud de relations : entre la vérité et l'erreur au sein du phénomène, entre les phénomènes eux-mêmes, entre les couches de constitution du champ phénoménal, entre le corps sentant et la chair du monde⁵⁶.

En conséquence, la bonne dialectique désigne la pensée qui réfléchit la chair sans la trahir, qui se meut dans le croisement de l'identité et de la différence qui caractérise cette chair. Elle pense les différentes déterminations en relation avec le mouvement d'opposition qui les génèrent, et pense l'origine de ces déterminations singulières, la chair, dans sa dimensionnalité propre, c'est-à-dire en s'engageant dans le mouvement perpétuellement inachevé

qui la constitue ; elle y *participe*, c'est-à-dire qu'elle ne succombe pas à l'illusion d'une totalisation de ce mouvement dans le concept. Ce faisant, on peut dire que la dialectique qu'esquisse ici Merleau-Ponty est *réellement* consciente de soi dans la mesure où elle est consciente de l'inachèvement qui la constitue et qui constitue son objet.

Cette dialectique, de surcroît, peut bel et bien être qualifiée d'« hyperdialectique » dans la mesure où, par rapport à celle de Hegel, elle pousse la logique interne de la dialectique, la logique de la médiation, à l'extrême. Si Hegel mettait un frein à sa propre découverte en réintroduisant un élément extra-dialectique dans sa pensée – la fixation de la médiation dans le concept –, l'hyperdialectique, dans la mesure où elle se débarrasse de ce résidu, peut à juste titre être considérée, ainsi que Merleau-Ponty l'affirme dans son cours de 1956 sur la philosophie dialectique, comme la conséquence rigoureuse de l'hégélianisme⁵⁷.

Conclusion

La préoccupation de Merleau-Ponty pour la dialectique traverse de toute évidence l'entièreté de son œuvre⁵⁸. Mais de ce qui fut dit de la dialectique dans la *Phénoménologie de la perception* à ce qui fut décrit comme l'hyperdialectique dans *Le Visible et l'Invisible*, peut-on réellement parler d'un abandon de la première perspective au profit de la deuxième ? La dialectique existentielle de la *Phénoménologie de la perception* tombe-t-elle sous la rubrique de la mauvaise dialectique ? Si l'on se fie à ce sur quoi l'hyperdialectique insiste – réversibilité, entrelacs, recouvrement mutuel, chiasme – il semble plutôt que l'hyperdialectique du *Visible et l'Invisible* soit un approfondissement et une radicalisation des thèmes présents dans la *Phénoménologie*. Que cette radicalisation vienne au prix d'un certain changement de perspective, cela ne saurait être remis en question, mais que ce geste implique une rupture forte de Merleau-Ponty d'avec sa première œuvre, c'est ce dont on peut douter. Néanmoins, la rechute dans le point de vue de la mauvaise dialectique est une possibilité constante de la

philosophie, et c'est ce dont l'autocritique de Merleau-Ponty dans les notes de travail du *Visible et de l'Invisible* témoigne. Mais cela, Merleau-Ponty l'a plus tard bien remarqué en affirmant que «la mauvaise dialectique commence presque avec la dialectique⁵⁹». L'hyperdialectique, dans le *Visible*, doit donc en outre comprise comme une prise de conscience de l'équilibre précaire qui guette toute pensée dialectique – voire toute pensée. Cette oscillation, ce fragile point d'équilibre qui est constamment menacé par la possibilité d'une rechute dans le point de vue à dépasser, on peut sans doute le voir à l'œuvre dans l'histoire de la dialectique – de Hegel à Merleau-Ponty, dans la reprise du premier par le second –, mais également dans l'œuvre de Merleau-Ponty lui-même. Plus de 75 ans après la *Phénoménologie de la perception*, nous gagnerions peut-être à lire l'œuvre de Merleau-Ponty moins sous l'angle de la continuité ou de la rupture – autant par rapport à ses sources que relativement à l'œuvre ultérieure – que dans l'horizon de cette dialectique au sens où celui-ci, vers la fin de sa vie, l'entendait.

-
1. Gilles Deleuze, *Différence et Répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 1.
 2. *Ibid.*, p. 18-19.
 3. Maurice Merleau-Ponty, «L'Existentialisme chez Hegel» dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2010, p. 1324-1325.
 4. Ce geste de reprise critique est analogue à ceux que Merleau-Ponty déploie à l'égard des deux autres «grands H» de la philosophie allemande, Husserl et Heidegger.
 5. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques. I. La Science de la logique*, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1986, p. 342-343.
 6. C'est cette conservation de ce qui est nié dans l'acte même de négation qu'exprime le terme d'*Aufhebung*.
 7. *Ibid.*, p. 343.
 8. Ensemble, les moments dialectique et spéculatif constituent ce que Hegel nomme la *Raison*, et ce dans sa double dimension négative (dialectique) et positive (spéculative). Cf. Pierre-Jean Labarrière,

- «Hegel : le spéculatif, ou la positivité rationnelle» dans *Laval théologique et philosophique*, vol. 37, n° 3, 1981, p. 324-325.
9. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques. I. La Science de la logique, op. cit.*, p. 344.
 10. Le concept de spéculatif fait écho au terme latin *speculum* : «miroir».
 11. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Science de la logique, Livre premier – l'Être*, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2015, p. 61.
 12. Bernard Bourgeois, *Le Vocabulaire de Hegel*, Paris, Ellipses, 2000, p. 22.
 13. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2006, p. 117-130.
 14. *Ibid.*, p. 130.
 15. Notamment : John D. Glenn, «Merleau-Ponty's Existential Dialectic», dans *Tulane Studies in Philosophy*, vol. 28 (1980), p. 81 et Christopher Pollard, «Merleau-Ponty's Conception of Dialectics in *Phenomenology of Perception*» dans *Critical Horizons*, vol. 17, n° 3-4 (2016), p. 358.
 16. Maurice Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967, p. 1.
 17. *Ibid.*, p. 3.
 18. Jacques Taminiaux, «Merleau-Ponty. De la dialectique à l'hyperdialectique» dans *Tijdschrift voor Filosofie*, vol. 40, n° 1 (1978), p. 36.
 19. *Ibid.*, p. 35-40.
 20. Maurice Merleau-Ponty, *La Structure du comportement, op. cit.*, p. 161.
 21. *Ibid.*, pp. 175-176. Merleau-Ponty se réfère alors au concept hégélien de *travail*, défini comme «l'ensemble des activités par lesquelles l'homme transforme la nature physique et vivante».
 22. Christopher Pollard, «Merleau-Ponty's Conception of Dialectics in *Phenomenology of Perception*», *loc. cit.*, p. 367-371.
 23. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'esprit, op. cit.*, p. 126-128.
 24. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1976, p. 25-49.
 25. *Ibid.*, p. 50-77.
 26. *Ibid.*, p. 491.

27. *Ibid.*, p. 493.
28. Jacques Taminiaux, «Merleau-Ponty. De la dialectique à l'hyper-dialectique», *loc. cit.*, p. 40.
29. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 240-241.
30. *Ibid.*
31. *Ibid.*, p. 130.
32. *Ibid.*, p. 352-373.
33. *Ibid.*, p. 117-118.
34. *Ibid.*, p. 472-474.
35. *Ibid.*, p. 474.
36. *Ibid.*, p. 472-477.
37. *Ibid.*
38. *Ibid.*, p. 481-483.
39. *Ibid.*, p. 484.
40. *Ibid.*, p. 497-500.
41. *Ibid.*, p. 500-502.
42. *Ibid.*, p. 502-504.
43. Marc Richir, «Le sens de la phénoménologie dans “Le Visible et l'Invisible”» dans *Esprit*, n° 66 (1982), p. 140.
44. Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 234.
45. *Ibid.*
46. Jacques Taminiaux, «Merleau-Ponty. De la dialectique à l'hyperdialectique», *loc. cit.*, p. 34.
47. Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, *op. cit.*, p. 124.
48. *Ibid.*, p. 127.
49. Marc Richir, «Le sens de la phénoménologie dans “Le Visible et l'Invisible”», *loc. cit.*, p. 131.
50. Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, *op. cit.*, p. 171.
51. Marc Richir, «Le sens de la phénoménologie dans “Le Visible et l'Invisible”», *loc. cit.*, p. 134.
52. *Ibid.*, p. 138.
53. Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, *op. cit.*, p. 183-184.
54. *Ibid.*, p. 182.

55. Marc Richir, «Le sens de la phénoménologie dans “Le Visible et l’Invisible”», *loc. cit.*, p. 143.
56. *Ibid.*, p. 137-138.
57. David Belot, «Dialectique, ontologie et histoire dans les notes préparatoires aux cours sur la philosophie dialectique (1956)» dans *Revue internationale de philosophie*, n° 244, 2008, p. 204.
58. Le présent propos ne m’a pas permis de traiter en détail des questions politiques qui font l’objet de plusieurs ouvrages de Merleau-Ponty, ainsi que de leur lien avec la dialectique. Dans ce cadre différent, passer par *Humanisme et Terreur* ainsi que par *Les Aventures de la dialectique* aurait été incontournable.
59. Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l’Invisible*, *op. cit.*, p. 127.

