

Être Et Chair Chez Merleau-Ponty

Being and flesh in Merleau-Ponty's work

Emmanuel de Saint Aubert

Centre National de la Recherche Scientifique

École Normale Supérieure, Archives Husserl de Paris, France

Resume

D'après ses propres termes, Merleau-Ponty appelle de ses vœux une « philosophie de la chair » et une « nouvelle ontologie ». Il ne s'agit pas là de projets différents, mais bien d'un seul et même geste. Ce qui ne signifie pas pour autant que les deux expressions se recouvrent parfaitement, encore moins que la chair et l'être forment un seul et même concept. L'objet de cet article est justement d'éclairer chez Merleau-Ponty les sens et enjeux de la chair, de l'être, ainsi que leurs rapports. Avant de rappeler la genèse critique de sa conception de la chair, il faut revenir au terme lui-même et à ses significations dans la langue française, puis dissiper certains contresens encore courants sur le sens merleau-pontien de la chair. Autant de préalables nécessaires avant d'interroger le statut de l'ontologie chez Merleau-Ponty, l'originalité de sa conception de l'être, puis d'aborder quelques traits saillants des relations que le philosophe esquisse entre être et chair.

Mots-clés: Merleau-Ponty; chair; être; perception; ontologie.

Abstract

In his own words, Merleau-Ponty is calling for a "philosophy of the flesh" and a "new ontology". These are not different projects, but are part of the same gesture. This does not mean, however, that the two expressions overlap perfectly, and still less that flesh and being form a single concept. The aim of this article is precisely to shed light on the meanings and stakes of the flesh, of being, and of their relationship, as Merleau-Ponty presents these concepts. Before reviewing the critical genesis of his conception of the flesh, it is necessary to return to the term itself and its meanings in the French language, and then to dispel certain misunderstandings still common regarding the meaning of the flesh in Merleau-Ponty's philosophy. These are all necessary preconditions to any interrogation of the status of ontology in Merleau-Ponty's work and the originality of his conception of being, and then of addressing some of the salient features of the relationship the philosopher sketches between being and flesh.

Keyword: Merleau-Ponty; flesh; being; perception; ontology.

Informações do artigo

Submetido em 31/07/2023

Aprovado em 14/08/2023

Publicado em 27/09/2023.



<https://doi.org/10.25247/P1982-999X.2023.v23n3.p05-35>



Esta obra está licenciada sob uma licença
Creative Commons CC BY 4.0

Como ser citado (modelo ABNT)

SAINT AUBERT, Emmanuel de. Être et chair chez Merleau-Ponty. *Ágora Filosófica*, Recife, v. 23, n. 3, p. 05-35, set./dez. 2023.

1 INTRODUCTION

D'après ses propres termes, Merleau-Ponty appelle de ses vœux une « philosophie de la chair » et une « nouvelle ontologie ». Il ne s'agit pas là de projets différents, mais bien d'un seul et même geste. Ce qui ne signifie pas pour autant que les deux expressions se recouvrent parfaitement, encore moins que la chair et l'être forment un seul et même concept.

Éclairer chez Merleau-Ponty les sens et enjeux de la chair, de l'être, ainsi que leurs rapports, dépasse évidemment de loin le cadre d'un article. Je m'y suis employé au fil de cinq ouvrages, plus directement dans les deux derniers, diptyque justement intitulé *Être et chair* (SA, 2004, 2005, 2006, 2013, 2021). Mais sans prétendre épuiser un tel sujet, peu ou prou à la taille même de l'entreprise de Merleau-Ponty – d'autant que celle-ci, brutalement interrompue, est restée inachevée, en partie programmatique, et qu'elle fut jusqu'au bout portée par une pensée vivante, en recherche, travaillée par des fluctuations sinon par quelques hésitations ¹.

Avant de rappeler la genèse critique du concept de chair chez Merleau-Ponty, il est bon de revenir au terme lui-même et à ses significations dans la langue française, riches d'un long héritage ancré dans l'imaginaire et la culture. Mais aussi de pointer certains malentendus ou contresens encore courants sur le sens merleau-pontien de la chair. Autant de préalables nécessaires avant d'interroger le statut de l'ontologie chez Merleau-Ponty, l'originalité de sa conception de l'être, puis d'aborder quelques traits saillants des relations que le philosophe esquisse entre être et chair ².

1. Après la mort de Merleau-Ponty, quelques éditions posthumes préparées par Claude Lefort laissèrent de côté plus de 4000 feuillets inédits longtemps inconnus des chercheurs. Ceux-ci ont dû attendre 30 à 40 ans avant de pouvoir se forger une vision plus intégrale et équilibrée de l'ensemble des écrits du philosophe, apte à saisir la continuité comme les points d'évolution de sa pensée. Il a fallu se libérer de l'habitude d'une lecture partielle, apprendre à ne pas se focaliser sur quelques fragments lus comme porteurs de thèses abouties et auto-suffisantes, être vigilant sur le statut de manuscrits parfois écrits par l'auteur pour lui-même et non pas pour nous – dans une écriture qui tâtonne, opère par essais et variations, par tentatives dont certaines sont finalement abandonnées. Merleau-Ponty est un auteur subtil et difficile, et son écriture si séduisante peut induire une forme de mimétisme qui fait l'économie d'un travail d'interprétation suffisamment scientifique. Lisant Merleau-Ponty, ou plutôt lisant la glose de ses interprètes et leur maniement souvent sauvage et abstrait de ses figures de prédilection, on risque de perdre de vue la rigueur comme la concrétude de son propos, et de n'y trouver qu'une poétique suggestive mais confuse. Il a donc aussi fallu s'affranchir d'une lecture trop empathique, et être pour ainsi dire plus cartésien que merleau-pontien avec Merleau-Ponty. Cette pensée et cette écriture exigent à la fois une exploration transversale et un examen fin et critique pour contextualiser, expliciter, trier et isoler des invariants. Ce qui passe par une grande attention au texte, et un travail serré d'analyse de notion. C'est ce que je m'emploie à faire dans mes livres, et que je n'aurai pas la place de faire ici.

2. Ce texte est issu d'une série de conférences données à l'invitation de Claudia Serban, Clara Gerschel et Edgard Darrobers, Dominique Pradelle, Julien Farges et Laurent Perreau, que je tiens ici à remercier vivement.

2 SOURCES ET GENESE DE LA CHAIR MERLEAU-PONTIENNE

2.1 « Chair »

Merleau-Ponty a un grand souci de la langue, du choix des mots et de la puissance des métaphores, et tire parti de la richesse du français. Philosophe du corps et de la perception, particulièrement attentif au monde sensible, il ne néglige jamais le sens le plus empirique des termes qu'il emploie. Ces deux points se vérifient particulièrement dans son choix de nous parler de la « chair ». Celle-ci, d'après Merleau-Ponty, n'avait jusque là « de nom dans aucune philosophie » (VI, p. 193)³. Mais elle en avait un depuis longtemps dans la langue et la culture dont hérite le philosophe et qu'il continue à faire vivre. Il est important de s'y attarder quelque peu, en ayant en tête que Merleau-Ponty, de son propre aveu, avait pour intention philosophique de penser à nouveaux frais l'union de l'âme et du corps, dans une contestation des dualismes qui le conduit progressivement à développer une philosophie de la chair.

2.1.1 La chair physiologique

Avant d'être une notion analogique, la *chair* est une figure profondément ancrée dans l'imaginaire, à partir d'un sens propre: la chair physiologique. *Élément* de nature organique, composante prédominante dans l'apparence du corps humain ou animal, la chair est dans une situation à la fois vitale et ambiguë, qui inaugure une métaphoricité complexe se déployant jusqu'à ses usages les plus figurés. La chair se différencie de la dureté de l'os, de la fluidité du sang, et ne se réduit pas à la surface de la peau. Ces différenciations peuvent être effectives, sous l'effet de la violence ou dans la chair préparée comme viande à consommer. Mais elles ne sont en général que virtuelles, et contrebalancées par l'étonnant pouvoir de *médiation* exercé par la chair. Car si cet élément se situe ainsi dans l'entre-deux, il est aussi celui qui contribue au lien, en portant et transférant une dynamique ou une affectabilité, du dedans au dehors comme du dehors au dedans. Vectrice de la passivité et de l'activité – de la sensorialité tactile et de la motricité, de la peur ou du désir –, abritant une vascularisation vitale, la chair est, plus généralement, un élément médiateur essentiel de notre *animation*.

3. « Il n'y a pas de nom en philosophie traditionnelle pour désigner cela. » (VI, p. 183).

Cette chair sensible et physiologique entretient des relations paradoxales avec les éléments extérieurs, à commencer avec la chair d'autrui. Car elle est à la fois vulnérable à l'intrusion et ce qui nous en protège; proche tout en restant en partie inaccessible, elle s'expose et se cache, se livre et se retient, dans une épaisseur jouant à la fois sur le registre de la profondeur à explorer, de la substance à dévorer, et sur celui de la limite qui oppose une résistance. Visible et tangible, désirable et manducable, elle l'est d'autant plus qu'elle ne s'offre pas à une tangibilité et une visibilité sans reste, à une possession totale, mais se donne dans la promesse de l'inépuisable. Et c'est bien là ce qui soutient son pouvoir foncièrement érotique ⁴.

