

Corps et virtuel

Ouverture philosophique
Collection dirigée par Dominique Chateau,
Agnès Lontrade et Bruno Péquignot

Une collection d'ouvrages qui se propose d'accueillir des travaux originaux sans exclusive d'écoles ou de thématiques.

Il s'agit de favoriser la confrontation de recherches et des réflexions qu'elles soient le fait de philosophes "professionnels" ou non. On n'y confondra donc pas la philosophie avec une discipline académique ; elle est réputée être le fait de tous ceux qu'habite la passion de penser, qu'ils soient professeurs de philosophie, spécialistes des sciences humaines, sociales ou naturelles, ou... polisseurs de verres de lunettes astronomiques.

Dernières parutions

Emmanuel TOURPE, *L'Audace théosophique de Baader. Premiers pas dans la philosophie religieuse de Franz von Baader (1765-1841)*, 2009.

Paul DUBOUCHET, *Droit et philosophie. Une critique des sciences humaines*, 2009.

Vangélis ATHANASSOPOULOS, *La publicité dans l'art contemporain I : Esthétique et postmodernisme*, 2009.

Vangélis ATHANASSOPOULOS, *La publicité dans l'art contemporain II : Spécularité et économie politique du regard*, 2009.

Philippe MENGUE, *Utopies et devenirs deleuziens*, 2009 .

Claver BOUNDJA, *Penser la paix avec Emmanuel Lévinas. Histoire et eschatologie*, 2009.

Claver BOUNDJA, *Philosophie de l'événement. Recherches sur Emmanuel Lévinas et la phénoménologie*, 2009.

Denis GRISON, *Vers une philosophie de la précaution*, 2009.

Cécile VOISSET-VEYSSEYRE, *Les amazones font la guerre*, 2009.

Patrick Gérard DEBONNE, *Max Stirner, pédagogue*, 2009.

Liliane LAZAR, *L'empreinte Beauvoir*, 2009.

David-Le-Duc TIAHA, *Paul Ricœur et le paradoxe de la chair*, 2009.

Michel FATTAL, *Le langage chez Platon*, 2009.

Odette BARBERO, *Descartes, le pari de l'expérience. Cogito, liberté, union de l'âme et du corps*, 2009.

Marcello Vitali Rosati

Corps et virtuel

Itinéraires à partir de Merleau-Ponty

L'Harmattan

© L'Harmattan, 2009
5-7, rue de l'École polytechnique, 75005 Paris

<http://www.librairieharmattan.com>
diffusion.harmattan@wanadoo.fr
harmattan1@wanadoo.fr

ISBN : 978-2-296-10388-7
EAN : 9782296103887

à Franca, Piero, Camilla et Marcello
pour les mots qu'ils m'ont dits
et pour les mots qu'ils n'ont pas pu me dire

Introduction

C'est l'urgence d'une resémantisation du concept de 'corps' à l'époque de la crise du sujet qui a suscité la réflexion qui est au centre de cet ouvrage. En effet, suite aux travaux de la philosophie du vingtième siècle, ceux de Husserl, de Heidegger comme ceux des philosophes français qui ont commencé leurs parcours théoriques à partir de la pensée des pères de la phénoménologie – en particulier Levinas et Merleau-Ponty –, il n'est plus possible de différer la question du corps si celui-ci ne correspond plus à la *res extensa* d'un sujet, d'un 'moi'.

Dans ce panorama philosophique, Merleau-Ponty est celui qui a pris en considération cette question de la façon la plus rigoureuse, en acceptant, dès le départ, l'impossibilité de séparer la notion de corps de celle, imprécise et désormais inutilisable, de l'esprit'. Pour atteindre ce but, il est indispensable d'abandonner aussi l'idée d'une objectualité du corps. Toutefois, notre concept de corporéité est lié à la notion d'objet au point d'en devenir un succédané.

Penser le corps d'une façon nouvelle signifie donc chercher des structures logico-théoriques qui rendent possible le dépassement de l'opposition moderne entre sujet et objet ainsi que de toutes les autres polarités conceptuelles qui en dérivent, en particulier celles entre réfléchi et irréfléchi, entre idéal et réel. Ainsi, au premier terme présent dans mon titre s'en ajoute un autre qui justifie sa composition. La réflexion sur le concept de 'virtuel' par rapport à celui de 'corps' s'avère doublement nécessaire.