Merleau-Ponty et l'espace domestique. Lecture phénoménologique d'une spatialité féminine hétéronormée

MYRIAM COTÉ, *Université Laval.*

RÉSUMÉ : Par des emprunts à Sara Ahmed et Iris Marion Young, cet article défend la possibilité d'étendre certaines des thèses merleau-pontiennes à la notion, somme toute assez récente, d'orientation sexuelle. Je tente d'y mettre au jour de l'influence que peut avoir, sur la constitution de l'espace féminin, la contrainte à l'hétérosexualité qu'a théorisée Adrienne Rich – défendue ici comme un fonds commun, *toujours déjà* présent, de ceux que Maurice Merleau-Ponty lui-même considérait constitutifs du rapport sujet-monde. Parce qu'il table, pour sa *Phénoménologie de la perception*, sur le rôle prépondérant du corps phénoménal et de sa situation originale dans l'élaboration de son milieu, Merleau-Ponty pourrait de fait permettre au féminisme contemporain de dépasser l'analyse matérialiste et la réduction essentialiste, fournissant à l'avenant une manière nouvelle et plus inclusive de rendre compte de cette spatialité poreuse et intime au lieu qui la concerne, spatialité qu'on conçoit assez instinctivement comme féminine.

1. Introduction

S'adressant à Michelle Porte à l'occasion d'une série d'entretiens sur sa pratique cinématographique, Marguerite Duras tranche : « il n'y a que les femmes qui habitent les lieux, pas les hommes¹ ». Le lieu, propose Duras, « seule une femme peut y être à l'aise, peut y adhérer complètement² », un rapport qu'elle conjecture d'autant plus intime lorsqu'il participe de l'espace privé et domestique.

Percutante dans la formulation que lui prête l'autrice, l'idée n'est pourtant pas nouvelle : *intra* et *extra* réflexion féministe s'intuitionne une relation étroite, voire poreuse, des femmes à leurs demeures. Bien plus que de reconnaître ou d'admettre cette relation, il s'agit donc d'en rendre compte ; mais comment informer ce déploiement particulier de l'espace devant le corps féminin sans retomber expressément dans l'analyse matérialiste ou la réduction essentialiste, auxquelles Duras elle-même, en fin d'argument, en appelle³ ? Comment dire la spatialité féminine et reconnaître ce qu'elle a de distinct sans pour autant la reconduire à une subordination séculaire (que pourraient, somme toute, ne pas avoir connue toutes les femmes : c'est la difficulté rencontrée par l'analyse matérialiste) et sans l'appareiller, avec le féminisme essentialiste, à quelque organe reproducteur (que pourraient ne pas posséder toutes les personnes s'identifiant comme femmes et appréhendant le monde comme telles) ?

Tablant avec Maurice Merleau-Ponty sur le rôle primordial du corps phénoménal dans l'arrangement de son milieu, j'emprunte ici à Sara Ahmed et Iris Marion Young pour suggérer que se trouvent au moins en germe, dans la *Phénoménologie de la perception*, les outils d'une telle opération. En soutenant la possibilité d'étendre certaines thèses merleau-pontiennes (notamment, cette idée d'un rapport d'expression du corps à l'espace, mais aussi d'un corps qui déborde et excède sa propre matérialité) à la notion d'orientation sexuelle, je propose que la contrainte à l'hétérosexualité inhérente aux sociétés patriarcales, entendue comme une ambiance ou une atmosphère⁴ où baigne toujours déjà le sujet merleau-pontien, est à même de concourir à cette inscription singulière, plus intime, des femmes dans l'espace domestique.

2. *Corps et espace(s)*

À l'aune de sa reprise régulière et de son réaménagement au sein des études relatives aux incapacités et handicaps, des théories de la performativité du genre ou de celles critiques de la race, l'intérêt de la phénoménologie merleau-pontienne pour la compréhension

d'existences marginalisées n'est vraisemblablement plus à défendre. De fait, Simone de Beauvoir exprimait déjà, dans le tout premier volume des *Temps modernes*, son enthousiasme⁵ pour le sujet situé que théorise Merleau-Ponty dans sa *Phénoménologie de la perception*. Dans sa recension de l'ouvrage, celle qui s'engagera quelques années plus tard dans un examen vaste et complexe de la condition féminine avec son colossal *Deuxième Sexe*, insiste notamment sur la conception de l'espace dont témoigne son collègue. À juste titre, Beauvoir souligne que l'expérience de la spatialité s'appareille pour la *Phénoménologie* à la situation corporelle, précisant par ailleurs que l'espace merleau-pontien « exprime la vie totale du sujet⁶ » puisque c'est par le biais de son corps et de la situation originale de ce corps dans le monde que le sujet théorisé par le phénoménologue en vient à constituer l'espace et à s'y orienter.

2.1. Expression d'une spatialité originale

Crucial aux propos qui suivent, ce rapport d'expression entre l'espace et le corps qui l'habite vaut la peine d'être clarifié. Ainsi, loin d'être désintéressé comme aime à le prétendre la tradition philosophique, l'espace est dit chez Merleau-Ponty « exprimer » la situation du sujet au sens où, comme la parole qui ne traduit pas la signification mais la réalise⁷ ou l'accomplit, l'espace ne préexiste pas la situation mais la reprend en la manifestant. C'est dire, ici, que pour le phénoménologue, l'espace objectif (celui que nous permet de connaître la science : l'espace mesurable, quantifiable) n'est jamais qu'appréhéné à travers cette situation du sujet ; implicitement informé par mes possibilités, l'espace se déploie devant moi comme la manifestation de ces possibilités. Important pour l'ensemble du projet merleau-pontien, c'est ce double mouvement de reprise et de manifestation qui assure au sujet une spatialité distincte d'une fixation à l'autre, « originale pour chaque modalité de cette fixation⁸ » ; de fait, situés différemment dans un espace objectif semblable (placés dans le même lieu, la même pièce), deux sujets pourraient ne pas en avoir une expérience analogue.

À l'avenant, et suivant encore Merleau-Ponty, il faut comprendre que cette fixation du sujet dans le monde, cette « prise du sujet sur son monde qui est à l'origine de l'espace⁹ » s'opère toujours par le moyen¹⁰ de son corps. Fonction vivante de ma situation, l'espace où je m'inscris est également, et par le fait même, fonction de mon vécu corporel ; à l'espace plutôt que *dans* l'espace¹¹, c'est bien mon corps qui élabore pour la *Phénoménologie de la perception* son milieu, qui l'arrange en s'y nouant. De fait, si ma conscience peut *être au monde*, s'engager dans ce monde que je partage avec autrui, ce n'est jamais que par le biais de mon corps ; un corps qui se meut, agit et mène à bien les projets qui m'occupent. Ce dernier point m'est particulièrement d'intérêt en ce qu'il me permet de postuler l'incidence que saurait avoir l'*orientation* d'un corps sur la spatialité qui s'en exprime : attendu que l'espace s'organise selon le corps, d'une orientation donnée pourrait se manifester une spatialité conséquente, que cette orientation soit matérielle¹² (au sens concret de position ou de disposition) ou intentionnelle – ce qu'il me reste à défendre.

2.2. *Par-delà l'analyse matérialiste et la réduction essentialiste, le corps propre*

Avec en main cette idée d'un espace exprimant le corps, d'un espace se voulant reprise et manifestation du corps, il s'agit ici de tenter, je le rappelle, la théorisation d'une spatialité féminine, spatialité qu'on devine poreuse et comme adhérente à l'espace domestique. Comparativement à l'homme, la femme connaîtrait mieux la maison, se retrouverait plus aisément parmi ses objets – une observation qui semble (jusqu'à un certain point) aller de soi, mais que tendent à confirmer nombre d'études réalisées par Irwin Silverman. Ainsi, en termes d'habiletés spatiales, les femmes performeraient mieux que les hommes pour la localisation d'objets, un phénomène que Silverman cherche à expliquer en se référant à l'hypothèse, contestée¹³ dès sa formulation, de « Man the Hunter, Woman the Gatherer ».

Le pari est ambitieux : en parvenant à faire procéder cette spatialité d'une situation singulière, mais partagée¹⁴ par bon nombre

de femmes, d'une insertion dans le monde qu'on devine commune et répandue tout en étant spécifique à un genre, on pourrait dépasser le rapport de cause à effet du féminisme essentialiste, permettant en même temps une analyse plus riche et plus vaste que celle promise par le féminisme matérialiste.

Ainsi, prenant acte de la description des espaces nocturne et mythique¹⁵ que Merleau-Ponty soumet au lectorat de sa *Phénoménologie*, on peut déjà prévoir qu'un espace féminin inspiré des thèses merleau-pontiennes devra s'ériger en communion, voire en accouplement¹⁶ avec le corps phénoménal de la femme plutôt qu'avec son corps réel ou observable (c'est-à-dire avec sa corporéité tangible, matérielle). C'est ce qui me permettra de dépasser l'appel à la nature des féminismes de la deuxième vague, qui pour son affranchissement réduisent la femme aux organes reproducteurs typiquement et séculairement associés à son genre. Or, chez Merleau-Ponty, le corps ne se résume pas à sa matérialité, il en déborde ; toujours déjà amarré à l'être¹⁷, le corps est allégué « propre » justement parce que phénoménal, parce que se constituant activement. En ce sens, il ne saurait se résumer à quelque appendice (ou, dans le cas qui m'intéresse, à quelque absence d'appendice) : certes informé par sa situation matérielle, le corps propre est toujours en mesure de la dépasser, voire peut-être, à en croire Gayle Salamon¹⁸ et son étude de la sexualité trans, de *passer outre* cette matérialité.