2.1.2 Nature et condition humaines

On comprend dès lors que la chair, depuis ce tissu imaginaire ouvert par son acception comme élément du monde sensible, en soit venue à qualifier la nature propre de l'être humain, la profondeur intime de sa personne, mais aussi les paradoxes constitutifs de sa condition. L'ambiguïté de la chair physiologique se retrouve à plein dans nos éternelles interrogations et hésitations sur notre *nature*. L'être humain est-il fait d'un élément matériel (le corps), substantiel et stable, à la fois résistant et pénétrable (comme l'élément terre), et d'un autre, fluide et subtil, mouvant et pénétrant (l'eau et le sang, l'air et le feu, le souffle et l'esprit) ? Ou bien n'est-il pas, précisément comme la chair physiologique, ce qui ne saurait être ainsi différencié sans être peu ou prou dévitalisé, et perdu comme tel ? Cette question taraude de bout en bout l'histoire de la pensée, si bien qu'avant de conquérir récemment un véritable statut philosophique, la notion de chair a depuis longtemps un usage religieux, littéraire, à la fois commun et complexe, qui dessine déjà une anthropologie.

En particulier, il est impossible de rendre compte des sens et usages de la « chair » dans la langue française – notamment dans la culture de Sartre et de Merleau-Ponty – sans aborder son héritage biblique, où les *bâsâr* hébreu et *sarx* grec ouvrent un réseau de sens anticipant les virtualités modernes de cette notion. Loin du *sôma sêma* qui sourd régulièrement dans la pensée grecque (le corps est un tombeau), l'anthropologie biblique ne dissocie pas le corps de son animation: « bâsâr » est la chair comme manifestation concrète de la « néfesh » (âme), qui n'en est pas séparée. « Bâsâr » désigne donc souvent l'être humain tout entier ressaisi dans sa présence corporelle – on dit que l'homme *est* chair, non qu'il *a* une chair. « Bâsâr » fait aussi signe

4. Aux antipodes du registre pornographique, qui manque la chair en l'épuisant (et, partant, en finissant inexorablement par épuiser le désir) : en la réduisant à la surface d'un visible totalisé, déshabillé de ses potentialités médiatrices et expressives, dépouillé des surprises de son animation personnelle.

vers deux aspects de notre condition: la parenté qui nous intègre dans un corps commun (la « chair de ma chair »), et la fragilité de l'être humain aux prises avec une contingence et une adversité intérieures comme extérieures ⁵.

À travers et au-delà de la nature de l'être humain, la chair parle donc de sa *condition*: des liens qui l'inscrivent dans une histoire, et de la vulnérabilité de cet être ainsi situé dans l'espace et le temps, exposé au monde et aux autres. Analogique, la notion de chair se fait aussi dès lors puissamment *dialectique*. Tout en désignant l'unité vitale de notre être et ce qui l'unit aux autres, elle souligne la grande fragilité de ces liens personnels et interpersonnels, traversés de conflits et de contradictions, jusqu'à une possible coupure. L'onirisme de la chair assume à la fois le rêve du lien et le cauchemar de sa rupture, dans une tension qui n'est ni morale, ni anthropologiquement dualiste, mais *existentielle*. Depuis l'imaginaire de son acception matérielle, en passant par le long travail effectué au cœur de langues anciennes éminemment sensibles, s'ouvre ainsi un sens moderne, expressif de la dramatique de la condition humaine, jusqu'à ses dimensions tragiques.

2.1.3 Potentialités philosophiques de la chair

Dans sa possible élaboration *philosophique*, cette notion s'annonce donc particulièrement corrosive, déstabilisant les sages harmonies des rationalismes réalistes comme idéalistes, contestant toute anthropologie centrée sur l'esprit pur, sur une conscience ou une liberté absolue, aspatiale et atemporelle. La notion de chair marque justement nos inscriptions et dépendances matérielles, historiques et sociales: en un mot, notre *incarnation*, et la contingence conséquente de cette situation existentielle, jusqu'à l'inéluctable de la mort. Elle souligne les paradoxes de la condition humaine: un corps animé de désirs autonomes, tout en étant précédé et dépassé, lié et dépendant; un être voué à l'unité et la communion, mais exposé à la violence et la contradiction; un être à la fois handicapé et fort, grevé et enrichi de ce qui lui échappe. Cette dialectique

5. « Sarx », dans le Nouveau Testament, reprend ces significations tout en en accentuant certaines. D'abord, par la radicalité même de l'Incarnation (le Verbe « s'est fait chair ») et du don eucharistique du Christ (« ma chair est vraiment une nourriture »), tels que formulés par Jean. Mais aussi par l'usage presque équivoque que les épîtres pauliniennes font de « sarx », d'un côté en reprenant les divers sens de l'hébreu « bâsâr », de l'autre en développant une opposition entre vie « selon la chair » et vie « selon l'esprit ». Sous l'effet de cette opposition mal comprise (la « chair » ici ne désigne pas le corps, mais l'homme psychique qui se perd en lui-même en se privant de la vie divine), mais aussi d'une littérature grecque tardive d'inspiration platonicienne qui méprise ouvertement les « plaisirs selon la chair » (Philon d'Alexandrie, Plutarque), un usage moral dépréciatif s'est diversement perpétué (courants gnostiques, dérives jansénistes ou puritaines d'une morale chrétienne), et hante encore notre langue : celui d'une chair associée sinon réduite à l'impureté supposée du désir sexuel.

de force et de faiblesse au cœur de la chair s'exprime de la Genèse à Paul et Augustin, de Montaigne à Shakespeare et Pascal, des tragiques grecs à Freud.

La notion de chair accède enfin à un statut philosophique inédit dans un courant de pensée majeur du XX^e siècle: la *phénoménologie*. Non sans lien avec le « *Leib* » allemand de Husserl, mais en assumant davantage toute l'amplitude de l'héritage complexe que je viens de retracer, la « chair » philosophique française connaît ainsi des développements notables chez Sartre, Levinas et Merleau-Ponty. C'est à l'évidence chez ce dernier qu'elle a trouvé son élaboration la plus ambitieuse et la plus positive.

2.2 Contresens et malentendus

Pour Merleau-Ponty, non seulement la chair n'avait jusque là « de nom dans aucune philosophie », mais c'est pour lui une « notion dernière », « pensable par elle-même » (VI, p. 185), que la philosophie ne serait jamais parvenue à penser, comme si elle était nativement prisonnière d'une ignorance active qui renvoie toujours la chair à autre chose qu'elle-même. Y compris chez certains lecteurs de Merleau-Ponty. Avant de pointer trois contresens habituels sur la chair merleau-pontienne, rappelons que « chair », chez le philosophe français, n'est pas une traduction de « *Leib* » chez Husserl. Merleau-Ponty n'emploie pas ces deux termes indifféremment. Dans ses cours sur Husserl comme ailleurs, il traduit rarement « *Leib* », et jamais par « chair »⁶. Merleau-Ponty n'a jamais considéré la chair comme un concept emprunté à autrui. Il ne l'entend ni à partir de Husserl seulement, ni dans un horizon purement husserlien. Sa lecture de Husserl nourrit un parcours personnel qui vient d'ailleurs et suit son propre chemin⁷.

2.2.1 Une chair sans corps?

On a parfois laissé entendre que la chair, chez Merleau-Ponty, n'a plus grand chose à voir avec le corps. La chair serait un concept tardif, ontologique et singulièrement abstrait, lié à l'influence de Heidegger, et marquerait une rupture

6. À l'inverse, sur plus de 500 occurrences de « chair » dans le corpus merleau-pontien, les cours sur Husserl ne totalisent que trois mentions du terme, toutes employées dans l'expression « en chair et en os », traduction convenue de la *Leibhaftigkeit*.

7. Pour une analyse détaillée des rapports entre « *Leib* » et « chair » chez Merleau-Ponty, cf. SA, 2004, pp. 148-158.

dans l'évolution du philosophe: la rupture avec l'anthropologie, et le dépassement conjoint d'un premier Merleau-Ponty (trop) psychologue. C'est là un contresens majeur. Le concept de chair, dans une acception personnelle et centrale, apparaît dès 1949 (*Conférences de Mexico*), est intronisé officiellement dès 1951 (*L'homme et l'adversité*), dans des contextes sans lien avec Heidegger. Ici comme dans l'ensemble de ses écrits, Merleau-Ponty veut penser l'être humain, et choisit pour cela de revenir au corps et à la perception. Revenir au plus corporel de notre être et de notre ouverture au monde, en faisant le pari d'y trouver l'éveil et le déploiement des dimensions les plus subtiles de notre animation. L'être humain, comme il le souligne avec force un an avant sa mort, est d'abord une « autre manière d'être corps » (N, p. 269). C'est cette manière singulière d'être corps, ce style, que la chair désigne avant tout. Si bien que l'ensemble de ce que Merleau-Ponty dit sur le corps, le corps phénoménal, le schéma corporel et l'intercorporéité, depuis ses premiers écrits jusqu'aux derniers, nourrit sa conception de la chair.

De bout en bout, y compris dans ses manuscrits tardifs les plus explicitement ontologiques, Merleau-Ponty est en dialogue avec les sciences humaines⁸. Notamment avec la psychanalyse, la psychologie du développement, la psychologie de la forme, mais aussi la neurologie moderne. Ceci se reflète en particulier dans sa longue élaboration de la notion de *schéma corporel*. Notion majeure pour la conception merleau-pontienne du corps phénoménal, travaillée jusqu'à la mort du philosophe, dans une grande proximité avec la notion de « chair » (par endroits même, une synonymie) dans ses écrits les plus personnels et les plus tardifs. N'oublions pas que la dernière année de cours sur le concept de Nature (1960), où chair et schéma corporel sont omniprésents, fut consacré au corps humain. Sans parler du volume inédit, au même moment, des *Notes sur le corps*, avant tout habité par le dialogue avec la psychanalyse et la question de l'inconscient⁹.

8. Ainsi la dernière séquence de travail d'*Être et Monde*, celle de 1960, est avant tout un long dialogue avec Jean Piaget, dans une moindre mesure avec Wolfgang Metzger. Heidegger en est quasi absent.