En premier lieu, la catégorie de 'virtuel' semble jouer un rôle fondamental au niveau de l'entrelacs des oppositions lesquelles

caractérisent la philosophie moderne : le virtuel n'est ni idéal ni réel, il n'est ni réfléchi ni irréfléchi. Il apparaît plutôt comme un moyen pour éviter de tomber dans la répétition du dualisme du sujet et de l'objet et pour repenser leur rapport. Le virtuel est donc, avant tout, une modalité de l'être qui n'a jamais été bien analysée et qui semble prometteuse de nouvelles solutions aux problèmes qu'une réflexion radicale sur le corps impose.

Mais en second lieu, et de manière plus immédiate, un lien unit mes deux termes : le virtuel, pensé dans son sens le plus quotidien, à savoir en rapport avec les nouveaux médias et les nouvelles technologies, met en crise l'idée cartésienne de corps comme chose placée dans l'enceinte d'un espace défini avec des abscisses et des ordonnées. Le virtuel implique, en premier, une déterritorialisation, et, si le corps semble être caractérisé avant tout par le territoire qu'il occupe, le virtuel fait sauter le fondement même de la possibilité de penser le corps.

Ma recherche relève alors d'un triple enjeu sur lequel repose l'ensemble de mon travail : redéfinir le concept de corps, approfondir la notion de virtuel et rendre compte du rapport entre les deux termes. Voilà le geste philosophique qui sera tenté dans cet ouvrage.

Mais le commencement de la philosophie pose toujours un problème : la relation avec ce qu'il y a 'avant'. Selon l'adage aristotélicien la philosophie naîtrait de la merveille : l'irruption de quelque chose de nouveau et d'inattendu romprait le flux normal de la vie ; d'où un nouveau commencement. La possibilité de commencer serait issue de la rupture avec tout 'avant' : une fois que l'on est libéré de tout ce qu'il y avait avant, on pourrait, enfin, commencer.

Et pourtant on n'a jamais affaire à ce type de commencement. La rupture opérée par la merveille se révèle plutôt agir comme un pont avec cet avant, un lien tellement fort qu'il empêche de laisser cet avant derrière soi et qui oblige à ne jamais vraiment commencer. Le commencement est toujours une référence à autre chose. La nouveauté ne dérive donc pas d'une *creatio ex nihilo*, mais plutôt d'une fausse référence, d'une référence qui manque son objet.

Cet ouvrage qui se veut théorique, se fonde donc, comme toute théorie sur un avant. Un de ces 'avant' est Merleau-Ponty qui à son tour s'est trouvé dans le même rapport avec un autre avant quand il a dû commencer son discours philosophique. Toute proposition théorique se fonde sur un avant d'interprétation historico-philosophique qui conditionne et garantit la structure spéculative qui en dérive.

C'est donc à partir de l'analyse de la pensée merleau-pontienne que ma réflexion s'est développée : j'ai lu l'œuvre de Merleau-Ponty en y cherchant une définition du corps, une définition du virtuel et un éclaircissement sur le rapport entre ces deux catégories. Mais si la contribution du philosophe français à la redéfinition de l'idée de corps est reconnue universellement, presque personne n'a cerné dans sa production l'idée de virtuel.

À partir de ses premières œuvres – comme *La structure du comportement*, mais surtout *La phénoménologie de la perception* – Merleau-Ponty a essayé de résoudre l'aporie d'un corps en tant qu'il n'est plus la propriété d'un sujet dépassant ainsi la polarité catégorielle du sujet et de l'objet. L'effort principal du philosophe français consiste en l'utilisation de la notion de corps afin de dépasser ces oppositions qui, selon sa propre lecture de l'histoire de la philosophie, avaient depuis toujours caractérisé la pensée occidentale et, en particulier, l'avaient étouffée à partir de l'âge moderne.

En ce sens, le travail de Merleau-Ponty sur le concept de corps correspond parfaitement à ma question théorique. Mais il y a, dans le parcours philosophique de Merleau-Ponty, quelque chose qui va au-delà de la simple réflexion phénoménologique sur le corps. Dans ses dernières œuvres – comme *L'œil et l'esprit* ou *Le visible et l'invisible* – le philosophe abandonne sa position phénoménologique et part à la recherche d'une ontologie de la chair. C'est à ce niveau que s'ouvre l'espace pour une structure semblable à celle du virtuel, structure que Merleau-Ponty n'a jamais explicitée mais qui reste néanmoins latente dans son œuvre. Telle est bien la tension qui caractérise le rapport entre visible et invisible : c'est la structure de cette tension qui peut être, à mon avis, utilisée, pour définir la catégorie de virtuel.