Qui plus est, pour Merleau-Ponty les parties de mon corps « ne sont pas déployées les unes à côté des autres, mais enveloppées les unes dans les autres¹⁹ » dans un rapport original et dynamique qui annonce celui de l'existence aux dimensions qui s'y négocient : comme le corps propre en regard de ses membres, le vécu se particularise pour le phénoménologue en courants séparés²⁰ qui ne peuvent se disjoindre²¹ ou se subsumer les uns aux autres. Le tout de l'existence excéderait donc la somme de ses parties, ce qui nous autorise à conjecturer qu'une spatialité féminine merleau-pontienne pourra être informée par une multitude de faits sans pour autant s'y limiter – ce que n'aurait pu permettre l'analyse matérialiste. Ainsi, eu égard à l'espace domestique, le féminisme

matérialiste devrait limiter la porosité dont il a été question aux femmes qui travaillent à la maison : comme le travail qui n'appartient qu'au prolétaire, la maison ne saurait appartenir qu'aux ménagères. Parce qu'il assume le caractère²² incomplet, toujours ouvert, de sa méthodologie, Merleau-Ponty permet plutôt de conjecturer que la spatialité observée, si elle résulte effectivement d'une pluralité de faits contingents dont saurait faire partie cette subordination historique (la femme reléguée au privée, à la sphère domestique), elle ne saurait se laisser reconduire à leur simple recensement ou addition.

3. Le corps sexué et orienté

En veillant, donc, à ne pas réduire la spatialité féminine à un seul des faits qui l'informe et en reconnaissant l'impossibilité de l'examiner absolument²³, il me faut tout de même cerner cette dimension du vécu féminin annoncée en début d'article, à savoir la contrainte à l'hétérosexualité²⁴. Le choix de l'angle n'est pas arbitraire : « l'économie politique de l'hétérosexualité obligatoire²⁵ » porte large dans une société patriarcale, se prêtant assez bien à cette image merleau-pontienne d'une trame commune²⁶ de l'existence où les limites de ses faits constituants se brouillent ; trame sur fond de laquelle apprend à se mouvoir le corps, à se diriger vers le monde et à s'approprier l'espace qu'il y manifeste.

3.1. Sexualité du corps propre

Pour que l'analyse tienne, il reste toutefois à établir que la notion d'orientation sexuelle, qu'on sait relativement récente, pourrait être comprise comme partie intégrante du vécu situé dont discute Merleau-Ponty ; que cette orientation correspond à l'un des courants qui se meuvent sous l'existence du sujet corporel, influençant à l'avenant son arrangement spatial. La tâche n'est pas des plus évidentes : si le phénoménologue traite effectivement du corps comme être sexué, il ne s'y attarde pas de manière substantielle, abordant la sexualité dans sa généralité et juste assez pour que son lectorat comprenne qu'elle ne s'affranchit pas²⁷ de l'existence.

À cette étape-ci du texte, le vocabulaire qu'utilise Merleau-Ponty est toutefois digne de mention : du corps à son monde, le philosophe écrit que la sexualité se *diffuse* ou qu'elle *rayonne* «comme une odeur ou comme un son²⁸», figurant également que, comme une atmosphère²⁹ ambiguë, elle est «coextensive à la vie³⁰». S'immiscant manifestement dans la transaction entre le corps et son milieu, et d'une manière qui rappelle le déploiement et l'extension, la sexualité pourrait en conséquence engager pour son sujet des façons d'habiter l'espace³¹ et d'en être habité. Pour le dire autrement : à la manière d'une disposition matérielle, d'emblée reconnue par Merleau-Ponty comme constitutive du rapport sujet-monde, la disposition intentionnelle (dans le cas qui m'occupe, être *dirigé-e vers* ou *guidé-e par* une attirance sexuelle précise) d'un corps phénoménal saurait influencer la manière dont l'espace, devant ce corps et eu égard à lui, se construit.

3.2. De la disposition matérielle à l'orientation sexuelle

Se permettant le parallèle entre l'orientation que connaît et théorise Merleau-Ponty et celle dont traitent les théories *queer*, Sara Ahmed s'attèle à déplier une thèse connexe dans sa *Queer Phenomenology*, thèse qu'elle identifie clairement dès la première page de l'introduction à son ouvrage : «si l'orientation a trait à comment nous résidons dans l'espace, l'orientation sexuelle pourrait aussi être une question de résidence³²».

Ainsi, comme l'orientation de mon corps dans l'espace qui met nécessairement en évidence certaines choses pendant qu'elle en tamise³³ d'autres et les relègue à l'arrière-plan, pour Ahmed mon orientation sexuelle discrimine entre certains objets, certains angles ; elle constitue l'espace de mes projets et le peuple sans que je puisse y assentir.

Là où le bât blesse, et l'autrice le souligne longuement³⁴, c'est que dans ce dernier cas une naturalisation séculaire est en opération, une machine inconsciente³⁵ qui nous mène sans cesse à la même orientation. Sous le patriarcat, l'hétérosexualité est le mode d'être *par défaut*, la manière normale, au sens fort de ce terme, de se diriger

dans l'espace : nous y sommes guidé·e·s par des lignes de forces³⁶ toujours déjà actives, des lignes de forces qui nous précèdent et qui agissent, pour conserver le parallèle, à la manière de carcans ou d'ocillères, dirigeant notre attention.

4. La contrainte à l'hétérosexualité

Si Ahmed reconnaît d'emblée que la compulsion à l'hétérosexualité conditionne ce que peuvent faire les corps³⁷, elle n'entend toutefois pas, pour les besoins de son propos, distinguer³⁸ entre la résultante de ce conditionnement sur les corps féminin et masculin qui forment le couple hétérosexuel. L'autrice réfère cependant son lectorat à Adrienne Rich, qui exige que l'hétéronormativité soit « reconnue et analysée comme institution politique³⁹ » parce que « tête de pont de la domination masculine⁴⁰ ». Point important pour le reste de l'argument, pour Rich la contrainte à l'hétérosexualité masque à peine un impératif à la génération⁴¹ qui s'enclave dans la cellule familiale traditionnelle ; l'hétéronormativité patriarcale répète et consacre « l'injonction faite aux femmes de la bourgeoisie d'*incarner* et de préserver le caractère sacré du foyer⁴² ». En ce sens, contraint·e·s tous·tes deux à l'hétérosexualité puisqu'évoluant tous·tes deux dans une société patriarcale, le sujet socialisé femme et celui socialisé homme pourraient très bien ne pas avoir la même expérience de cette contrainte, qui à l'avenant pourrait se manifester de manière dissemblable sur l'expression de leur corps au monde.

4.1. S'orienter comme une fille

Toujours dans le sillon merleau-pontien, et sans quitter le thème de l'orientation spatiale⁴³, Iris Marion Young permet en quelque sorte de faire le pont entre Ahmed et Rich sur cette question d'un vécu féminin hétéronormé. Ainsi, dans « *Throwing like a girl : A Phenomenology of Feminine Body Comportment, Motility, and Spatiality* », l'autrice cherche à prouver que du fait des schèmes patriarcaux⁴⁴, l'expérience corporelle, motile et spatiale des femmes diffère clairement de celle des hommes. Pertinent pour ma recherche, cet article l'est surtout de par la troisième

des modalités spatiales que Young y expose, modalité qui a trait au sentiment qu'a la femme d'être *située* dans l'espace : selon Young, la femme est «objet spatialement constitué⁴⁵» en même temps que sujet activement constituant, point original de l'espace qui l'entoure. De ce positionnement contradictoire procèdent pour l'autrice «des régions immobiles et figées⁴⁶» : dans leur rapport au corps de la femme et en réciprocité avec lui, les objets s'ancrent, se fixent dans l'immanence.

Ce dernier concept est crucial au reste de l'argument de Young : avec Beauvoir comme guide⁴⁷, c'est par sa tension entre l'immanence et la transcendance que l'autrice caractérise l'expérience féminine, tension qu'elle rapporte à la position d'altérité et à l'objectification de la femme dans sa société. Pour Young, si la femme s'éprouve comme objet de son propre milieu c'est en grande partie parce qu'elle est devant l'homme dans un rapport d'*objet* à son sujet.

4.2. Matrice et réceptacle

Retournant à Merleau-Ponty, il semble possible de renchérir. Aussi la norme hétérosexuelle qu'abordent Ahmed et Rich, imminente à l'argumentaire de Young, procède-t-elle manifestement de la famille comme unité de reproduction et de rétribution⁴⁸ ; elle se perpétue en organisant le monde autour du couple hétérosexuel, un couple au sein duquel la femme est, selon les codes en vigueur, subordonnée à l'homme pour la génération. Si l'hétérosexualité est l'orientation «normale», il faut d'ailleurs rappeler que c'est parce qu'elle semble naturelle ; parce qu'elle reconduit une reproduction qui *paraît* s'accorder avec la nature.

Ainsi, dans la dynamique du couple hétérosexuel qu'on pourrait défendre s'éprouver comme un microcosme de la société patriarcale et répéter ses schèmes, on aurait pour la femme comme une objectification au carré. Déjà objet devant un sujet lorsque placée face à l'homme, la personne socialisée femme dans une société hétéronormée s'éprouverait également objet du rapport de reproduction et de filiation qu'on sait participer des assises séculaires

de l'hétéronormativité – rapport qui s'inscrit indubitablement dans sa manière de vivre son corps propre et, de fait, dans sa manière d'être au monde et d'orienter ce monde autour d'elle.

Il devient alors possible de repenser les arguments hautement problématiques du féminisme essentialiste. Poreuse à l'espace, la femme pourrait bien l'être simplement parce qu'on veille depuis longtemps à ce qu'elle le soit ; parce que dans une société hétéro-normative, la femme est socialisée très tôt matrice, très tôt demeure et réceptacle, et non simplement parce que la contingence de ses organes (organes avec lesquelles elle pourrait être ou n'être pas née) la place dans cette position matricielle, dans ce rôle maternel qu'elle endosserait jusque dans la manière dont elle habite le monde. L'enjeu, donc, avec Merleau-Ponty, Ahmed et Young, se déplace : la femme est dans un rapport d'intimité à l'espace non parce que son système reproducteur fait écho à ou rappelle la maison accueillante, mais parce que la contrainte à l'hétérosexualité de sa société l'oriente en ce sens. Handicapée physiquement⁴⁹ au sein d'une société sexiste, la femme aurait néanmoins ceci d'acquis qu'en s'éprouvant chose elle connaîtrait mieux que l'homme celles qui constituent son milieu.