9. Sur cette question du rapport entre chair et corps, et plus particulièrement entre chair et schéma corporel, cf. SA, 2013, section A.

2.2.2 L'être?

Deuxième contresens: confondre la chair et l'être. Ce contresens est lié au précédent, dans la supposition que le dernier Merleau-Ponty serait fortement influencé par Heidegger. Ce qui est faux: cela a été suffisamment démontré. Déjà Sartre, Lefort, ou encore Richir nous mettaient fermement en garde à ce sujet. Merleau-Ponty s'est très tôt opposé, non pas tant à Heidegger d'ailleurs (qu'il avait encore très peu lu) qu'aux « heideggériens », notamment à Beaufret. Il tend à percevoir ce courant comme une forme de gnose, idolâtre d'origines grecques mythiques, une philosophie domaniale qui méprise l'expérience, à laquelle il oppose sa propre conception et pratique de la philosophie comme vivant dans une relation essentielle avec les champs non-philosophiques, avec les faits empiriques, avec l'expérience du corps. Ce geste critique atteint son sommet au printemps 1958, en complicité avec l'une des rares lectures que Merleau-Ponty fit de Levinas (cf. SA, 2022).

Après l'été 1958, durant lequel il se met enfin à lire plus sérieusement Heidegger, Merleau-Ponty modère en partie ses critiques. Il se laisse même imprégner par certaines métaphores, certains traits d'écriture, qu'il utilise par endroits pour exprimer sa propre pensée, déjà mûre et différente: ancrée dans une philosophie du corps, de la perception, et une philosophie dialectique. Ceci n'enlève rien à la pertinence d'une analogie entre les tentatives de Heidegger et de Merleau-Ponty, notamment dans la mise en valeur de l'importance capitale de l'ouverture de l'homme à l'être. Mais c'est, de l'un à l'autre, une autre conception de l'homme... et une autre conception de l'être ¹⁰.

L'être, chez Merleau-Ponty, n'est pas tant la chair que ce à quoi notre chair s'ouvre. Notre chair, pour devenir chair et entrer en relation (avec d'autres chairs), a besoin de s'ouvrir à – et de se laisser ouvrir par – l'être. Contrairement à ce que l'on dit souvent, Merleau-Ponty ne fait pas une « ontologie de la chair » – expression maladroite, qu'il n'emploie jamais, et pour cause. Il a pu contribuer à nous induire en erreur par une belle métaphore tardive empruntée à Claude Simon, la « chair du monde ». La chair du monde est en relation avec notre chair

10. Pour une analyse détaillée du rapport effectif de Merleau-Ponty à Heidegger, cf. SA, 2006, notamment chap. III.

mais ne se confond pas avec elle. Et elle est la chair *du* monde sans être pour autant le monde (cf. SA, 2013, chap. IX). L'ontologie de Merleau-Ponty n'est pas un monisme de la chair, mais une dramaturgie à trois termes: notre chair, le monde, et l'être. J'y reviendrai.

2.2.3 Une chair anonyme?

Merleau-Ponty évoque par endroits la « vie anonyme » qui « sous-tend » notre « vie personnelle » (PP, p. 192) : une « adhésion prépersonnelle » au monde « au-dessous de ma vie personnelle » (PP, p. 99), dès la perception, qui fait que le corps phénoménal, la chair et l'existence ont « quelque chose d'anonyme » (PP, p. 275). Oubliant l'intention du philosophe et gommant la dialectique de son propos (pour ne retenir qu'un seul de ses deux volets pourtant indissociables), certains lecteurs ont essentialisé cette direction de pensée en un « anonymat » massif de la chair, et en l'interprétant comme un effacement de la personne. C'est là un nouveau contresens. Merleau-Ponty s'intéresse à l'articulation entre vie prépersonnelle et vie personnelle, et ce ne sont pas là « deux conceptions du sujet entre lesquelles la philosophie aurait à choisir, mais deux moments d'une structure unique qui est le sujet concret » (PP, p. 514). Restituer cette articulation dans sa tension dialectique est pour lui primordial, et trouve place dans sa critique des philosophies de la conscience.

Merleau-Ponty met en valeur la radicalité de notre être-au-monde, souligne combien la perception se fait dans le monde et même « dans les choses », selon une « transcendance originaire » qui relève de « ma chair » et non de la conscience (BNF VI, f. [179](VI)) ¹¹. Nous sommes au perçu, dans une adhésion aveugle ¹² et une dépossession radicale ¹³. « Celui qui perçoit n'est pas déployé devant lui-même comme doit l'être une conscience » (PP, p. 275), il est « enfoui dans le monde », dans une « non possession » de lui-même et du perçu (VI, p. 254) – non pas qu'il ignore celui-ci, « c'est justement parce qu'on sait trop bien de quoi il s'agit qu'on n'a pas besoin de le poser en ob-jet » (*ibid.*). On

11. « Dans la perception nous ne pensons pas l'objet et nous ne nous pensons pas le pensant, nous sommes à l'objet et nous nous confondons avec ce corps qui en sait plus que nous sur le monde, sur les motifs et les moyens qu'on a d'en faire la synthèse. » (PP, pp. 275-276).

12. « Cette adhésion aveugle au monde, ce parti-pris en faveur de l'être » (PP, p. 294).

13. « Je me perds dans ce rouge qui est devant moi » (PP, p. 514).

reconnaît ici la dialectique du savoir-non-savoir que Merleau-Ponty a retenue de l'approche freudienne de l'inconscient. Il s'agit justement pour lui de « rendre compte de cette osmose entre la vie anonyme du corps et la vie officielle de la personne, qui est la grande découverte de Freud (...). Ce fut *l'inconscient* de Freud », lui qui « a aperçu de mieux en mieux la fonction spirituelle du corps et l'incarnation de l'esprit » (S, « L'homme et l'adversité », p. 291).

Il y a bien une critique vigoureuse du sujet chez Merleau-Ponty, qui s'est toujours méfié du subjectivisme, et plus encore des attributs absolutistes de la conscience. Mais c'est là le rejet d'une conception idolâtrique du sujet, et non pas la négation de sa réalité: il s'agit bien de penser autrement le sujet, quitte à ne plus dire « sujet ». On connaît tous l'opposition farouche de Merleau-Ponty au schéma sujet/objet, où la conscience est seule face à son objet. Sans tiers, ce face à face est inexorablement ambivalent, pour ne pas dire sadomasochiste: un des deux termes va tôt ou tard écraser l'autre, puis les rôles vont s'inverser. S'il y a un humanisme chez Merleau-Ponty, c'est en nette rupture avec tout humanisme de la *conscience* – ce qui introduit d'ailleurs sans doute un écart insurmontable avec Husserl. Le travail merleau-pontien du corps et de la perception, du mouvement et de l'expression, du désir et de la foi perceptive – en un mot, l'ensemble de cette philosophie de la *chair* – passe par des tentatives de réforme radicale de la notion de conscience, jusqu'à envisager par endroits son abandon pur et simple, pour finir par la rejeter massivement. Et tout ce même travail converge vers une audacieuse conception personnelle de *l'inconscient* (plus phénoménologique que psychanalytique), qui propose un lien sans précédent entre trois termes: le corps, l'inconscient... et l'être. Dès la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty entend la perception comme foncièrement extatique, et opère par endroits une substitution pure et simple entre existence et conscience. Exister, sortir de soi: c'est ce que fait déjà la perception, en passant par une forme d'oubli de soi, de dépossession, que Merleau-Ponty soulignera davantage dans ses derniers écrits, jusqu'à l'évocation du corps inconscient ouvert à l'être (cf. SA, 2021, chap. VI).

Mais il ne faut pas oublier deux choses. (1) Merleau-Ponty parle de bout en bout de la perception, dont la vocation est la reconnaissance de la chose perçue: la reconnaissance de sa singularité, de son style, de ce en quoi elle est unique; au plus haut point, s'agissant d'autrui. Pour le dire autrement, la

perception est au plus loin d'anonymer l'être perçu. (2) Merleau-Ponty s'intéresse à la perception en lien étroit avec son intention philosophique: comme modalité fondamentale d'exercice de l'unité de notre propre être, lequel grandit dans son unité et son unicité au fur et à mesure qu'il (ré)apprend à percevoir. La perception contribue à la croissance de ma singularité, la reconnaissance de l'unique renforce en retour ma propre unicité. Et le concept de chair parle bien de celle-ci, de notre manière typique, à chacun, d'être corps: notre manière d'être... notre style. La notion de style est capitale, chez Merleau-Ponty, pour caractériser la chair: la chair est style, manière d'être singulière que l'on reconnaît entre mille comme on reconnaît une silhouette en mouvement qui passe devant nous (cf. PM, pp. 83-84). On est donc aux antipodes d'un anonymat entendu comme effacement de la personne.

2.2.4 Le corps animé?

Après ces trois contresens, je voudrais enfin évoquer un sens réducteur. La chair, ma chair, chez Merleau-Ponty, est certes le corps *animé*, mais s'écarte de ce qu'il peut encore y avoir de rétrospection, d'après coup, dans la dynamique ou le schème de l'*incarnation* – qui tend à évoquer la descente d'une âme dans un corps. La perspective de Merleau-Ponty est plutôt, symétriquement, celle d'une animation progressive. La chair est le corps naissant, *s'animant* peu à peu dans l'éveil de la sensori-motricité, dans le déploiement d'une vie perceptive mais aussi expressive, désirante et intelligente, dans la croissance d'une vie qui s'avère d'emblée, et toujours, intercorporelle et relationnelle. Ce faisant, corps s'animant, la chair est aussi corps *animant*. Animant les autres corps et même les choses perçues, par ses gestes, son imaginaire et son expression, par son désir et sa foi interrogative. La chair merleau-pontienne est toujours en train d'advenir, dans une naissance continuée. Jamais établie et encore moins préétablie, jamais accomplie, elle reste inachevée; elle naît et vit en s'exposant au monde et aux autres, donc demeure vulnérable, sinon menacée. Nous sommes perpétuellement pris dans des processus qui contribuent à nous faire chair (faire... ou défaire) tandis que nous contribuons à faire chair ce avec quoi ou avec qui nous entrons en relation.