J'ai donc cherché à construire la définition que je cherchais, à partir du non-dit de Merleau-Ponty, en essayant d'aller au-delà de sa pensée, de pénétrer dans cet espace que l'inachèvement de son œuvre laisse ouvert. Je me suis, d'ailleurs, engagé à ne pas trahir sa pensée, mais à profiter de son ombre, comme il l'avait fait avec l'œuvre de Husserl, de laquelle il déclarait la nécessité de penser l'impensé.

Mais qu'est-ce que cela veut dire de « penser l'impensé » ? De quelle façon cette pensée passe de l'interprétation à la théorie sans verser dans la trahison ? La réponse à cette question a été essentielle pour la structuration méthodologique de ma recherche. La théorie est interstitielle ; voilà l'assomption méthodologique fondamentale de mon travail. Elle se place dans un non-lieu entre un 'avant' et un 'après'. Seulement en regardant fixement cet avant et cet après, l'auteur, le philosophe, peut avoir le courage de commencer, ou mieux de recommencer, à faire de la théorie.

La trahison a lieu si l'on adopte une position de survol par rapport à l'« avant » que l'on a choisi de regarder : on finit alors par laisser coïncider la philosophie avec son histoire. Mais l'histoire est, comme le disait Levinas, un jugement posthume, et en ce sens, c'est ce que tout bon philosophe doit à tout prix éviter.

J'ai donc essayé de ne pas donner de jugement, de ne pas me placer dans un au-delà hypothétique, de ne pas assumer le point de vue de l'œil du prédateur qui voit tout pour se l'approprier : j'ai voulu me placer dans un interstice qui ne détermine pas le système sans causer pour autant une errance infinie.

La théorie se place donc dans un espace bien déterminé : elle ne peut ni survoler, ni regarder avec l'œil du médecin. Son espace se situe entre le dit des autres théories, son devoir est de 'dire-entre' ce qui a déjà été dit. Merleau-Ponty n'a pas été, donc, pour moi un objet. Il a été la trame qui était avant, le dire hypostasié en dit qu'il fallait redire, mais d'un autre lieu, ou mieux, du non-lieu interstitiel de l'écrire.

À partir de ces repères théoriques mon travail s'est développé en cinq parties. La première, intitulée *Le chiasme*, présente un état des lieux quand au nœud problématique de la re-

cherche de Merleau-Ponty. Autrement dit, j'ai essayé de reconstruire, brièvement, quel avait été le but théorique du philosophe français dans le développement de son itinéraire philosophique. J'ai voulu poser ainsi ce qui me sert d'avant. On peut affirmer, comme Merleau-Ponty le fait lui-même, que ce qui l'intéressait le plus a été la recherche d'un entre-deux capable de renouer idéalisme et réalisme. Le pivot qu'il utilise pour atteindre ce but est le concept de corps duquel dérivera, dans la suite de sa réflexion, celui de chair : dans la chair, sujet et objet s'entrelacent en un chiasme.

Avec l'idée de chair, on arrive à un point limite de la philosophie merleau-pontienne : cette idée est notamment développée dans *Le visible et l'invisible* et elle est le centre de la tentative de Merleau-Ponty de structurer une nouvelle ontologie. Cependant, la mort de l'auteur laissera inachevée cette entreprise. Ce que tout bon lecteur doit donc faire, c'est chercher les intuitions embryonnaires que l'on peut retrouver dans la dernière œuvre du philosophe, et puis tenter de voir ce qu'il devrait y avoir ensuite : voilà l'impensé véritable.

La chair s'identifie avec l'être : dans la chair tout s'entrelace dans une « massive adhésion à l'être ». De là, la tentative merleau-pontienne de construire une « ontologie du dedans », une « intra-ontologie » qui ne présuppose pas un point de vue extérieur qui serait le fondement de l'opposition entre sujet et objet. À ce niveau il faut abandonner une approche interprétative de Merleau-Ponty pour essayer de comprendre comment ces idées doivent être développées.