En d'autres termes, s'il est vrai que la femme s'oriente comme objet dans un monde d'objets là où l'homme s'éprouve sujet, ce pourrait bien être parce que l'hétérosexualité compulsive de sa société la place, *et* dans le public *et* dans le privé, parmi les objets. S'il est vrai que la femme est poreuse au lieu, qu'elle y adhère, ce pourrait être simplement parce que jusque dans l'espace domestique, et peut-être plus qu'ailleurs, on l'invite à se fondre au décor.

5. Conclusion

«L'expression de ce qui existe est une tâche infinie⁵⁰», écrivait Merleau-Ponty dans «Le doute de Cézanne». Sans doute la contrainte à l'hétérosexualité s'exprime dans la spatialité féminine, sans doute elle participe de la porosité des femmes à l'espace domestique ; c'est, du moins, ce que j'ai voulu démontrer. L'analyse ne doit toutefois pas s'arrêter ici, pas plus qu'une étude ayant

trait à l'expérience de l'espace sous un système patriarcal ne devrait se limiter à la norme hétérosexuelle et à son incidence sur le vécu des personnes socialisées femmes. En sa portée vaste, il va sans dire que l'hétéropatriarcat affecte plus d'une expérience située, qu'il a sur des vécus divers des conséquences variées et complexes ; or, s'il se présente comme une norme difficilement renversable, il n'en demeure pas moins contingent et arbitraire. En ce sens, l'analyse présentée ici comporte sans contredit d'importantes limites, et ne prétend pas valoir dans tous les contextes, prenant en outre racines dans une manière très occidentale d'être au monde et de le théoriser.

À cet égard, la phénoménologie merleau-pontienne a certainement encore à faire pour la réflexion féministe, ne serait-ce qu'en lui prêtant son appel au commencement⁵¹ perpétuel, au « repérage délibérément partiel, discontinu, presque empirique, de plusieurs foyers d'être⁵² » ; ne tenant rien pour acquis et aucune pensée pour complète, Merleau-Ponty somme le féminisme de demeurer ouvert. Il nous incite à accueillir la complexité de l'expérience dont nous cherchons à rendre compte, à accepter son caractère changeant et hétérogène ; ce faisant, il permet à notre travail de ne pas se figer en doctrine.

-
1. Marguerite Duras et Michelle Porte, *Les lieux de Marguerite Duras*, Paris, Éditions de Minuit, 1977, p. 12.
 2. *Ibid.*, p. 20.
 3. *Ibid.*, p. 21-23.
 4. Cf. Jean-Paul Thibaud, « Installer une atmosphère » dans *Phantasia*, n° 5 (2017), p.128 et suivantes.
 5. Il peut être intéressant de rappeler ici que quatre ans après la publication de la *Phénoménologie* paraît le *Deuxième Sexe* (1949), ouvrage pour lequel Beauvoir semble à tout le moins s'inspirer de cette étude située d'un sujet corporel, sinon la mettre en application pour les besoins de son deuxième tome, au demeurant titré « L'expérience vécue ».
 6. Simone de Beauvoir, « La *Phénoménologie de la perception* de Maurice Merleau-Ponty » dans *Philosophie*, vol. 144, n° 1, 2020, p. 8.

7. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, coll. «Tel», 2013, p. 223. Cf. également «Le doute de Cézanne» dans *Sens et Non-Sens*, Paris, Nagel, coll. «Pensées», 1966, p. 32 : «L'expression ne peut alors pas être la traduction d'une pensée déjà claire [...]. Avant l'expression, il n'y a rien qu'une fièvre vague».
8. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 335.
9. *Ibid.*, p. 299.
10. «Le corps est notre moyen général d'avoir un monde». *Ibid.*, p. 182.
11. *Ibid.*, p. 184.
12. *Ibid.*, p. 317 – 332, où sont disputées les conséquences d'une désorientation sur la préhension de l'espace.
13. Entre autres articles, cf. Irwin Silverman et Marion Eals. «The Hunter-Gatherer theory of spatial sex differences: proximate factors mediating the female advantage in recall of object arrays» dans *Ethology & Sociobiology*, vol. 15, n° 2, 1994, p. 95 – 105. Pour contraster l'analyse de Silverman avec une discussion féministe récente sur le sujet, cf. Rebecca Solnit, «Shooting Down Man the Hunter» dans *Harper's magazine*, juin 2015, p. 5 – 8.
14. Ce rapport du particulier au général est d'ailleurs célébré par la réflexion féministe : «*It may be the case, then, that the future of feminist interpretations of Merleau-Ponty as well as the working out of feminist questions regarding embodiment will be located precisely here in this nexus between generality and specificity, between the structure of anonymous, prepersonal, embodied existence and that of gendered, personal life in order to discover some structure that might account for both while privileging neither*». Dorothea Olkowski et Gail Weiss (dir.), *Feminist interpretations of Maurice Merleau-Ponty*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2006, p. 23.
15. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 335 et suivantes.
16. *Ibid.*, p. 376.
17. *Ibid.*, p. 184.
18. Cf. Gayle Salamon, «Transposition and Transgender in Phenomenology of Perception» dans *Assuming a body*, New York, Columbia University Press, 2010, p. 43 – 65.

19. *Ibid.*, p. 127.
20. *Ibid.*, p. 197.
21. Pour Merleau-Ponty, «l'existence n'est pas un ordre de faits [...] que l'on peut réduire à d'autres ou auquel ils peuvent se réduire, mais le milieu équivoque de leur communication». *Ibid.*, p. 205.
22. Voir, à ce sujet, la conclusion du présent article.
23. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 98.
24. Pour le reste de l'argument, je considère la notion assez bien résumée sous ce terme, ultérieur au texte de Rich utilisé ici, d'«hétéronormativité». Pour l'origine du terme en question et sa mise en contexte, cf. Michael Warner, *Fear of a Queer planet: Queer Politics and Social Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2007.
25. Adrienne Rich, «La contrainte à l'hétérosexualité et l'existence lesbienne» dans *Nouvelles Questions Féministes*, n° 1 (hiver 1981), p. 18.
26. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 205.
27. «Même avec la sexualité, qui a pourtant passé longtemps pour le type de la fonction corporelle, nous avons affaire [...] à une intentionnalité qui suit le mouvement général de l'existence et qui fléchit avec elle». *Ibid.*, p. 194.
28. *Ibid.*, p. 207.
29. Cette idée d'une atmosphère sexuelle, en ce qu'elle saurait se répandre par-delà le corps matériel et sa morphologie, se révèle précieuse à Gayle Salamon, déjà mentionnée plus haut. Aussi Salamon défend-telle, dans *Assuming a body*, l'intérêt de la théorie merleau-pontienne pour la compréhension du vécu transgenre. Cf. Gayle Salamon, «Transposition and Transgender in Phenomenology of Perception» dans *Assuming a body*, *op. cit.*
30. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 207.
31. Sara Ahmed, *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*, Durham, Duke University Press, 2007, p. 67.
32. *Ibid.*, p. 1. Ma traduction.
33. Ahmed note d'ailleurs que derrière Husserl écrivant ses *Idées*

- directrices* il y a le jardin et les enfants, la maison d'été – ce qui incite à l'autrice de se demander dans quelle mesure la philosophie, pour avoir cours, repose sur une dissimulation du travail domestique. Sara Ahmed, *op. cit.*, p. 31.
34. *Ibid.*, p. 84 et suivantes.
 35. Cf. Monique Wittig, « La pensée straight » dans *Questions Féministes*, n° 7 (hiver 1980), p. 52.
 36. « *The naturalization of heterosexuality involves the presumption that there is a straight line that leads each sex toward the other sex* ». Sara Ahmed, *op. cit.*, p. 70-71.
 37. « *Compulsory heterosexuality shapes what bodies can do* ». *Ibid.*, p. 91.
 38. Il faut comprendre que ce que propose Ahmed dans sa *Queer Phenomenology* dépasse la critique de l'hétéronormativité en ce qu'elle entend montrer toute la pertinence de la phénoménologie pour les études *queer* en proposant en même temps une reconsidération des bases sur lesquelles ce mode de philosopher s'est construit. En ce qu'il correspond à la norme sociétale, le vécu de la femme hétérosexuelle n'est dès lors pas central à son argument.
 39. Adrienne Rich, « La contrainte à l'hétérosexualité et l'existence lesbienne » dans *Nouvelles Questions Féministes*, n° 1, (hiver 1981), p. 20
 40. *Ibid.*, p. 17.
 41. « La survie de l'espèce, les moyens de fertilisation, et les rapports affectifs/érotiques [...] ont été si rigidelement identifiés les uns aux autres ». *Ibid.*, p. 21.
 42. *Ibid.*, p. 17. Je souligne.
 43. « *It is worth nothing here that Iris Marion Young's phenomenological model of female embodiment places a key emphasis on the role of orientation. [...] Young argues that gender differences are differences in orientation* ». Sara Ahmed, *op. cit.*, p. 60.
 44. Si Young ne se positionne pas sur la potentielle hétéronormativité de la société sexiste au sein de laquelle les observations qu'elles présente peuvent s'avérer valides, pour la théorie féministe l'un s'appareille à l'autre : hétéronormativité, sexisme et patriarcat, historiquement, vont de pair, d'où ces mots-valises assez récents d'« hétéropatriarcat » et d'« hétérosexisme », sensés désigner des systèmes sociaux et politiques où dominent simultanément le genre masculin

- et l'hétérosexualité. Il faut donc supposer, derrière ces observations soumises par Young à son lectorat, une norme hétérosexuelle dont les codes instruiraient le vécu des personnes socialisées femmes.
45. Iris Marion Young, «Lancer comme une fille. Une phénoménologie de la motilité, de la spatialité et du comportement corporel féminins», D. A. Landes, M.-A. Casselot et C. Mercier (trad.) dans *Symposium*, n° 21 (automne 2017), p. 37.
 46. *Ibid.*, p. 38.
 47. *Ibid.*, p. 25.
 48. «*Heterosexuality becomes a social as well as a familial inheritance through the endless requirement that the child repay the debt of life with its life*». Sara Ahmed, *op. cit.*, p. 86.
 49. Iris Marion Young, *art. cit.*, p. 39.
 50. Maurice Merleau-Ponty, «Le doute de Cézanne» dans *Sens et non-sens*, *op. cit.*, p. 26.
 51. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 14.
 52. Maurice Merleau-Ponty, «Bergson se faisant» dans *Signes*, p. 310.