2.3 Constitution critique

2.3.1 Des années trente aux années quarante

Je ne m'attarderai pas ici sur la genèse anti-idéaliste de la chair merleau-pontienne. Sur ce point capital, je me permets de renvoyer à l'un de mes ouvrages, *Le scénario cartésien*, qui montre comment l'intention philosophique de Merleau-Ponty est habitée par un dialogue avec l'entreprise cartésienne, dans une confrontation répétée avec la sixième *Méditation métaphysique*, voulant assumer le « tremblement vite surmonté » (OE, p. 56) qui aurait été celui de Descartes face aux « confusions »¹⁴ de la chair. *Le scénario cartésien* dessine les contours de ce scénario fondateur, en montre la constance jusque dans les textes les plus tardifs, et en recherche les sources dans l'enracinement contestataire des années trente. Le premier Merleau-Ponty accuse une tradition idéaliste française, cartésienne et kantienne, représentée par Léon Brunschvicg, d'avoir négligé certaines questions philosophiques majeures, qui engagent l'union de l'âme et du corps ainsi que les relations de l'être humain avec ce qui est autre que lui: la perception, la sexualité, les sentiments, l'attitude religieuse, ou encore l'art. L'étude de cette même période permet de découvrir quelques préfigurations de sa future philosophie de la chair sous l'influence séminale de Max Scheler¹⁵ et de Gabriel Marcel¹⁶, auxquels Merleau-Ponty consacre d'ailleurs ses deux premiers articles.

14. Le mélange de l'âme et du corps, qui s'exprime dans des sentiments confus, phénomènes dont la pensée est elle-même inévitablement confuse, donc étrangère aux exigences cartésiennes de la philosophie. Cette confusion à trois étages – cet incompréhensible que nous sommes, les empiètements du monde esthésiologique et libidinal, et la pensée ni claire ni distincte de ce mystère et de son étrange phénoménalité – constitue le cœur du scénario cartésien de Merleau-Ponty.

15. Avec Max Scheler, Merleau-Ponty recherche dans la tradition idéaliste ce qui a engendré le vide anthropologique contemporain, qui ne sait plus lire dans l'amour ou la haine des actes orientés, mais seulement des affects, des *états* de plaisir ou de douleur, ressentis clos et dépourvus de sens – manquant ainsi une dimension essentielle du désir, sa nature *intentionnelle*. C'est avec Max Scheler, avant de lire Husserl, que le jeune philosophe a ainsi son premier véritable contact avec la phénoménologie. La notion d'intentionnalité, dont Merleau-Ponty comprend l'importance à travers l'approche schélérienne de l'intentionnalité affective, est un instrument significatif de sa philosophie naissante. La *Phénoménologie de la perception* va la travailler en autant de tentatives originales et inabouties, qui tendront à s'effacer les années suivantes derrière une description des liens effectifs que forme et qui forment la chair.

16. Avec Gabriel Marcel, Merleau-Ponty forge ses premières armes contre ce qu'il nommera plus tard l'ontologie cartésienne de l'objet. La problématique marcellienne de l'*incarnation* l'oriente déjà vers une réhabilitation ontologique de l'expérience sensible, et son affirmation centrale –

Au fil des années quarante, une seconde couche critique émerge progressivement, dans la confrontation naissante aux textes de Sartre. C'est la grande période de l'existentialisme français, ces philosophies de l'existence à la française que Gabriel Marcel avait justement inaugurées, et auxquelles Sartre, Beauvoir et Merleau-Ponty vont contribuer chacun à sa manière. Entre 1945 et 1949, les manuscrits de Merleau-Ponty montrent une phase de transition qui voit naître deux éléments capitaux de sa pensée: la *chair* et l'*empiétement*¹⁷. Marqués par l'absence quasi totale de références à Husserl et Heidegger, ils esquissent ces notions nouvelles dans un contexte de lectures de Beauvoir et de Sartre – mettant au passage en valeur la singularité de celle-là par rapport à celui-ci. Dans le contexte passionnel de la réception de l'existentialisme, l'apparente complicité de Merleau-Ponty avec Sartre recouvre en réalité déjà l'élaboration d'une critique radicale. Si l'on recherche dans l'ensemble du corpus, comprenant les inédits, les premiers textes à employer le terme de « chair » et à en travailler la notion, il est frappant de voir combien cet usage s'inscrit systématiquement dans un écho à l'imaginaire sinon à la terminologie même de l'univers sartrien. De 1943 (compte rendu des *Mouches*) à 1949 (conférences de Mexico), les débuts de la chair sont secrètement informés par une analyse et un retournement de certains textes de Sartre¹⁸.

2.3.2 Chair et désir

Plus précisément, Merleau-Ponty s'inspire de l'éventail sémantique du terme de « chair » dans la langue française (cf. *supra*, I. 1, « Chair »), dans une réécriture, jusqu'à l'inversion, des conceptions sartriennes de la chair et du désir. Il faut donc s'arrêter un peu sur celles-ci, pour y lire par avance comme un négatif photographique de la chair merleau-pontienne. L'approche sartrienne de la *chair* est introduite à la fin de *L'Être et le Néant*, comme le résidu d'un processus radical de purification et de déshabillage, qui ne s'arrête pas au corps démaquillé et dépouillé de ses vêtements,

« je suis mon corps » – pose le premier jalon d'une future pensée de la chair. Pendant épistémologique de cette même problématique, la notion de *mystère* lui donne le goût de la violation du face à face projectif du dedans et du dehors, l'engage dans une pensée de la profondeur et une écriture de l'empiétement.

17. Sur l'étude de cette période, cf. SA, 2004.

18. Cette dimension critique va de bout en bout embrouiller les rapports de la « chair » merleau-pontienne avec le « *Leib* » husserlien.

mais va jusqu'à lui retirer tout mouvement et toute puissance – toute animation –, pour atteindre une supposée « pure présence » et « pure passivité » – « rien n'est moins "en chair" qu'une danseuse, fût-elle nue » (Sartre, EN, p. 440), justement parce qu'elle danse. Dans son « pur être-là » (EN, pp. 440, 444), « la facticité pure, la pure chair » (EN, p. 397) devient l'emblème sartrien de l'étendue cartésienne: une « trame d'inertie » (EN, p. 440). Sartre donne comme exemples privilégiés « les masses de chair les moins différenciées, les plus grossièrement innervées, les moins capables de mouvement spontané » : « les seins, les fesses, les cuisses, le ventre : elles sont comme l'image de la facticité pure » (EN, p. 446), tandis que la main, « malgré tout déliée, trop proche d'un outil perfectionné » (EN, p. 447), se montrerait trop agile pour être chair.

Toujours selon Sartre, cette chair sans mains, inexpressive, est visée par la *caresse* et le *désir*. « Le désir est une tentative pour déshabiller le corps de ses mouvements comme de ses vêtements et le faire exister comme pure chair » (EN, p. 440), et « la caresse révèle la chair en déshabillant le corps de son action, en le scindant des possibilités qui l'entourent » (*ibid.*). À lire les descriptions de Sartre, cette caresse est elle-même paradoxalement sans mains, du moins sans véritable toucher – « la véritable caresse c'est le contact des deux corps dans leurs parties les plus charnelles, le contact des ventres et des poitrines » (EN, pp. 446-447). « Il ne s'agit pas tant (...) de toucher, au sens actif, mais de *poser contre*. » (EN, p. 441) Je porte ma propre inertie contre la chair de l'autre, et mon corps se fait chair, dit encore Sartre, « pour le toucher avec sa propre passivité » (EN, pp. 440-441). Or, une pure passivité ne saurait toucher quoi que ce soit. Et le désir, paradoxalement impuissant, ne débouche sur aucun échange. Il vise la chair comme le terme d'une parfaite réduction qui prive le corps de ses ressorts relationnels. Foncièrement désanimée, la chair sartrienne est un visible totalisé (sans invisible, sans profondeur ni relief), une enveloppe parfaitement désenveloppée, un pur dehors dépourvu de tout dedans. À force d'être dépouillée, elle n'est plus qu'une dépouille échappant par construction à toute logique de pénétration mutuelle, d'incorporation, à jamais protégée des risques de l'empiétement et des aventures du lien.

Tout ceci offre une miniature inversée de la conception de la chair (et du désir) que Merleau-Ponty va à son tour élaborer. Attentive à la vision en profondeur et au toucher, à l'expression et à l'intercorporéité, sa phénoménologie insiste sur les relations intimes de la perception et de la motricité, sur la complexité passive-active de la chair. Loin de la pure présence d'une pure extériorité, la chair merleau-pontienne se tisse dans l'échange dynamique d'un dedans et d'un dehors, dans le chiasme de l'incorporation désirante: se faire enveloppant-enveloppé, « se faire le dehors de son dedans et le

dedans de son dehors » (VI, p. 189)¹⁹. Merleau-Ponty refuse la *présence totale* sur laquelle ouvrent, selon lui, l'*intuitus* cartésien et la « vision pure » sartrienne: fantasme de toute-puissance perceptive, « ambition de *tout voir* » (P2, p. 280), ce « regard qui dénude » (BNF XIX, f. [92](3)) exerce une « pensée cruelle, sadique » (BNF VII, f. [180]), qui réduit le perçu à l'impuissance de l'objet²⁰. En 1949, les conférences de Mexico reprennent les descriptions sartriennes de la chair et du désir avant de conclure qu'elles sont celles d'un désir « pervers, tourné vers soi », « un désir pervers qui se prend pour but et qui, {même} sous l'angle strictement sexuel, est donc désir manqué » (CA, pp. 294 et 329). Merleau-Ponty envisage ici la perversion en un sens plus psychanalytique que moral: un fiasco du désir, dans la réduction fétichiste du corps d'autrui à un cuir inanimé, dévitalisé, à une cuirasse qui ne conduit plus qu'à elle-même. La chair sartrienne, contenue dans l'impassibilité, recluse dans la parfaite visibilité et impénétrabilité de l'objet, n'est plus transitionnelle, matrice et vecteur d'une relation à autre que soi²¹.