Dans la deuxième partie – intitulée *L'Être* – j'essaie donc d'analyser les implications de l'intra-ontologie et de sortir des impasses qu'elle provoque : l'unité de l'être dans la chair – jamais mise en doute par Merleau-Ponty – risque d'empêcher la pensée de la différence et de la multiplicité. Pour mieux comprendre cette problématique et pour aller au-delà des apories du *Visible et l'invisible* j'ai utilisé l'œuvre d'Alain Badiou et sa pensée d'un être multiple. Mon but a été de transformer l'intra-ontologie de Merleau-Ponty en une « métaontologie » qui puisse tenir compte de la multiplicité de l'Être.

À ce stade, le problème du corps se posait à nouveau : il fallait s'interroger sur ce qu'était le corps en fonction des résultats atteints au niveau ontologique. Il fallait s'interroger sur ce qu'était un corps qui ne peut plus être lié à un principe d'identité stable, puisque l'identité même s'est fragmentée dans la multiplicité de l'être ; un corps qui devient, donc, une fonction dynamique, qui met en relation le monde et le langage.

Dans la troisième partie de mon travail, *Le corps*, j'ai essayé d'utiliser la définition merleau-pontienne de corps dans un contexte métaontologique. Mon effort se base sur l'idée suivante : on peut arriver à ne pas faire coïncider le corps avec le pivot de l'opposition sujet-objet si, et seulement si, on se situe dans une fragmentation de l'être.

Voilà que le terme 'virtuel' se représente. D'une part, en effet, le chiasme dont le corps est le signe le plus évident doit être lu à partir d'une nouvelle modalité d'être : celle du virtuel. D'autre part, le corps pose la question, comme je l'ai déjà dit, de repenser l'espace après la déterritorialisation déterminée par les nouvelles technologies. Dans la quatrième partie j'ai donc reconstruit une histoire du terme virtuel pour arriver à établir une nouvelle définition de ce concept capable de rendre compte des problèmes que j'ai nommés.

Cet ouvrage se conclut avec une proposition d'éthique qui dérive des assumptions théoriques précédentes et surtout de l'idée de corps comme elle a été redéfinie. Dans la dernière partie, en fait, – intitulée *Pour une éthique métaontologique* – j'ai essayé de réfléchir sur l'action du corps. L'action semble être, en effet, déterminée par la structure du virtuel : le lien entre un corps et son action doit être pensé en tant que virtualité.

Ma recherche reste, de toute façon, ouverte : la résolution d'un problème impose la naissance d'un problème plus profond et qui devient très urgent pour celui qui s'en aperçoit.

Je tiens à remercier M. Adriano Fabris et M. Denis Guénoun pour la passion, l'amitié et la compétence avec lesquelles ils ont dirigé la thèse dont cet ouvrage est issu. Je remercie par ailleurs Moiedph qui s'est gentiment occupée de la révision du français.

And thanks to Glorio, for keeping that damn Tana away from me.

Sigles des œuvres de Merleau-Ponty

SC	<i>La structure du comportement</i>
PP	<i>Phénoménologie de la perception</i>
SNS	<i>Sens et non-sens</i>
PPE	<i>Psychologie et pédagogie de l'enfant</i>
S	<i>Signes</i>
VI	<i>Le visible et l'invisible, suivi de notes de travail</i>
OE	<i>L'œil et l'esprit</i>
P	<i>Parcours</i>
P2	<i>Parcours 2</i>

Le chiasme

Les oppositions

Idéalisme et réalisme

L'histoire de la philosophie peut être interprétée comme une série de manifestations de pensée réaliste qui s'oppose à une série de manifestations de pensée idéaliste. C'est à partir de ce schéma bipolaire que démarrera une grande partie de la réflexion du XX^e siècle dont la question fondamentale sera : « comment sortir de l'idéalisme sans retomber dans la naïveté du réalisme ? »¹

Cette question peut être considérée comme le fil rouge de l'œuvre de Merleau-Ponty, comme de bien d'autres « philosophes de sa génération ». Or, à une vision polaire de l'histoire de la philosophie correspond, évidemment, un développement dichotomique de l'entière philosophie de ce penseur français. Les structures qui sont à la base de sa spéculation sont forcément des oppositions² et c'est à la fusion de ces oppositions, à la résolution des contradictions qui en dérivent, que Merleau-Ponty a dédié la plus grande partie de son travail. On aurait donc affaire à deux 'attitudes philosophiques' : d'une part un idéalisme qui se fonde sur la conviction de posséder le monde intellectuellement, de l'autre un réalisme fondé sur l'idée qu'on puisse atteindre le fait pur, sans en changer intellectuellement la

¹P 66.