Maurice Merleau-Ponty, Sara Ahmed et Ami Harbin. Une pratique philosophique de la désorientation

ELIZABETH JUTRAS, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Partant de la philosophie merleau-pontienne et se prolongeant dans les théories féministes, cet article a pour but de poser l'expérience de désorientation comme détenant une potentialité positive dans la restructuration du sujet moral. La désorientation, sœur de l'étonnement, s'avère déjà thématifiée en phénoménologie dès Husserl et Heidegger. Or, la pertinence réelle de cette expérience ne pourra prendre toute son ampleur qu'avec Merleau-Ponty qui, dans son œuvre *Phénoménologie de la perception*, permettra de penser l'orientation du corps dans l'espace non comme un simple fait physique, mais plutôt comme donné existentiel. Cette idée sera reprise en phénoménologie critique par Sara Ahmed et Ami Harbin afin de proposer une pratique philosophique de la désorientation qui s'intéresse à cette dernière en dehors de la tendance normative à la réorientation, c'est-à-dire qui pense la désorientation sans postuler un retour à une orientation première ou nouvelle. De cette pratique émergerait une responsabilité renouvelée du sujet dans le monde.

Introduction : orientation et désorientation

La réflexion qui suit s'inscrit dans une longue lignée de philosophies féministes ayant développé une pensée ancrée dans la corporéité, mais avec un certain pas de recul. Nous pensons, de fait, qu'une éthique de la corporéité doit être tournée vers une nouvelle manière d'habiter l'espace avec son corps, comme les philosophies de l'*embodiment* le suggèrent avec raison ; toutefois,

dans cet essai, nous souhaiterions commencer par dégager un aspect crucial qui est en quelque sorte le *sine qua non* de la réorientation, c'est-à-dire la *désorientation*. Dans sa *Phénoménologie de la perception*, Maurice Merleau-Ponty tente de repenser l'orientation du corps dans l'espace et donc du sujet dans le monde. En l'occurrence, nous aimerions défendre l'idée que, par le fait qu'il ait pensé l'orientation d'un point de vue existentiel, Merleau-Ponty « met la table », pour reprendre une expression qu'affectionne particulièrement Sara Ahmed dans *Queer Phenomenology*, à une pratique philosophique de la désorientation. Qu'est-ce à dire ? Une pratique de la désorientation consisterait en une sorte d'engagement dans l'étrangeté, un « oui » au caractère ambigu de notre expérience corporelle et humaine. En ce sens, il s'agirait de tenter d'exacerber ce moment où les choses, dans notre expérience, apparaissent comme obliques ou étranges. Dans les pages qui suivent, nous essaierons de penser cette ouverture au non-familier comme une pratique à part entière, et non simplement comme un moment qui nous sépare de la réorientation à partir d'une première orientation vers une nouvelle orientation ou à partir d'une première orientation et retournant à celle-ci. Ainsi, cette idée d'une pratique de la désorientation impliquerait que la désorientation ne soit pas toujours orientée vers une réorientation, bien que cela en soit, la plupart du temps, le résultat. En outre, il s'agira de montrer que la désorientation détient une potentialité positive dans la restructuration du sujet moral, mais qu'aucune certitude en ce sens n'est contenue dans la désorientation en elle-même ; l'espace de flottement se situerait plutôt dans la manière dont le sujet *habite*, se laisse affecter par la désorientation pour l'élever au rang de pratique¹.

Cet essai sera composé de quatre parties. La première partie s'intéressera à cerner les enjeux déjà présents dans l'ouvrage de Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, quant à la désorientation, en particulier dans la section « Le haut et le bas du chapitre « L'espace ». Ce développement mènera à un interlude dans le texte qui aura pour but de redéfinir la norme merleau-pontienne qui, nous croyons, atteindrait mieux son but fixé si nous la situons en référence à l'usage, au sens que nous entendons

parfois par « coutume ». Selon notre hypothèse, il s'agirait d'un contresens que de comprendre cette norme comme normative *au sens fort*, c'est-à-dire comme un « devoir être » ou un principe abstrait. Cette section aura pour but de faire voir l'interstice dans la pensée merleau-pontienne dans lequel une pensée critique² peut venir se loger et, tel l'eau dans le béton, dilater la fissure déjà visible. La troisième partie de notre travail aura pour but de montrer en quoi Ahmed reprend certaines idées merleau-pontiennes quant à l'orientation et la désorientation, ainsi que certaines idées de la phénoménologie en général, notamment de Husserl et Heidegger, afin de montrer que les moments de désorientation sont vitaux³. La quatrième partie, quant à elle, fera appel aux textes de Ami Harbin afin de mettre en évidence la portée philosophique et éthique d'une pratique de la désorientation.

Enjeux déjà présents dans l'œuvre de Merleau-Ponty

Dans son livre *Phénoménologie de la perception*, publié en 1945, Merleau-Ponty s'appuie sur des expériences limites de la désorientation pour dépasser les schèmes classiques de l'intellectualisme et de l'empirisme quant à la perception. L'objectif de sa réflexion est de créer une nouvelle ontologie à partir du corps non pas comme *objet* dans le monde, mais comme *être-dans-le-monde*. Ainsi, il faut ici comprendre la perception comme ce qui nous met *en rapport avec* quelque chose, comme un engagement dans une relation dont nous sommes l'un des termes, et ce, toujours de l'intérieur. En ce sens, la perception est ancrée dans l'expérience vécue et s'oppose à une pensée de survol qui voudrait s'expliquer le monde à distance⁴. Autrement dit, le sens émergerait de notre interaction avec le monde ; l'important, dans la pensée merleau-pontienne, serait d'en conserver l'ambiguïté et d'y rester fidèle le plus possible dans notre manière de le penser. *Ipsa facto*, par le primat de la perception qu'il instaure, Merleau-Ponty fait lumière sur nombre de concepts centraux à une reconfiguration de la philosophie, notamment, et c'est ce qui nous intéressera dans cet essai : l'orientation dans le monde comme dépassant le simple fait physique et considérée plutôt comme existentiel.

Tout d'abord, selon Merleau-Ponty, une vraie compréhension de l'espace ne saurait se saisir au sein de notre expérience habituelle, car elle se trouve alors ensevelie sous ses « propres acquisitions⁵ », qui sont des reconstructions de sens *a posteriori* et qui masquent l'expérience réelle et première que nous en avons. Selon l'auteur, « [i]l faut nous adresser à quelque cas exceptionnel où elle [l'expérience] *se défasse et se refasse sous nos yeux*⁶ ». Il faudrait donc une rupture, une médiation, pour permettre de voir à nouveau ce qui nous est le plus immédiat⁷. Pour illustrer ceci, le philosophe nous propose dans son chapitre sur l'espace une expérience de pensée qui relate une inversion rétinienne de 180° chez un sujet :

Si l'on fait porter à un sujet des lunettes qui redressent les images rétinienne, le paysage entier paraît d'abord *irréel et renversé* ; au second jour de l'expérience, la perception *normale* commence de se rétablir, à ceci près que le sujet a le sentiment que son propre corps est renversé. Au cours d'une seconde série d'expériences, qui dure huit jours, les objets apparaissent d'abord renversés, *mais moins irréels que la première fois*. Le second jour, le paysage n'est plus renversé, mais c'est le corps qui est senti en position *anormale*. Du troisième au septième jour, le corps se redresse progressivement et paraît être enfin en position *normale*, surtout quand le sujet est actif. [...] Dès le cinquième jour, les gestes qui se laissaient d'abord tromper par le nouveau mode de vision et qu'il fallait corriger, compte tenu du bouleversement visuel, vont sans erreur à leur but. Les nouvelles apparences visuelles qui, au début, étaient isolées sur un fond d'ancien espace, s'entourent d'abord (troisième jour) *au prix d'un effort volontaire*, ensuite (septième jour) *sans aucun effort*, d'un horizon orienté comme elles⁸.