2.3.3 Chair et perception

Le fétichiste refuse l'absence, veut arrêter le temps, suspendre toute action et congeler la présence pour l'immobiliser, la totaliser et la posséder, telle un objet, de façon à pouvoir en jouir à loisir. Cette ambition est impossible, cette passion vaine, et la présence paradoxalement perdue. Pour Merleau-Ponty, Sartre décrit une relation manquée²², qui échoue à accéder à la présence d'autrui. À une véritable présence: vivante, qui comme la chair à la fois se donne et se retient, nous échappe toujours en

19. La chair est un « système d'équivalences entre le dedans et le dehors » (RC, p. 178), « système d'équivalences à travers lequel se synchronisent des désirs » (BNF XVII, f. [85](3)). « Le je désire, le je du désir (...) cherche le dedans du dehors et le dehors du dedans. » (*ibid.*) Cf. aussi N, p. 348.

20. « Pour une philosophie qui s'installe dans la vision pure, le survol du panorama, il ne peut pas y avoir rencontre d'autrui : car le regard domine, il ne peut dominer que des choses, et s'il tombe sur des hommes, il les transforme en mannequins qui ne se remuent que par ressorts. » (VI, p. 109).

21. Elle est typique de l'œuvre de pétrification d'une conscience qui projette à distance pour ne pas toucher, et plus encore ne pas se laisser toucher, affecter, par l'être perçu. Tout en dénonçant les morales de pureté qui s'attaquent à Sartre, Merleau-Ponty retrouve ainsi dans la chair sartrienne elle-même, non sans ironie, sinon un malaise vis-à-vis du toucher, du moins le fruit d'une implacable *Reinigung*.

22. Merleau-Ponty donne à sa propre version de l'existentialisme les contours d'une philosophie du lien, qui en assume les risques, la contingence et l'adversité, et tente d'échapper aussi bien au pessimisme de l'échec de la relation qu'il lit chez Sartre qu'à l'optimisme de toute forme d'harmonie préétablie entre moi et autrui ou entre moi et moi-même. En 1959, Merleau-Ponty persistera encore à présenter Sartre comme n'aimant pas « l'idée de lien » (GC, p. 232). Décelant chez lui une forme d'hypercartésianisme, il lui attribue le défaut majeur qu'il dénonce chez les philosophes depuis les années trente : celui de vouloir se saisir « sans attaches » (P1, p. 37) – nos attaches avec le passé, le corps, autrui.

partie, n'est jamais totale. Une présence à laquelle on n'accède qu'en consentant à l'absence, et que l'on ne reçoit qu'en se donnant. La perception ouvre notre chair à ce qui se présente, mais n'est pas une pure réceptivité: la chair ne reçoit qu'en s'abandonnant, en s'appuyant et en s'exprimant, dans une implication de l'imaginaire et du corps moteur²³. Si bien qu'il n'y a pas de donation en chair sans don de notre chair (cf. SA, 2021, chap. IV). Et la perception n'est pas non plus une observation totalisante. On n'attend pas d'avoir parfaitement observé, d'avoir des informations complètes, pour percevoir, reconnaître et entrer en relation. Ici aussi, Merleau-Ponty s'oppose à Sartre, plus précisément à la façon dont *L'Imaginaire* lie fortement la perception à l'observation tout en la séparant de l'imaginaire (cf. SA, 2021, chap. II).

La perception engage le corps, et à travers lui nous engage – « dans notre manière de percevoir est impliqué tout ce que nous sommes » (MSME, p. 46) –, tandis que les êtres perçus nous interrogent et « mettent à l'épreuve le pacte de coexistence que nous avons conclu avec le monde par tout notre corps » (PM, p. 211). Dans son style proprement humain – « l'homme perçoit comme aucun animal ne le fait » (PPCP, p. 68) –, la perception « s'ouvre sur un "autre" », « elle est l'expérience d'une existence » (SC, p. 212). Et cette épreuve est d'emblée située comme nodale dans l'accès à la vérité: elle inaugure une forme fondamentale de connaissance, « on entend par perception l'acte qui nous fait connaître des existences » (SC, p. 240)²⁴. S'intéresser à elle contribue ainsi à assumer ce à quoi Descartes aurait renoncé, lui qui « n'a pas cherché à intégrer la connaissance de la vérité et l'épreuve de la réalité » (SC, p. 212). C'est justement ce que la *Phénoménologie de la perception* va marteler: « Il y a bien un acte humain qui d'un seul coup traverse tous les doutes possibles pour s'installer en pleine vérité: cet acte est la perception, au sens large de connaissance des existences. » (PP, p. 50)

Mais comment la chair percevante traverse-t-elle « tous les doutes possibles » en faisant « l'épreuve de la réalité »? Par ce que Merleau-Ponty nomme la *foi perceptive*. Cette foi est un acte, une confiance active et non pas un simple affect; elle est une modalité de la relation, et d'une relation effective plus qu'affective. Cet acte éprouve et met à l'épreuve le réel – Merleau-Ponty évoquera par endroits une « foi interrogative ». Or, le réel reste à jamais pour nous en partie indéterminé, à la fois inépuisable et lacunaire. La foi perceptive s'appuie sur ce qui est autre que soi et nous échappe pourtant par là même. Elle adhère à ce qui est, au-delà de l'insuffisance de nos ressentis

23. Il faut ici souligner l'influence sur Merleau-Ponty de la psychologie de la forme, mais aussi celle de Bachelard (la perception est une expérience onirique, notre relation au réel est tissée d'imaginaire), ou encore celle du surréalisme de Breton (la chose perçue est un précipité du désir).

24. « La perception, comme connaissance des choses existantes » (SC, p. 228).

et de nos représentations, elle éprouve en passant outre, en n'attendant pas des preuves parfaites ou une observation totale qui n'arriveront jamais. La foi perceptive, en tant que telle, n'est donc pas une croyance. Si du moins on entend par « croyance » une adhésion à un contenu de pensée plus ou moins déterminé, tandis que la foi perceptive s'appuie sur une réalité effective toujours en partie indéterminée ²⁵.

3 LA CHAIR GENERALISEE

3.1 La chair ouverte à l'indétermination

Insensiblement, nous sommes déjà entrés de plein pied dans l'ontologie de Merleau-Ponty. Car le désir et la foi perceptive sont pour celui-ci deux grandes modalités de l'ouverture de notre chair: de son ouverture au monde et à autrui, certes, mais aussi – sinon d'abord – de son ouverture à l'être.

Le désir et la foi perceptive répondent à la question de savoir ce qui, dans notre chair, peut être le ressort de notre ouverture à l'indétermination polymorphe du réel, et d'une ouverture si positive qu'elle trouve appui et en vient à nous animer. Sachant que Merleau-Ponty articule fortement désir et perception, dès la *Phénoménologie de la perception*, jusqu'à affirmer sur le tard que la perception est déjà « un mode du désir » (N, p. 272, transcription corrigée). Le désir et la foi perceptive sont deux voies privilégiées de notre rapport le plus fécond à ce qui nous dépasse, à ce qui nous échappe en partie ou totalement. Le désir montre une endurance et même une appétence pour l'indétermination – pour l'inconnu, la nouveauté, l'invisible... Il peut être aimanté par l'inépuisable, voire aiguillonné par l'inaccessible. La foi perceptive, de son côté, je viens de le rappeler, passe outre à l'insuffisance de ce que nous savons et ressentons, dépasse l'incomplétude des déterminations affectives et cognitives dont nous disposons. Pour s'appuyer, dans une relation effective, sur ce qui est et pourtant nous échappe.

Le désir et la foi perceptive relèvent de dynamiques trans-affectives et trans-représentationnelles, qui permettent à la chair d'éprouver le réel malgré son indétermination. Non seulement « malgré », mais aussi grâce à elle: en se laissant travailler par elle et en la travaillant. Une indétermination dont Merleau-

25. Merleau-Ponty comprend que certains se protègent des risques de la foi perceptive en s'enfermant dans un système de croyances, un système explicatif qui les dispense de l'aventure du rapport au réel et, au plus haut point, de la relation avec autrui. Car l'épreuve de la réalité et la relation à ce qui est autre que soi impliquent toujours l'aventure de la confiance, du dépassement de ce que l'on ressent et de ce que l'on sait pour s'appuyer sur ce qui est et durer dans la relation, malgré l'indétermination de celle-ci, malgré tout ce que l'on ne maîtrise pas, ce que l'on ignore d'autrui, de l'avenir, malgré la contingence et l'adversité.

Ponty multiplie les inscriptions (in)sensibles, auxquelles s'ouvre l'imperception accompagnant toujours la perception: le fond de la *Gestalt*, la profondeur spatiale, les marges du champ perçu, l'horizon, le silence... Dont il multiplie aussi les dénominations plus génériques – l'indéfini et l'inépuisable, l'invisible... Autant de visages de ce qu'il nomme « l'être ».