²Le système d'interprétation du monde à travers des oppositions existe depuis toujours et dans différentes civilisations. Pour une analyse de cette thématique voir G. E. R. Lloyd, *Polarity and analogy : two types of argumentation in early greek thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1966.

nature. Ces deux attitudes s'expriment ensuite dans plusieurs courants philosophiques que Merleau-Ponty analyse et prend en compte dans ses œuvres. Pour ce qui concerne l'attitude idéaliste, l'adversaire principal pour Merleau-Ponty est l'intellectualisme d'origine kantienne, tel celui de Léon Brunschvicg, et pour l'attitude réaliste la position scientifique, ou pour mieux dire scientiste.

Mais essayons d'ébaucher une définition de ces deux approches. L'intellectualisme « fait de toute nature une unité objective constituée devant la conscience », le scientisme « situe la conscience dans la nature et pense leur rapport sur un mode causal »¹. La philosophie intellectualiste postule donc une scission fondamentale entre la conscience et le monde : l'assomption de base est que l'on ne peut parler du monde que du point de vue de la conscience constituante, ce qui implique une rupture originaire entre sujet et objet et qui fait parfois disparaître l'objet qui devient simplement une projection du sujet.

Le scientisme, en revanche, présupposant d'être universel et absolu, prétend que son discours ne dépend d'aucun point de vue mais qu'il est totalement objectif : ce qui signifie que sujet et objet, conscience et nature ne peuvent être considérés que sur le même plan, vus d'une troisième perspective, externe qui tend, par ailleurs à se nier elle-même, ou du moins à s'oublier.

De ces constats découle la critique de Merleau-Ponty ; la plus dure s'adresse, bien sûr, au réalisme. En rassemblant sous le titre de réalisme la position scientiste, et empiriste en général, le philosophe français accuse cette attitude de naïveté : l'erreur commise par le réalisme est tellement grossière que cette attitude ne peut même pas être considérée comme proprement philosophique. Le réaliste se méprend sur la question qui caractérise plus profondément l'approche philosophique : il ne s'agit pas, en effet, de s'interroger sur ce qu'est le monde, mais plutôt de comment nous le connaissons. Le réalisme ne prend pas en compte la situation, la localisation, de son interprétation du

¹R. Barbaras, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Millon, Grenoble 2001, p. 21.

monde, le fait que l'interprète assume une place dans le monde qu'il regarde : le réalisme se méprend donc sur son objet et n'a finalement affaire qu'à une création qui lui est propre. C'est une pensée, donc qui « se meut dans le monde et le présuppose plutôt qu'elle ne le prend pour thème »¹.

Évidemment la critique merleau-pontienne de l'idéalisme est bien moins dure². Il s'agit en effet d'une approche beaucoup plus consciente et philosophique puisqu'elle se base sur l'idée que la conscience en tant que sujet de la pensée ne peut pas être simplement considérée comme un objet inerte. Ce que Merleau-Ponty ne peut pas accepter de l'attitude idéaliste est qu'elle rend impossible le fait de penser le vécu, à cause de sa tendance à le réduire à un produit de la conscience constituante.

L'opposition historico-philosophique entre réalisme et idéalisme est entourée par une série d'autres oppositions théoriques : notamment celle entre réflexion et irréfléchi et celle entre sujet et objet. Merleau-Ponty aura affaire tout le long de son travail à ces oppositions ; la faute principale de la philosophie serait, selon le penseur français, de ne pas avoir su aller au-delà de ces oppositions, de n'avoir jamais su penser l'empiètement d'un opposé sur l'autre, empiètement qui sera, en revanche, une des structures fondamentales de sa spéculation.

J'essaierai dans ce chapitre d'analyser brièvement certaines de ces oppositions pour essayer de comprendre de quels présupposés dérive la proposition théorique merleau-pontienne.