Plusieurs éléments se font jour dans cet extrait. Tout d'abord, les images ayant pivoté de 180°, le psychologue, comme l'indique Merleau-Ponty, pourrait résumer la situation en disant que l'expérience du sujet est renversée/oblique. Puis, avec l'habitude, le sujet se familiarise peu à peu avec sa nouvelle manière

anormale d'habiter l'espace : ce n'est plus ce qui l'entoure qui lui semble renversé, mais c'est son propre corps, sa propre expérience qui lui semble oblique. Il en vient, grâce à un certain effort⁹ au début, mais quasi naturellement à la fin, à s'accorder à ce nouvel espace, à assumer une nouvelle orientation. Il peut alors effectuer ses mouvements librement, avec aisance : nous pourrions dire qu'il a acquis une nouvelle manière d'habiter l'espace¹⁰. Ainsi, le « je peux » merleau-pontien, qui remplace le « je pense » cartésien en tant que ce qui définit la conscience, vient de la capacité pour un sujet de s'orienter dans le monde, d'avoir une action sur lui. En d'autres mots, le corps est notre point de vue ou notre point d'ancrage sur [*grasp onto*] celui-ci¹¹. « “Renversé” en soi, “droit” en soi ne signifient évidemment rien¹² », écrit Merleau-Ponty. Ainsi, l'orientation dans l'espace ne serait pas factuelle, c'est-à-dire référant à des contenus objectifs, mais bien existentielle, c'est-à-dire des rapports, des relations *à*. Autrement dit, l'orientation est une relation à l'espace et elle implique toujours un sujet situé, incarné et spécifique, qui se détache sur un horizon d'expérience et qui prend la forme d'une action dans le monde. En outre, l'extrait cité laisse entendre que le moment de désorientation peut venir reconfigurer l'horizon duquel se détache l'action du sujet dans le monde.

Néanmoins, l'expérience de Stratton reprise par Merleau-Ponty pourrait être précisée grâce aux notions de « niveau spatial » et d'« espace existentiel ». Le niveau spatial serait relié à l'orientation du sujet dans l'espace. En l'occurrence, un niveau spatial préalable serait nécessaire pour qu'il y ait un sentiment oblique, une impression de ne pas être « en ligne » avec la nouvelle expérience véhiculée par la vision inversée. Puis, un nouveau niveau spatial s'installerait lorsque le sujet se familiariserait et s'orienterait. Comme pour l'orientation, le niveau spatial s'avère relationnel et non objectif et un niveau « anormal » ne peut exister qu'en rapport avec un niveau « normal »¹³. Comme nous pouvons le conclure de l'expérience de la vision inversée, le niveau spatial n'est toutefois pas assimilable à l'orientation du corps, car la réorientation a lieu sans que le corps, *lui*, se replace. Merleau-Ponty écrit :

Mais si le corps, comme mosaïque de sensations données, ne définit aucune direction, *par contre le corps comme agent joue un rôle essentiel dans l'établissement d'un niveau*. [...] Ce qui importe pour l'orientation [...], ce n'est pas mon corps tel qu'il est en fait, comme chose dans l'espace objectif, mais mon corps comme système d'actions possibles, *un corps virtuel dont le «lieu» phénoménal est défini par sa tâche et par sa situation*¹⁴.

Le sujet de Stratton doit donc avoir un projet dans l'espace renversé/oblique pour réussir à l'habiter, à y vivre. «Le champ perceptif se redresse et à la fin de l'expérience je l'identifie *sans concept* parce que *je vis en lui* [...]»¹⁵. L'espace existentiel comme expérience perceptive est ainsi le fond sur lequel s'érige notre vie : «être est synonyme d'être situé¹⁶». En ce sens, une perception sans horizon ne serait par définition strictement *rien*. Bref, il ne s'agirait pas de fonder l'espace, mais de le considérer comme horizon de toutes nos perceptions, et notre existence personnelle toujours comme la reprise d'une tendance prépersonnelle à nouveaux frais¹⁷. Ce n'est ni le corps, ni l'espace, qui détermine l'orientation, mais bien la manière dont le sujet, par son corps, agit dans l'espace et sur le monde. Ainsi, c'est par un certain étonnement, une désorientation, une réflexion radicale, que nous pouvons prendre conscience de notre dépendance vis-à-vis du monde, le fait que nous sommes *au monde*, pour possiblement bâtir le projet de l'habiter autrement. Cependant, tout au long de *Phénoménologie de la perception*, la désorientation n'est entrevue que comme un *moment*, et majoritairement négatif : Merleau-Ponty emploie le terme «normal», qui sous-entend un «anormal», pour qualifier l'expérience d'un sujet orienté/désorienté.

Interlude : l'idée de norme merleau-pontienne

Ces réflexions sur l'orientation dans la pensée merleau-pontienne nous mènent à un interlude dans notre développement. De fait, nous pensons que, puisque l'auteur permet de penser l'individu comme la reprise personnelle d'un monde prépersonnel – dans la naissance, puis dans la *co*-naissance toujours inachevée

du sujet et du monde –, la norme merleau-pontienne ne peut strictement découler d'une nature au sens biologique, mais plutôt d'une tendance toujours se faisant incorporant un passé de *nature* et de *culture*. Cette partie de notre réflexion sera alimentée par un texte de Mary C. Rawlinson intitulé «The Contingency of Goodness¹⁸» dans lequel Rawlinson se questionne sur l'universel merleau-pontien et pointe vers son aspect contingent, ainsi qu'un texte par Gail Weiss, «Ambiguity¹⁹», qui s'intéresse à la question de l'ambiguïté dans la pensée de Merleau-Ponty.

Dans son texte, Rawlinson propose une réflexion sur l'universel merleau-pontien. Selon l'auteure, cet universel devrait se comprendre comme fondamentalement contingent. Qu'est-ce à dire? Elle identifie trois types de contingence dans la pensée de Merleau-Ponty. Tout d'abord, le fait qu'il n'existe pas de principe métaphysique qui garantisse le bien, mais plutôt, selon elle, une pragmatique de l'expérience : le bien serait une certaine manière d'assumer la situation. En ce sens, être humain est un risque, et une fin bonne n'est jamais assurée. Deuxièmement, il n'existe pas non plus de principe abstrait ou de règle garantissant le bien en avance. Le bien, en tant que l'aboutissement d'un travail ou d'un effort, ne peut se résumer par une règle générale. Ainsi, les règles peuvent nous aider à assumer une situation, mais elles ne peuvent pas être appliquées sans l'exercice du jugement, qui prend en compte plus que simplement les règles, et la particularité de la situation est une constituante universelle et nécessaire du bien. Finalement, non seulement les règles sont insuffisantes, mais elles sont artificielles. Les principes éthiques sont des productions historiques et découlent de la coutume, c'est-à-dire qu'elles sont un *usage* majoritaire établi dans le temps et non un principe transcendant ou une vérité éternelle. L'universel merleau-pontien est donc contingent, car il dépend en tout temps du particulier et que tout effort pour le définir, ou le réfléchir, constitue une re-construction *a posteriori* d'une expérience vécue. Cette reconstruction est par définition toujours partielle, bien qu'elle crée l'illusion d'une vérité anhistorique lorsque répétée hors d'un contexte particulier. Autrement dit, lorsque placé sous l'influence de cette illusion, le lien

avec le monde vivant est brisé, perdu, et le primat de la perception sur la réflexion sombre dans l'oubli. L'ancrage dans le monde serait, en ce sens, condition de l'universel *vivant* que permet de penser la philosophie merleau-pontienne. Rawlinson écrit : « *This logic of the idea, marked by the specificity of its conditions and history, implies that no idea can operate as an absolute idea. Each idea bears within itself its own conditions of production and a conceptual history of deployment that involves material as well as conceptual forces. Ideas reflect [...] a history of empirical practice*²⁰ ». Cependant, ce perspectivisme merleau-pontien n'est pas un relativisme, les actions de chaque individu reprenant toujours à leur compte l'action d'autrui et vice versa. Nous pourrions exprimer ceci par une *co-constitution* continue de l'universel dans ses compossibles. L'universel *naît et se prolonge* dans chaque individu ; et chaque individu, dans l'universel. « *To think the universal, then, is to travel from star to star in an infinite universe*²¹ ». L'universel serait donc une multiplicité de points unis au sein d'une constellation et une réflexion sur l'universel merleau-pontien devrait se comprendre comme un travail infini, un voyage entre les termes d'une relation impossible à terminer et toujours à reprendre.

De cette définition de l'universel émerge une idée cruciale dans la pensée de Merleau-Ponty, c'est-à-dire, suivant Weiss, l'ambiguïté. Dans le chapitre « Le corps comme expression de la parole », l'auteur écrit :

Il est impossible de superposer chez l'homme une première couche de comportements que l'on appellerait « naturels » et un monde culturel ou spirituel fabriqué. *Tout est fabriqué et tout est naturel chez l'homme*, comme on voudra dire, en ce sens qu'il n'est pas un mot, pas une conduite qui ne doive quelque chose à l'être simplement biologique — et qui en même temps ne se dérobe à la simplicité de la vie animale, ne détourne de leur sens les conduites vitales, par une sorte d'échappement et par un *génie de l'équivoque* qui pourraient servir à définir l'homme²².

Si ce « génie de l'équivoque » peut servir à définir l'homme, alors la norme, tout comme l'universel – qui est toujours spécifique et particulier, car relié à un sujet incarné et une situation dans le monde –, ne peut se comprendre que comme une tendance incorporant nature et culture. Cette norme ambiguë prend alors la forme d'une norme contingente, telle que définie par Rawlinson. Ainsi comprise, la norme serait plutôt l'effet d'une répétition d'actions des corps dans l'espace et dans le temps²³ qui engendrerait une voie majoritaire de sens²⁴, mais qui en aucun cas ne pourrait englober toutes les spécificités du particulier. Elle serait, elle aussi, le fruit d'une reconstruction *a posteriori*. En ce sens, elle peut *donner à penser*, mais n'est en aucun cas exhaustive : une norme ambiguë est une norme qui assume les compossibles. « And if the philosopher takes joy in the diversity of stars in the universe of minds, she nonetheless discovers her most precious truths [...] through an "initiation" that requires suffering²⁵ ». Cette « initiation » qui viendrait ébranler l'universel, selon notre hypothèse, pourrait se comprendre comme le moment de rupture dans une tendance, un horizon. Cette rupture qui impliquerait une perte mais aussi une présence, une intermission dans une continuité, l'émergence d'une nouveauté ou d'une altérité à laquelle nous ne sommes pas encore habitués au sein de notre habitude, ferait appel à un certain effort et causerait une certaine souffrance. Nous pensons que cette rupture pourrait être comprise comme l'expérience de la désorientation en elle-même.