3.2 Merleau-Ponty moniste?

L'ontologie de Merleau-Ponty, je l'ai déjà annoncé, esquisse une dramaturgie entre notre chair, le monde, et l'être. Sans l'être comme troisième terme, s'il n'y a plus que la chair et le monde, inexorablement il ne reste plus que la chair, que ce soit la mienne ou celle du monde (ou plutôt un entrelacs des deux qui fleure la confusion). Pour certains lecteurs de Merleau-Ponty, séduits ou bien critiques, c'est justement le cas. Pourquoi? Les écrits tardifs évoquent par endroits une telle généralisation de la chair (une « chair généralisée », comme Merleau-Ponty l'écrit lui-même) que l'on peut en effet se demander s'ils ne s'acheminent pas vers une forme de monisme. Certains y voient une projection généralisée de *notre chair*, une dérive psychologisante (donc une forme de subjectivisme qui se dénie lui-même). D'autres lisent au contraire ici un tournant anti-psychologique et une dilution de notre chair dans la *chair du monde*, un effacement du sujet dans une ontologie de la chair anonyme – où chair et être sont confondus, et où la chair n'a plus grand-chose à voir avec le corps: ce sont les trois contresens déjà évoqués.

J'ai analysé ailleurs longuement le sens original de cette généralisation de la chair, que je ne peux exposer ici (cf. SA, 2013, section A). Merleau-Ponty souligne la dimension éminemment relationnelle de l'être humain ²⁶, hanté par les attentes du rapport à autrui, dans toutes les modalités de son existence, et dès les modes les plus fondamentaux (sensori-moteurs) de son ouverture corporelle au monde. La perception est ainsi en quête de ce qui « fait corps », et de ce qui est susceptible de faire corps avec nous. Tout être perçu est inconsciemment interrogé, reconnu et vécu comme l'analogie d'un schéma

26. Cf. les tout derniers mots de la *Phénoménologie de la perception*: « L'homme n'est qu'un nœud de relations, les relations comptent seules pour l'homme. » (PP, p. 520, citation d'A. de Saint-Exupéry).

corporel, dans la mise à l'épreuve d'une possible intercorporité ²⁷. D'où, apparemment et par endroits, un tableau de l'être humain comme chair tendant à faire chair tout ce avec qui ou avec quoi il entre en relation, dans une forme d'incorporation généralisée ²⁸. Si la chair perceptive et désirante digère tout et se projette sur tout, recouvre tout d'elle-même, il ne demeure plus rien d'autre que la chair. Et l'on peut à bon droit se demander ce qui reste de séparation – entre moi et autrui, entre moi et le monde. Avec le risque de la fusion, où tout est tellement mêlé, entrelacé, l'un dans l'autre (*Ineinander*), que l'on n'a plus l'espace de penser.

C'est une lecture dans laquelle on est régulièrement tombé, que ce soit pour critiquer Merleau-Ponty ou pour se laisser séduire et emporter par ce « tout est chair » délicieusement régressif... J'ai interrogé cette interprétation et lui ai amorcé une réponse dans *Être et chair I*, réponse déployée et complétée pas à pas dans *Être et chair II*. Cette hypothèse (tout est chair) est certes économique, mais aussi simpliste. Elle ne comprend pas le sens subtil de la « généralité charnelle » développée par Merleau-Ponty, et elle oublie des pans fondamentaux de sa pensée, jusqu'à devenir aveugle à des points essentiels de son intention comme de son travail effectif. Cette lecture conduit à un malentendu sur l'ontologie de Merleau-Ponty, et manque l'étonnante originalité de son approche de l'être. L'analyse merleau-pontienne de la vie perceptive (ouverture « sur un autre ») va à l'encontre de la fusion, et s'emploie à reconnaître du tiers entre la chair percevante et la chose perçue: l'être. Je vais bientôt y revenir.

3.3 L'appel à l'ontologie

Dans les dernières années de sa vie, Merleau-Ponty critique, non pas l'anthropologie comme discipline intellectuelle, mais un certain « anthropomorphisme » ou « anthropologisme » philosophique (cf. SA, 2006, pp. 33-43) : un humanisme idéaliste qui s'enferme dans l'être humain,

27. Il faut ici souligner l'influence capitale du neurologue Paul Schilder, proche de la psychanalyse et de la phénoménologie, auteur *princeps* sur les questions du schéma corporel et de l'image du corps. Jusqu'à sa mort, Merleau-Ponty travaille Schilder et sa conception du schéma corporel comme étant foncièrement un schéma intercorporel.

28. Merleau-Ponty situe l'un des principaux apports de la psychanalyse dans la mise en lumière de l'importance de la logique de l'incorporation, faite d'introjections et de projections. Cf. GC, p. 291.

commence par lui (notamment par la liberté ou par la conscience), veut tout expliquer et construire par lui, et ne peut aboutir qu'au nombrilisme ou au désespoir, à l'humanisme prométhéen ou au renoncement à penser l'homme ²⁹. C'est pourquoi il en appelle à l'ontologie. Non pas que Merleau-Ponty n'ait jamais évoqué jusque là la portée ontologique de sa pensée, n'ait jamais parlé de l'être: il le fait déjà, discrètement, depuis longtemps (cf. SA, 2004, section B). Mais il ressent désormais le besoin d'en faire un traitement plus frontal, de proposer comme telle une ontologie et de la placer au fondement. Dans le souci de continuer à débattre avec Descartes, de s'opposer à Sartre, et de répondre aux objections de ceux qu'il nomme « les heideggériens ».

C'est l'entreprise inaugurée par le manuscrit *La Nature ou le monde du silence*, rédigé fin 1957 et plus tard déplacé dans le projet *Être et Monde* (cf. NMS, pp. 44-53; cf. aussi SA, 2021, pp. 57-63). Son auteur y souligne avec force qu'il ne faut pas commencer en philosophie par le Cogito (Descartes) ou la liberté (Sartre), mais par un principe extérieur à nous-mêmes. Par ce que Merleau-Ponty nomme ici la Nature, mais qu'il nomme aussi (et qu'il va nommer plutôt), plus largement et plus simplement, l'être. Il ne s'agit en aucun cas de renoncer à penser l'être humain, mais, conformément au souci qui marquait déjà l'intention philosophique initiale de Merleau-Ponty, de l'envisager en relation avec ce qui n'est pas lui, sur fond de son « insertion dans l'être » (S, « De Mauss à Claude Lévi-Strauss », p. 155). « L'ontologie consiste (...) à peindre l'homme comme il est vraiment » (BNF VI, f. [128]); réciproquement, une anthropologie philosophique ne peut s'accomplir que dans une ontologie – une pensée de notre chair en relation à l'être, et de l'être en relation avec notre chair. Mais quelle conception de l'être? Et quels rapports entre chair et être?

4 LES RELATIONS ENTRE CHAIR ET ETRE

4.1 L'être tiers

L'approche merleau-pontienne de l'être s'enracine dans l'analyse des conditions de la perception humaine, dont Merleau-Ponty affirme qu'elle est justement pour lui « essentiellement un mode d'accès à l'être » (MSME, p. 46). La perception n'est pas une relation purement duelle (entre un sujet et son objet), et ne peut réussir que dans la médiation d'un tiers. À commencer par ce que la *Gestalttheorie* nomme le fond. La figure se détache d'un fond qui la soutient et soutient notre relation avec elle. Pour la percevoir, nous nous ouvrons aussi et même d'abord à ce qui n'est pas figure mais porte la figure, et nous porte avec elle tout en nous écartant d'elle. Nous nous ouvrons à ce que Merleau-Ponty en vient à nommer « l'être », dont le fond gestaltiste offre donc un premier archétype.

Le phénoménologue retrouve cette logique perceptive dans notre rapport à la profondeur spatiale (qui deviendra chez lui le visage privilégié de l'être), ou encore à l'horizon et au silence. Qui ne sont pas corps, et pourtant sollicitent et travaillent notre institution corporelle, informent notre manière d'être corps et de percevoir. Qui ne sont pas des choses perçues³⁰, mais des dimensions qui mettent celles-ci en relief et nous permettent ainsi de les percevoir. Merleau-Ponty parle aussi de l'ombre, de l'éclairage... autrement dit, de tout ce qui contribue à mettre en scène le monde, à présenter le perçu: ce qui figure sans être soi-même figure – des facteurs appelés « figuratifs », qu'il nomme aussi parfois « incorporels », preuve si l'en est que tout n'est pas chair pour lui. La *Phénoménologie de la perception* faisait déjà à ce sujet un aveu précieux: « l'œil "tient compte de l'éclairage". Nos recherches en un sens ne font que développer cette courte phrase. »³¹

L'être merleau-pontien trouve ses analogués *princeps* dans le monde sensible, ou plutôt – et ce n'est pas une nuance – dans ce qui rend sensible le

30. Comme Merleau-Ponty l'explique, on ne voit pas *la* profondeur, qui n'est pas un objet ni même une chose, on voit *en* profondeur.

31. PP, p. 357 (Merleau-Ponty cite le psychologue gestaltiste Paul Guillaume). Il faudrait d'ailleurs relire l'intégralité de ce passage, qui anticipe les derniers écrits, et parle déjà à sa manière du corps inconsciemment ouvert à l'être.

monde. Ce faisant, l'être n'est pas le monde, mais plutôt ce qui le met en scène – l'auteur d'*Être et Monde* suggère par endroits une équation entre « être et monde » et « invisible et visible »³². Ni monde ni arrière-monde, comme Merleau-Ponty le dit avec force, l'être est « l'invisible *de* ce monde, celui qui l'habite, le soutient et le rend visible (...) l'Être de cet étant » (VI, p. 198). La perception s'appuie sur l'invisible pour accéder au visible, un invisible qui « rend visible » selon l'expression ici empruntée à Paul Klee. L'être n'est ni le monde ni ma chair, mais l'infrastructure invisible ou intangible qui en porte la manifestation et les relations, l'existence et la coexistence.