Réflexion et irréfléchi

On peut considérer l'opposition entre réflexion et irréfléchi comme étant théoriquement fondatrice par rapport aux autres. De la tension entre ces deux termes découle le jeu entre médiété et immédiété sur lequel se base entièrement la pro-

¹VI 47.

²Barbaras (*op. cit.*, p. 33), par exemple, affirme que la PP risque de retomber dans l'intellectualisme qu'elle critique, à cause de l'assomption d'une idée forte de conscience.

blématique du rapport de l'homme au monde. On pourrait synthétiser le problème ainsi : s'il est vrai que la philosophie est par définition réflexion, médiation, et que penser un immédiat irréflechi impliquerait aller vers la fin de la philosophie, il est tout de même vrai que l'expérience pure, celle qui dérive de l'existence perçue, ne peut pas se réduire à une existence idéale.

Cette antinomie engendre une incertitude dans l'analyse que Merleau-Ponty développe dans la *Phénoménologie de la perception* : le balancement entre le domaine de la réflexion et celui de l'irréflechi porte De Wachlens à définir celle de Merleau-Ponty comme une « philosophie de l'ambiguïté »¹. L'objectif théorique principal de Merleau-Ponty est, en effet, de saisir l'expérience pure avant qu'une réflexion quelle qu'elle soit la distorde ou la change ; mais, d'une part, pour atteindre l'immédiat du vécu, on risque de nier la philosophie qui se présente forcément comme médiateté. D'autre part, en faisant philosophie, on risque de rendre impossible d'atteindre l'immédiat du vécu, justement parce qu'on le recherche à l'aide de la réflexion².

Une notion avec laquelle Merleau-Ponty essaie de résoudre cette antinomie, au moins dans la *Phénoménologie de la perception*, est celle de « cogito tacite ». Comme il l'explique dans une note du *Visible et l'invisible*, la réflexion ainsi qu'on l'entend traditionnellement implique un degré précédent : elle « présuppose un contact pré-réflexif de soi avec soi ou un cogito tacite »³. Ce cogito tacite serait donc une réflexion pré-réflexive, ou en d'autres mots, un revenir à soi sans en avoir conscience ; il serait, encore, un contact originaire avec le monde qui n'est pas irréflechi sans pour autant être réellement réfléchi, sans avoir, donc, la caractéristique de la réflexion qui nous fait perdre l'« il

¹A. De Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*, Publications universitaires de Louvain, Louvain 1967.

²Le premier risque est celui qu'on reprochait à Merleau-Ponty à la Société Française de Philosophie, lors de la présentation de la PP. Cf. Rossella Prezzo, *Introduzione à Merleau-Ponty, Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*, Medusa, Milano 2004, p. 5-14.

³VI, 224.

y a du monde ». Mais, ce cogito tacite, est-il possible ? C'est la question depuis laquelle démarre le parcours d'éloignement de la *Phénoménologie de la perception* qui caractérise *Le visible et l'invisible*. Merleau-Ponty poursuit :

Ce que j'appelle cogito tacite est impossible. Pour avoir l'idée de « penser » (dans le sens de la « pensée de voir et de sentir »), pour faire la « réduction », pour revenir à l'immanence et à la conscience de... il est nécessaire d'avoir des mots¹.

Or, puisque les mots n'ont pas de signification positive, mais seulement une signification différentielle, le cogito tacite fait perdre « le lien de l'immanence transcendantale avec ce jeu de significations »². En d'autres mots, le cogito tacite tombe dans une double impasse : d'une part il donne « une interprétation positiviste de la signification des mots » et de l'autre il projette « dans le préréflexif des résultats de la réflexion »³.

C'est donc Merleau-Ponty lui-même qui arrive à affirmer que la *Phénoménologie de la perception* échoue dans son but principal, parce qu'elle est trop idéaliste ou bien trop réaliste : trop déplacée sur le plan de l'irréfléchi jusqu'à nier la possibilité même de faire philosophie, ou bien sur le plan de la réflexion, jusqu'à rendre impossible la saisie de l'expérience pure⁴.