Une nouvelle pensée de la désorientation chez Sara Ahmed

Dans son ouvrage *Queer Phenomenology*, Sarah Ahmed pose la question suivante : « Qu'est-ce qu'être "désorienté" ? ». Selon elle, la notion d'orientation merleau-pontienne « *allows us to expose how life gets directed in some ways rather than others, through the very requirement that we follow what is already given to us*²⁶ ». Toutefois, une vie oblique pourrait être une vie qui refuse de reprendre à son compte cette orientation qui nous est déjà donnée, et c'est ce qui intéresse particulièrement la philosophe : ce serait

une vie qui se consacre à maintenir une certaine rupture dans l'expérience dite normale. En outre, suivant notre hypothèse de travail, il ne serait pas anodin qu'elle dédie autant de pages à l'étonnement philosophique chez Husserl, Heidegger et même Marx dans son livre : de fait, une pratique philosophique de la désorientation pourrait se comprendre, nous croyons, comme un étonnement nouveau face au monde, une manière de « distendre les fils intentionnels » afin de « réapprendre à voir²⁷ », tel que nous l'exhorte Merleau-Ponty dans son introduction de *Phénoménologie de la perception*.

« Si l'on s'arrange pour qu'un sujet ne voie la chambre où il se trouve que par l'intermédiaire d'un miroir qui la reflète en l'inclinant de 45° par rapport à la verticale, le sujet voit d'abord la chambre "oblique"²⁸ ». Cette manière oblique, « bizarre²⁹ », de voir le monde serait spécifiquement ce qu'entend Ahmed lorsqu'elle réfléchit sur la désorientation. Déjà chez Merleau-Ponty, les moments de désorientation sont « vitaux », car ils nous font prendre conscience de notre « contingence³⁰ ». Or, comme nous avons vu, être orienté, c'est reconnaître le monde comme familier, comme allant de soi. En contrepartie, être désorienté, ce serait plutôt ne pas être familier, ne pas se sentir *chez soi* dans le monde (« feel at home³¹ »). La familiarité serait donc un effet de notre manière d'habiter le monde, une manière pour notre corps d'être touché par ce qui l'entoure. Si s'orienter dans le monde consiste à rendre ce qui est étrange familier, alors la désorientation consisterait, quant à elle, à exhumer l'étrange du familier. Dans les mots d'Ahmed, « [d]isorientation could be described here as the "becoming oblique" of the world, a becoming that is at once interior and exterior, as that which is given, or as that which gives what is given its new angle³² ». Il s'agit donc d'une relation au monde dans laquelle les choses n'apparaissent pas « en ligne » [*in line, straight*], ce qui créerait un effet de distance entre le sujet et le monde, une impression de ne pas pouvoir saisir [*grasp*] ce qui se présente à nous³³. Les choses nous échappent, littéralement et métaphoriquement. Et quand les choses nous échappent, alors notre action dans le monde s'en trouve modulée. Or, pour Ahmed, cette modulation de l'expérience pourrait être porteuse d'un certain espoir :

When bodies take up spaces that they were not intended to inhabit, something other than the reproduction of the facts of the matter happens. *The hope that reproduction fails is the hope for new impressions, for new lines to emerge*, new objects, or even new bodies, which gather, in gathering around the table. The “new” would not involve the loss of the background. Indeed, for bodies to arrive in spaces where they are not already at home, where they are not “in place,” involves *hard work* [...]. Having arrived, such bodies in turn might acquire new shapes. And spaces in turn acquire new bodies. So, yes, *we should celebrate such arrivals*³⁴.

Ainsi, selon Ahmed, nous devrions célébrer le moment de la désorientation. Au lieu de la voir comme un moment purement négatif, tel que le concevrait la philosophie merleau-pontienne, ou comme une privation, cette rupture dans l’expérience pourrait être perçue comme un moment positif, voir constitutif du sujet: « *We would not aim to overcome the disorientation of the queer moment, but instead inhabit the intensity of its moment*³⁵ ». Plus encore, pour Ahmed, une phénoménologie qui se voudrait oblique [*queer*], pourrait fonctionner comme une pratique de la désorientation: elle n’aurait pas pour but de rétablir l’orientation, de dépasser le « désalignement³⁶ », mais de permettre au caractère oblique, étrange, de l’expérience de nous modifier en tant que sujet. Il serait question d’habiter l’espace en tant que *non-familier*; autrement dit, de se maintenir dans l’ambiguïté. Dans la lignée de la pensée de Judith Butler, Ahmed affirme qu’une pratique de la désorientation serait immanente au questionnement d’une vie « *worth living* » [*livable life*]. Comme notre orientation ne serait pas seulement une orientation dans l’espace, mais aussi une orientation vers le futur, *ce vers quoi nous tendons*, alors une pratique de la désorientation serait comme un interstice de liberté qui se profilerait au sein de notre habitude. Elle serait, en outre, prégnante d’une confiance dans ce futur vers lequel nous tendons, car chaque ligne qui se sépare de la voie majoritaire créerait un nouveau *pli* dans l’être³⁷. Cependant, la désorientation n’aurait pas de but proprement

normatif: il ne s'agirait ni d'une ligne de pensée ni d'une injonction. Plutôt, une pratique de la désorientation consisterait en un effort de questionnement sur notre *attitude* face aux multiples moments de désorientations qui se présentent à nous. Souhaitons-nous revenir à un « avant » ou nous projeter dans un « après », ou sommes-nous, au contraire, capables d'assumer un « maintenant » qui, bien qu'il découle de cet avant et motive cet après, ne soit pas strictement déterminé par l'un ni strictement déterminant pour l'autre ? N'en retourne-t-il pas ici de notre liberté même en tant que sujets dans le monde ?

*La portée philosophique et éthique de la désorientation
chez Ami Harbin*

Dans son article « Bodily Disorientation and Moral Change³⁸ », Harbin, à la suite d'Ahmed, tente de mettre en lumière l'importance de la désorientation dans la vie morale, qu'elle considère comme un angle mort des philosophies de l'*embodiment* jusqu'à aujourd'hui, même les plus étoffées. Son argument est le suivant : l'expérience de la désorientation physique pourrait renforcer l'agentivité morale d'un individu. Pour ce faire, elle commence par clarifier ce qu'elle entend par le sentiment d'être orienté, ou « à l'aise » dans le monde, en reprenant à son compte la pensée de Ahmed, puis investigate certaines expériences spécifiques de désorientation comme la maladie, l'oppression, les transformations corporelles et les traumatismes. Bien qu'elle concède que la désorientation puisse mener à une aliénation de l'agent moral qui puisse aller jusqu'à lui empêcher l'action, elle montre que celle-ci peut également permettre de remettre en question les normes et de développer des caractéristiques moralement pertinentes, notamment : une exacerbation du caractère relationnel de la vie humaine, une prise en compte de la vulnérabilité des individus, une conception de l'expérience comme dynamique et relevant largement de l'*habitude* ainsi qu'un intérêt renouvelé pour certains enjeux politiques. Il est intéressant de noter que ces quatre effets possibles de la désorientation ne sont pas reliés à une réorientation de l'expérience, mais

dépendent seulement de cette expérience même de désorientation. De fait, il s'agit de rendre saillantes certaines composantes morales plutôt que de se réorienter dans une quelconque direction³⁹. En ce sens, la désorientation en elle-même, pour Harbin, permettrait de meilleures pratiques intersubjectives et donc éthiques.

Selon la philosophe, les moments de désorientation corporelle peuvent nous rendre incapables de subvenir à nos besoins de base ou à ceux de nos proches. Dans de telles situations, nous pouvons ressentir des besoins nouveaux ou plus marqués de soin de la part d'autrui. En outre, quand un sentiment d'inadéquation ou d'incapacité dure pendant une longue période, un profond désespoir peut en émerger. Toutefois, cette désorientation corporelle peut également avoir l'effet de mettre en lumière notre manière de co-exister, de co-habiter dans le monde. En l'occurrence, elle peut nous faire prendre conscience de notre dépendance vis-à-vis certaines personnes et, même, remodeler certaines relations en nous menant à co-exister de manière plus appuyée avec ou sur autrui. Lorsque nous laissons de côté l'autonomie à tout prix et que nous acceptons de nous appuyer sur autrui [*to rely on*], c'est une nouvelle vie intersubjective et éthique qui peut émerger. Ce qui est mis en évidence ici par Harbin est que nous sommes toujours *déjà* interreliés, mais que certaines expériences de désorientation peuvent nous *apprendre à voir* cette co-existence avec autrui – et, peut-être, à le faire *mieux*, ce qui est l'enjeu central de la vie morale –, par une acceptation du caractère relationnel de la vie humaine. À ce sujet, Harbin écrit : « *Disorientations help us better recognize relationality when they highlight how all possibilities for action are constituted through complex relationships with others*⁴⁰ ». Avec cette prise de conscience du caractère relationnel de la vie humaine vient, selon Harbin, une sensibilité accrue à la vulnérabilité des individus en tant que sujets incarnés. C'est donc au mythe de l'autonomie que s'attaque Harbin, suivant en ceci Merleau-Ponty dans *Phénoménologie de la perception*, notamment avec la notion merleau-pontienne de « motivation » qui pose le sujet comme une *reprise*, entre liberté et détermination. L'idée de « reprise » contient en elle le germe

de la vulnérabilité, car elle suppose un ancrage dans un horizon plus large, une relation à et une dépendance, jamais totale, mais toujours partielle. Ainsi, le sujet merleau-pontien situé et motivé prend la forme, chez Harbin, d'un sujet relationnel et vulnérable.