L'approche merleau-pontienne de l'être se détache donc de nos métaphysiques habituelles. L'être n'est pas un absolu lointain auquel notre intelligence accéderait *au-delà* de notre relation au monde et à autrui, arrière-monde réservé à un esprit subtil et à ses pures pensées. Il est ce à quoi s'ouvre notre *chair* (et ce sur quoi elle s'appuie) dès la sensori-motricité, *en s'ouvrant* au monde et à autrui, et *pour* pouvoir entrer en relation avec eux. Merleau-Ponty va peu à peu souligner combien cette ouverture est inconsciente, tant et si bien qu'il finit par articuler fortement trois termes: le corps, l'inconscient, et l'être (cf. SA, 2021, chap. VI) – conjonction sans précédent dans l'histoire de la philosophie.

Notre relation au monde et à autrui est plongée dans une indétermination polymorphe, et pourtant en partie rendue possible par notre ouverture à elle. Notre chair est appelée à se laisser ouvrir et dé-déterminer par l'être, de façon à laisser apparaître la figure sur fond de... jusqu'à la reconnaître. La reconnaître dans l'espace qui « sépare et réunit » (OE, p. 85), dans une profondeur qui nous enveloppe tout en nous contrastant, sur fond de l'être qui nous porte ensemble tout en nous distançant les uns des autres. La dramaturgie merleau-pontienne de la vie perceptive est ainsi celle d'une *chair* qui perçoit une autre chair en s'ouvrant à et en s'appuyant sur l'*être*, « source impalpable des sensations »³³ qui soutient l'apparition du *monde* et nous porte ensemble avec lui.

32. Cf. BNF VI, f. [245](27), réécriture en marge d'octobre 1960. Merleau-Ponty a hésité de 1958 à 1961 entre deux titres pour son grand projet ontologique: *Être et Monde* ou *Le visible et l'invisible*.

33. OE, p. 7, exergue de l'ouvrage et citation du *Cézanne* de Joachim Gasquet.

4.2 Les quatre gestes de la portance de l'être

L'ontologie de Merleau-Ponty n'est pas une science de l'être en tant qu'être, mais une approche métaphorique de l'être en tant que correspondant de notre chair: de l'être *quoad nos* et non *per se*. Une telle approche crée une inévitable tension épistémologique, car le fonctionnement même de la métaphoricité fait que Merleau-Ponty ne peut décrire l'être sans emprunter au monde sensible et à la chair (le sommet étant la métaphore même de la « chair du monde »...). D'où le risque de confusion, chez le lecteur, entre être et monde ou encore entre être et chair. L'être prend chez Merleau-Ponty des visages divers et même paradoxaux, sa conception de l'être est analogique mais aussi dialectique. La cohérence de cette diversité réside dans l'impact de l'être sur notre chair, notamment dans les différentes formes de soutien que celle-ci peut trouver dans son rapport à lui. Quelles formes d'impact et de soutien? Merleau-Ponty esquisse à sa manière une typologie des principaux gestes complémentaires qui forment ensemble ce que je nommerai la « portance » de l'être. J'en retiendrai quatre: l'être résistant, ouvrant, écartant, et reliant.

(1) L'être tient et nous tient, parfois nous contient, voire nous retient. Merleau-Ponty effleure régulièrement cette (con)tenance de l'être, cette solidité fondamentale dont a besoin notre chair, depuis un corps sensori-moteur qui s'appuie pour s'orienter, dans l'exercice de la foi perceptive. Cette « tenance » suppose une *résistance*³⁴. Extérieur à notre chair, à notre subjectivité et notre liberté, l'être nous résiste. Il résiste à notre intelligence, suscite son étonnement, la pousse à l'interroger et le mettre à l'épreuve. Résistant aussi à notre liberté, il est ce contre quoi celle-ci peut buter et s'arc-bouter, lui permettant ainsi de grandir. Merleau-Ponty évoque par endroits l'être « sauvage ». Telle la Nature sauvage, non civilisée voire inhumaine, adverse voire inhospitalière, qui à la fois nous résiste et nous invite à l'habiter comme pour mieux nous humaniser, tandis que nous l'humanisons. Merleau-Ponty désigne aussi l'être comme « vertical »,

34. C'est ce que met notamment en valeur *La Nature ou le monde du silence*. Cf. SA, 2021, pp. 56 sq.

verticalisant. Tel un sol suffisamment stable et résistant pour que nous puissions nous poser et nous relever, nous remettre debout. Ce qui fait transition avec la deuxième dynamique annoncée: c'est déjà en nous résistant que l'être nous ouvre. La contenance de l'être est le levier d'une surrection, son enveloppement est le ressort d'un développement, sa prégnance est en vue d'une naissance. L'être humain a besoin de l'être limitant *et* illimitant. Il a besoin de limites, de repères, d'un sol, mais aussi d'espace, de profondeur et d'horizon, pour être en mesure de percevoir et de marcher, de désirer et d'entrer en relation. Pour être chair.

(2) L'être soutient notre chair en la faisant sortir d'elle-même. Son indétermination active opère tel un processus de dé-détermination. Merleau-Ponty décrit l'être comme inobjectivable et désobjectivant, nous désobjectivant nous-mêmes. On touche ici à une dimension majeure de son ontologie, arc-boutée contre l'« ontologie de l'objet ». Elle n'est pas sans lien avec un concept repris à Gabriel Marcel, le « mystère ontologique ». Et, plus encore, avec une notion originale empruntée au grand psychologue Henri Wallon: les « ultra-choses » – Wallon s'opposant à la façon dont Piaget centre le développement de l'intelligence sur la construction de l'objet. Les ultra-choses sont des réalités ou dimensions du réel inobjectivables, et qui pourtant nous travaillent, nous interrogent. Merleau-Ponty généralise et radicalise cette notion, en voyant dans l'être, ultra-chose par excellence, ce qui peut protéger toute chose de l'objectivation, jusqu'à faire d'elle (et de nous-mêmes) une ultra-chose³⁵. Pour accéder aux choses, nous sommes invités à nous laisser dilater et transporter par les ultra-choses. L'être ouvre notre chair au-delà de nos projections, de nos représentations et affects – au-delà de nos états psychologiques. Exposés aux ultra-choses, nous sommes poussés à déposer nos tendances objectivantes et fétichisantes, à renoncer à l'impossible détermination exhaustive de l'indétermination, à l'impossible possession de la présence: à nous libérer de ce qui nous fait en réalité manquer la présentation de ce qui est³⁶.

35. Sur cette notion d'ultra-chose, cf. SA, 2021, chap. III.

36. Ce qui nous dépasse et nous échappe peut toutefois nous déstabiliser, nous plonger dans le vertige, dans l'abîme du non-sens. D'où nos conduites de sauvegarde: nous sommes tentés de nous replier dans une obsession de l'objectivation, dans la clôture de la représentation, dans l'illusion de maîtrise et la possessivité du fétichiste, qui exige une impossible présence totale. C'est là un trait caractéristique de l'ontologie de l'objet. Merleau-Ponty met en valeur ce en quoi notre chair est capable d'échapper à ces postures, en entrant dans une relation positive

(3) L'être donc nous espace, nous met au large, nous développe. Au passage, il nous *distance*: il nous dépasse (nous sommes distancés), mais aussi nous distance les uns des autres. Comme la profondeur ou comme l'ombre, qui sont à la fois enveloppantes et discriminantes, l'être se tient entre les êtres et les *écarte*, en aiguise les contours et les met en relief – Merleau-Ponty met régulièrement en valeur ces motifs de l'écart, du contraste, du relief. C'est ainsi que l'être nous met en situation et permet notre point de vue. Il soutient l'apparition et la naissance des êtres en contribuant à leur différenciation, mais aussi permet leur relation, en ménageant la distance qui les protège de la fusion.

(4) Résistant et enveloppant, espaçant et développant, écartant et différenciant, l'être est aussi et enfin *reliant*. Nous sommes tenus *ensemble* dans un même espace et un même temps, limités et illimités par un même sol, bordés et débordés par un même horizon, enveloppés et écartés par une même profondeur. L'être « nous porte », « porte pêle-mêle avec nous d'autres hommes », et « fait tenir ensemble toutes choses... » (NMS, p. 51). Cet « Être où toutes choses sont ensemble » (NC, p. 88) sollicite notre foi perceptive et interrogative, notre étonnement devant tous ces « êtres différents, "extérieurs", étrangers l'un à l'autre, [qui] sont pourtant absolument *ensemble* » (OE, p. 84). *Omnitenens* plutôt qu'*omnipotens*, l'être nous porte ensemble, et cette portance commune institue notre situation commune, permet notre accès commun au monde.

L'être opère ainsi comme un tiers inclus invisible de notre coexistence et de nos relations. Il nous appelle à sortir du face à face inexorablement sadomasochiste entre sujet et objet, entre moi et autrui, pour plonger ensemble dans l'indétermination, marcher et travailler côte à côte dans une même adversité, parfois dans un même désir, un même projet. L'être nous fait sortir de l'*ambivalence* caractéristique pour Merleau-Ponty de l'immaturation psychologique, intellectuelle et relationnelle. Il nous pousse à dépasser l'alternance des visions monoculaires, univoques et impossibles, pour les assumer ensemble: pour voir en profondeur et discerner, dépassement (hyper)dialectique qui consiste à passer de l'ambivalence à ce que Merleau-Ponty nomme l'*ambiguïté*³⁷. Nous

à la puissance négative de l'être, notamment par le désir et la foi perceptive.
 37. Sur ces notions d'ambivalence et d'ambiguïté, cf. SA, 2013, chap. VII.

tenant ensemble, l'être nous convie donc à nous-mêmes tenir ensemble, à comprendre avec nos deux yeux, nos deux oreilles, nos deux mains. Pour participer nous-mêmes à contenir et espacer, différencier et rassembler. Pour voir autrui lui-même en profondeur, le percevoir sur fond de (ce qui n'est pas lui) et par là même le mettre au large, le mettre à l'écart (des représentations univoques), le percevoir dans ses paradoxes et ses contradictions, le reconnaître dans son irréductible unicité, dans son style propre.