À la lumière de cette autocritique, se développe l'interprétation du rapport entre réflexion et irréfléchi donnée dans *Le visible et l'invisible* dont le premier chapitre s'intitule justement « Réflexion et interrogation ». Merleau-Ponty expose initialement la thèse selon laquelle on ne peut pas rester au niveau de la naïveté perceptive : si l'on veut faire philosophie, il est nécessaire de se détacher de l'immédiat du vécu et de réfléchir. Cette exigence naît du fait que la foi perceptive en elle-même, au niveau de l'irréfléchi, ne permet pas de dépasser l'antinomie

¹ *Ibid.*

² P. Dupont, *Du cogito tacite au cogito vertical*, dans « Chiasmi international » n. 2, 2000, p. 281-300.

³ *Ibid.*

⁴ Sur ce sujet cf. E. Lisciani Petrini, *La passione del mondo. Saggio su Merleau-Ponty*, ESI, Napoli 2002, p. 68.

dérivant de l'opposition entre unité et multiplicité : à savoir on ne peut pas concilier l'unité de sa propre perception d'un objet avec la multiplicité des perceptions du même objet propre à autrui. En d'autres mots, on n'arrive pas à justifier le rapport entre perception et chose perçue. La réflexion résout le problème en ramenant tout sur un même plan : celui de la « pensée de ». Le passage à l'idéalité, opéré par la réflexion, résout l'antinomie parce que « le monde est numériquement un avec mon cogitatum et avec celui des autres en tant qu'idéal (identité idéale, en deçà du plusieurs et de l'un) »¹.

C'est à partir de ce constat que les critiques de Merleau-Ponty envers le concept de réflexion se déploient. Elles sont fondamentalement au nombre de trois. En premier lieu : la réflexion doit toujours présupposer un irréfléchi qui la précède et dont elle devient réflexion ; ceci implique une *petitio principii* : la réflexion présuppose le contact avec le monde qu'elle veut expliquer. C'est le problème du commencement de la réflexion : on peut en déduire que la réflexion est toujours en retard sur elle-même.

En deuxième lieu, et toujours en relation au problème du commencement : la réflexion comporte une certaine clôture envers l'altérité, puisque tout est ramené à la réflexion elle-même. Merleau-Ponty dit :

la relation d'une pensée à son objet, du *cogito* au *cogitatum*, ne contient ni le tout ni même l'essentiel de notre commerce avec le monde et nous devons la replacer dans une relation plus sourde avec le monde, dans une initiation au monde sur laquelle elle repose et qui est toujours déjà faite quand le retour réflexif intervient. Cette relation-là – que nous appellerons l'ouverture au monde – nous la manquerons dans le moment où l'effort réflexif essaie de la capter².

Si l'on interprète donc la réflexion dans son sens classique, elle est une sortie de soi et un retour les mains vides, puisque l'action même de ramener à soi va impliquer l'impossibilité

¹VI 51.

²VI 57.

du nouveau. Pour comprendre un processus de découverte du monde il faudra donc admettre que le nouveau échappe à la réflexion.

En troisième lieu, et c'est le point fondamental de toute la critique merleau-pontienne au concept de réflexion : réduire tout immédiat à une médiété – ou, pour ne parler que du cas qui intéresse Merleau-Ponty, toute perception à la pensée de percevoir – implique « renoncer à comprendre le monde effectif et passer à un type de certitude qui ne nous rendra jamais le « il y a » du monde »¹. On est donc devant une opposition : d'une part une philosophie réflexive « rend compte de l'être et de la vérité, mais qui ne tient pas compte du monde » en le perdant dans le retour à soi et en le substituant avec l'être pensé ; de l'autre « une philosophie qui tient compte du monde, mais nous déracine de l'être et de la vérité »². Cette antinomie dérive, selon Merleau-Ponty, de l'impossibilité de penser séparément réflexion et irréfléchi. C'est justement cette scission artificielle qui engendre ces oppositions inconciliables dont la philosophie a été victime tout au long de son histoire.

La notion que Merleau-Ponty utilise pour expliquer l'intrigue de ces deux pôles apparemment contradictoires est celle de « corps de l'esprit ». L'expression est reprise de Paul Valéry – quoique le sens en soit profondément modifié – et indique le continu et dynamique renvoi réciproque entre réflexion et irréfléchi. S'il est en effet vrai qu'il n'y a pas de réflexion sans un irréfléchi qui en soit l'objet, il est tout de même aussi vrai que l'on ne peut penser l'irréfléchi que de façon réfléchi. Ces deux pôles perdent donc, dans la notion de corps de l'esprit, leur caractère contradictoire, pour devenir une unité indissociable. Il s'agit, affirme Merleau-Ponty, de penser la « passivité de notre activité »³.