En outre, la désorientation pourrait mettre en lumière la manière dont nous acquérons une habitude ainsi que la teneur dynamique de notre expérience. En l'occurrence, elle permettrait de voir la possibilité de changement d'une existence corporelle en montrant que celle-ci *ne va pas de soi*. Cet étonnement devant la contingence pourrait mener, selon Harbin, à un sentiment d'urgence renouvelé face à certains enjeux politiques en permettant une certaine prise sur ceux-ci. Toutefois, ces effets demeurent incertains selon la philosophe : ils dépendent non seulement de comment nous vivons la désorientation, c'est-à-dire de notre attitude face à cette expérience, mais aussi de ce qui l'initie, du sens que nous lui donnons, et de la manière dont les collectivités se portent garantes de ce que nous avons nommé des expériences de désorientation. Nous pouvons penser, par exemple, au débat en théorie de la traduction, toujours ouvert quant à la part d'étrangeté qui devrait subsister d'une traduction non seulement d'une langue à l'autre, mais d'une culture à l'autre. Soit le traducteur choisit de minimiser la part de culture résiduelle d'un texte en adaptant non seulement la langue, mais le sens, soit il choisit de conserver les marqueurs culturels qui pourraient avoir un effet étrange sur le lecteur, qui viendraient désorienter son expérience de lecture. Cette deuxième alternative semble aller dans le sens d'une pensée de la désorientation par une interruption des habitudes de lecture. Il s'agit d'un effort de conserver le caractère ambigu d'un texte dans l'expérience du lecteur qui, lui, devra, comme le sujet de Stratton, créer un nouvel horizon. De fait, la désorientation littéraire comme physique s'avérerait être la rencontre d'une véritable altérité qui se vivrait dans un étonnement, comme une étrangeté, quelque chose d'oblique ou d'inhabituel, dans l'expérience vécue. Cette « *obliqueness* » se vivrait sur le mode d'une rupture avec un horizon et consisterait, selon notre hypothèse et suivant Harbin, en une expérience à possibilité

morale : elle servirait à la constitution et à la reconfiguration du sujet et motiverait ses actes au quotidien.

Conclusion : mieux co-exister grâce à l'expérience de désorientation

La mise en lumière de la portée philosophique et éthique de la désorientation chez Harbin rendue possible par une nouvelle pensée de la désorientation chez Ahmed et inspirée largement de la philosophie merleau-pontienne amène la philosophie morale à devoir repenser le cadre de l'agir moral. De fait, dans son ouvrage *Disorientation and moral life*, paru en 2016, Harbin argumente en faveur d'une nouvelle manière de comprendre le développement moral en mettant en lumière le fait que non seulement la désorientation peut avoir un impact significatif sur celui-ci, mais également que les moments où un sujet est désorienté de sont cruciaux, vitaux même, pour le développement de l'agentivité morale. Sa réflexion s'ancre dans un perspectivisme qui pourrait se revendiquer autant d'un Montaigne que d'un Nietzsche, et semble loger au sein d'une pensée proprement existentialiste⁴¹, tout en s'inscrivant également dans la tradition des théories féministes qui, déjà avec Carol Gilligan par exemple, a su voir dans l'agir moral plus que des situations où un dilemme surgit, mais plutôt « *something we practice all the time*⁴² ». En outre, en redéfinissant notre manière de concevoir l'agir moral, Harbin ouvre la porte à une nouvelle façon de voir l'éducation morale où l'étonnement retrouve son importance fondamentale. Il semble que Ahmed serait en accord avec Harbin sur ce point :

If we think with and through orientation we might allow moments of disorientation to gather, almost as if they are bodies around a different table. We might, in the gathering, *face a different way*. Queer objects might take us to the very limits of social gathering, even when they still gather us around, even when they still lead us to gather at a table. Indeed, *to live out a politics of disorientation might be to sustain wonder* about the very forms of social gathering⁴³.

En conclusion, une pratique philosophique de la désorientation serait un effort constant d'ouverture à l'altérité qui permettrait à de nouvelles possibilités morales de se faire jour. Elle serait questionnement perpétuel de l'horizon duquel se détache notre expérience et étonnement toujours renouvelé devant ce qui semble, dans notre habitude, aller de soi. Finalement, l'aspect intentionnel de cette pratique met l'accent sur le fait que chaque sujet, en habitant le monde, en s'orientant dans celui-ci, le modifie ou le reproduit d'une certaine manière. Sa responsabilité ne pourrait n'en être plus nette.

-
1. Une pratique étant définie comme une activité consciente visant un but spécifique.
 2. La critique étant définie comme une réflexion qui reste fidèle à la pensée d'origine, mais qui souhaite l'amener ailleurs.
 3. Expression reprise de son texte *Queer Phenomenology*, Duke University Press, 2006, p. 157. Elle cite d'ailleurs Merleau-Ponty : « La labilité des niveaux donne non seulement l'expérience intellectuelle du désordre, mais l'expérience vitale du vertige et de la nausée qui est la conscience et l'horreur de notre contingence. » Maurice Merleau-Ponty. *Phénoménologie de la perception*, Gallimard (1945), p. 302-303. Nous soulignons.
 4. En outre, une telle pensée serait inévitablement *rétrospective*, ce qui ne lui permet pas de coller à l'expérience.
 5. Maurice Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 291.
 6. *Ibid.*, p. 291. Nous soulignons.
 7. Dans *Queer Phenomenology*, Ahmed écrit, p. 37-38 : « Husserl's approach to the background as what is "unseen" in its "thereness" or "familiarity" is extremely useful, even if he puts the familiar to one side. It allows us to consider how *the familiar takes shape by being unnoticed*. [...] So, if phenomenology is to attend to the background, it might do so by giving an account of the conditions of emergence for something, which would not necessarily be available in how that thing presents itself to consciousness. »
 8. Maurice Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 292. Nous soulignons.
 9. « The work of reorientation needs to be made visible as a form of work. » Sara Ahmed, *op. cit.*, p. 100.

10. «The question of action is a question then of how we inhabit space.»
Ibid., p. 52.
11. *Ibid.*, p. 53.
12. Maurice Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 294.
13. «Les nouvelles apparences visuelles qui, au début, étaient isolées sur un fond d'ancien espace, s'entourent d'abord (troisième jour) au prix d'un effort volontaire, ensuite (septième jour) sans aucun effort, d'un horizon orienté comme elles.» Maurice Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 292. Nous soulignons.
14. *Ibid.*, p. 297. Nous soulignons.
15. *Ibid.*, p. 299. Nous soulignons.
16. *Ibid.*, p. 300.
17. *Ibid.*, p. 302.
18. James Hatley, Janice McLane & Christian Diehm (éd.). *Interrogating Ethics. Embodying the Good in Merleau-Ponty*, Duquesne University Press (2006), p. 65-90.
19. Rosalyn Diprose & Jack Reynolds (éd.). *Merleau-Ponty. Key concepts*, Acumen (2008), p. 132-141.
20. Mary C. Rawlinson, «The Contingency of Goodness», dans James Hatley, Janice McLane & Christian Diehm (éd.), *op. cit.*, p. 73. Nous soulignons.
21. *Ibid.*, p. 78.
22. Maurice Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 230. Nous soulignons.
23. Dans *Queer Phenomenology*, Ahmed écrit, p. 56 : «For Judith Butler, it is precisely how phenomenology exposes the “sedimentation” of history in the repetition of bodily action, that makes it a useful resource for feminism (1997a: 406). What bodies “tend to do” are effects of histories rather than being *originary*.» Nous soulignons.
24. *Ibid.*, p. 66. Ahmed parlerait probablement d'une «autoroute» de sens.
25. Mary C. Rawlinson, «The Contingency of Goodness» dans James Hatley, Janice McLane & Christian Diehm (eds.), *op. cit.*, p. 87.
26. Sara Ahmed, *op. cit.*, p. 21.
27. Maurice Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 21.
28. *Ibid.*, p. 296.
29. *Ibid.*, p. 292.
30. *Ibid.*, p. 302-303.

31. Sara Ahmed, *op. cit.*, p. 7.
32. *Ibid.*, p. 162.
33. Dans *Disorientation and moral life*, Oxford University Press (2016), Ami Harbin écrit, p. xii : «What disorientations share is the way they prompt a particular question in response: *How can I go on?*»
34. *Ibid.*, p. 62.
35. *Ibid.*, p. 107. Nous soulignons.
36. *Ibid.*, p. 178.
37. «[C]reate new wrinkles in the earth». *Ibid.*, p. 179.
38. Ami Harbin, «Bodily Disorientation and Moral Change» dans *Hypatia* vol. 27, n° 2 (2012), p. 261-280.
39. Ceci est en cohérence avec la «pratique de la désorientation» chez Ahmed.
40. Ami Harbin, *op. cit.*, p. 272.
41. *Ibid.*, p. xiii.
42. *Ibid.*, p. xiv.
43. Sara Ahmed, *op. cit.*, p. 24. Nous soulignons.