¹VI 57-58.

²VI 67.

³VI 274.

Sujet et objet

L'opposition entre réflexion et irréfléchi que l'on vient de citer est liée à une autre opposition à laquelle Merleau-Ponty a dédié une grande partie de son travail : celle entre sujet et objet. L'analyse merleau-pontienne commence à partir de la scission entre âme et corps telle qu'elle est présentée dans la pensée de Descartes¹. La question que Descartes pose clairement est celle concernant le rapport entre le moi et le monde ; pour résoudre ce problème le philosophe fait une nette distinction entre ce qui est objet et ce qui est sujet. Dans la *Phénoménologie de la Perception* Merleau-Ponty affirme, en parlant de cette distinction cartésienne :

L'objet est objet de part en part et la conscience conscience de part en part. Il y a deux sens et deux sens seulement du mot exister : on existe comme chose ou on existe comme conscience².

Cela implique que, existant en premier lieu en tant que chose, le corps ne peut pas exister en tant que conscience. C'est sur cette idée que Merleau-Ponty base sa critique contre ce genre d'opposition. Ce qui s'avère inacceptable dans la proposition cartésienne est le fait que le corps dans lequel pour ainsi dire la conscience réside, le « corps propre », est un objet comme tous les autres. Le corps humain ne se laisse pas penser comme un objet, et c'est l'expérience vécue elle-même qui le démontre. La clé de l'interaction du corps et de la pensée est la perception : le corps est modifié par la pensée et il la modifie en même temps ; voilà pourquoi on ne peut pas saisir le corps avec un acte de la conscience. C'est la conscience même qui est impliquée dans la transformation corporelle.

Une fois ce premier constat effectué, la critique s'étend, presque sans avoir besoin d'apporter d'autres argumentations :

¹Pour une analyse de la lecture merleau-pontienne de Descartes, cf. R. Barbaras, *op. cit.*, *La diplopie de l'ontologie cartésienne*, p. 103-108 et E. Lisciani Petrinì, *op. cit.*, *Merleau-Ponty lettore di Cartesio e Husserl*, p. 49-94.

²PP 231.

en effet, ce que je dis de mon corps je dois forcément l'affirmer du corps des autres et donc, Merleau-Ponty poursuit « ce n'est pas simplement un objet entre tous qui résiste à la réflexion et demeure pour ainsi dire collé au sujet. L'obscurité gagne le monde perçu tout entier. »¹

L'essai de dépasser l'opposition sujet-objet pousse Merleau-Ponty à mettre en discussion la perspective phénoménologique de laquelle ses recherches étaient parties : dans les années qui suivent la *Phénoménologie de la perception*, il se rend en effet compte que son approche n'est pas assez décisive. Quoique le dépassement de l'opposition sujet-objet en fut l'objectif primaire, affirme Merleau-Ponty « les problèmes posés dans la Ph. P sont insolubles parce que je pars de la distinction "conscience" - "objet" »². Telle distinction, continue le philosophe, ne permet même pas d'expliquer la différence entre une lésion cérébrale et le trouble de la relation avec le monde. À partir de ce constat Merleau-Ponty abandonne progressivement la phénoménologie : la perspective phénoménologique est trop liée à l'opposition conscience-monde, et on ne pourra la dépasser que du point de vue ontologique.

La solution de ce problème sera trouvée dans une notion dans laquelle les oppositions fusionnent complètement : la notion de chair. La chair est la base de la possibilité de penser l'être en tant que chiasme : elle est finalement l'être lui-même, un être dont dérive une nouvelle ontologie qui s'échappe soit des problèmes de l'ontologie traditionnelle soit des impasses dans lesquelles semblait tomber la phénoménologie. Merleau-Ponty accusait, en effet, l'ontologie de considérer l'être comme un objet devant nous, un « être horizontal » inerte sur le lit d'un médecin qui l'observe. Voilà ce qui explique l'introduction du concept de chiasme, qui sert justement à éviter l'écueil qui est la « pensée de survol » de celui qui croit pouvoir regarder les choses de l'extérieur, avec le détachement de celui qui est ailleurs et qui n'est pas impliqué dans ce qu'il observe. Le phi-

¹PP 232.

²VI 253.