4.3 Prénance et transcendance communes

Comme Merleau-Ponty le rappelle, son projet intellectuel a d'emblée été animé par le souci de sortir d'une « immanence philosophique » qui pèse sur l'idéalisme, celle « de la pensée à elle-même » (GC, p. 422). Percevoir n'est pas un « je pense que » (N, p. 278), même « comprendre n'est pas constituer dans l'immanence intellectuelle » (VI, p. 242) – plus largement, « il n'y a pas d'homme intérieur, l'homme est au monde, c'est dans le monde qu'il se connaît » (PP, p. v). Ressort fondamental de cette dimension extatique, la perception ne boucle pas sur elle-même dans l'immanence d'un ressenti ou d'une auto-affection³⁸. Mais Merleau-Ponty comprend peu à peu qu'autrui et le monde ne suffisent pas à assurer cette sortie de soi. Depuis la mise en valeur gestaltiste du fond, depuis l'analyse de la façon dont le corps percevant tient compte de dimensions incorporelles qui figurent sans être figures, qui nous présentent et nous rendent sensible le perçu, il progresse dans une compréhension de l'être comme médiateur et levier de notre rapport au monde. Un être qui nous précède et que nous avons toujours « déjà fréquenté » (VI, p. 161)³⁹, et dont l'étonnante immanence nous affranchit de la nôtre et nous pousse à ek-sister.

Œuvrant jusqu'au cœur de ce que nous sommes, l'être informe notre manière d'être corps, notre manière de percevoir et de nous mouvoir, de désirer et de nous exprimer. Mais il ne le fait qu'en étant traversé de négativité. Comme

38. Le fameux touchant-touché husserlien est en réalité relu par Merleau-Ponty à la lumière du « circuit ouvert » du voyant-vu, un voyant-vu dont Husserl refusait l'idée, où l'autre fait effraction et nous rapté, comme dans le miroir lacanien. Sur ce point, cf. SA, 2013, pp. 165-200.

39. « Nous sommes des expériences (...) qui éprouvent la pesée derrière elles de l'espace, du temps, de l'Être même qu'elles pensent » (VI, p. 155).

la profondeur, il s'ouvre et nous ouvre, s'expose et nous expose. Nous expose à une indétermination plurielle qui travaille notre chair et forge son style au gré de la façon dont nous parvenons à l'endurer et la traverser. C'est pourquoi la conception merleau-pontienne de l'être est arcbutée contre la « plénitude absolue et entière positivité » de l'être sartrien, que « la négation ne saurait atteindre » (EN, p. 50)⁴⁰. Ce faisant, elle s'écarte radicalement des transpositions théologiques qui habitent la pensée de Sartre, et qui encombraient si souvent nos vieilles métaphysiques. Celles d'une « théologie explicative » qui décrit un être achevé et immuable, impassible et invulnérable, purifié de tout non-être, tellement absolu et séparé, tellement autre que notre chair que la relation est impossible, que nous ne pouvons ni l'éprouver ni le mettre à l'épreuve (cf. SA, 2008). Un être de surplomb qui s'impose, important sans portance. Si bien que nous ne pouvons pas nous appuyer sur lui et que nous n'avons pas la marge de le désirer.

Vent debout contre une telle conception, la phénoménologie de Merleau-Ponty esquisse un être à la fois inépuisable et lacunaire, « en haillons », qui nous résiste et nous attire, nous enveloppe et nous déborde, nous abrite et nous expose, nous porte et nous transporte. « L'incarnation change tout », affirmait Merleau-Ponty, critiquant une certaine tradition théologique et la provoquant à se renouveler; il suggère au moins autant, s'opposant à l'ontologie de l'objet et nous invitant à une nouvelle ontologie, que « la profondeur change tout ». Si du moins nous nous laissons creuser et mobiliser par « cet Être en profondeur qui se lève vers nous pendant que nous nous levons vers lui et qui est la source de tout sens » (BNF IV, f. [19](15)). « L'homme n'est qu'en mouvement », toujours relancé par l'être qui lui-même tient et « ne tient qu'en mouvement, c'est ainsi seulement que toutes choses peuvent être ensemble » (S, préface, p. 30). L'ontologie phénoménologique de Merleau-Ponty « ne tient pas le monde couché à ses pieds », « elle s'établit au contraire à la suture du monde, des autres et de nous, et le "supra sensible" auquel elle accède est le relief et la profondeur du visible » (BNF IV, f. [19](15)). Elle souligne ainsi une immanence radicale de l'être, « au-dessous » et « entre », infrastructure du sensible. Mais aussi une forme de transcendance, plus existentialiste que métaphysique ou théologique.

40. Cette phrase de *L'Être et le Néant* balise presque chaque feuillet de la longue préparation du deuxième chapitre du *Visible et l'invisible*.

Une transcendance qui n'est pas tant envisagée comme une caractéristique intrinsèque de l'être, et surtout pas de sa plénitude ou de sa positivité, que comme une fécondité de sa négativité, qui opère à même la chair. L'immanence de l'être porte la transcendance de la chair, la rencontre de leur négativité respective produit une surrection commune. « La transcendance, alors, ne surplombe pas l'homme, il en est étrangement le porteur privilégié. » (PM, p. 118)

L'être merleau-pontien soutient la manifestation et la différenciation des êtres, leur existence et leur coexistence, leur naissance et co-naissance ⁴¹. Dans la fréquentation de sa transportance, notre chair est verticalisée, s'anime et s'unifie, approfondit et exprime son unicité, son style. L'être contribue ainsi à nous faire chair, chacun mais aussi ensemble, par son jeu dialectique entre enveloppement et développement, entre ce qui nous tient ensemble et ce qui nous différencie, dans un étayage mutuel entre la communion des êtres et l'avènement de chacun. L'être humain s'appuie sur un sol qui le pousse à se redresser et à marcher vers l'horizon, s'enracine dans une terre dont il surgit pour cheminer dans l'inépuisable, s'appuie sur l'être solide pour plonger dans l'être indéterminé. Tel un funambule, il sort du vertige en l'apprivoisant. Jusqu'à expérimenter que ce qui nous dépasse peut aussi, parfois, nous porter, que ce qui nous écarte peut aussi nous rassembler, que ce qui nous angoisse peut aussi, par moments, susciter notre désir.

L'être contribue à nous faire chair en nous *ouvrant*: au sens de l'ouverture mais aussi de l'ouvrage, du vieux verbe « ouvrir ». En nous travaillant de l'intérieur ⁴², et en nous poussant en retour à œuvrer – à raffiner l'être brut (comme on travaille les éléments, le bois « brut » ⁴³), à habiter une nature sauvage, à humaniser notre environnement. La chair est ouvrée et œuvre, selon

41. Dans l'état matériel initial des manuscrits remis à la B.N.F., le premier volume de travail d'*Être et Monde*, consacré à l'automne 1958 à une *Introduction à l'ontologie*, s'ouvrait sur ce feuillet : « L'ontologie consiste à formuler cette naissance et co-naissance, à trouver un au-delà du naturalisme et de l'idéalisme, à peindre l'homme comme il est vraiment : non pas comme l'ébauche d'une subjectivité absolue, mais comme surrection, lumière au sommet de cet incroyable arrangement qu'est un corps humain. » (BNF VI, f. [128]).

42. « Ce que nous appelons chair, cette masse intérieurement travaillée » (VI, p. 193).

43. Intériorisant la critique que Bachelard adressait à la phénoménologie dans le cadre de sa psychanalyse des éléments, l'ontologie de Merleau-Ponty met l'accent sur la matière et sur les forces (et pas seulement sur les formes), et intègre l'importance de notre confrontation aux éléments (la terre, l'eau, l'air, le feu, mais aussi le bois, le métal, la pierre...), qui nous travaillent tandis que nous les travaillons pour habiter et humaniser le monde. Une confrontation charnelle à un être brut, non construit, qui nous déconstruit comme pour mieux nous construire, tandis que nous le construisons.

un travail immanent et transitif. Les rapports entre chair et être sont ainsi passifs *et* actifs, et surtout féconds: Merleau-Ponty évoque une double « prénance », de la chair dans l'être, et de l'être dans la chair (cf. SA, 2021, chap. v). Le travail intérieur de l'être accomplit sa fécondité dans celle de notre chair, qui travaille en retour l'indétermination depuis les éléments jusqu'au mystère, qui à son tour tient et tient ensemble, différencie et rassemble, participant ainsi à la portance de l'être. Jusqu'à donner corps à nos projets, jusqu'à *réaliser* au double sens de ce verbe – transitif et immanent, productif et cognitif –, dans la performativité de notre foi et de notre désir. Notre confrontation à l'être, notre endurance de l'être, dans notre chair, contribue à nous instituer humains. L'être aussi nous fait humains, et pas seulement autrui. Ou du moins, c'est ensemble, travaillant dans l'indétermination et travaillant l'indétermination de l'être, jusqu'à la précipiter et la cristalliser, jusqu'à faire des concrétions avec de l'inépuisable, jusqu'à lui donner sens et lui donner corps, que nous éprouvons sa portance, et que nous pouvons l'un l'autre, et ensemble, nous constituer humains.

RÉFÉRENCES

MERLEAU-PONTY, Maurice, par ordre chronologique de rédaction:

MERLEAU-PONTY, Maurice. *La structure du comportement* [SC], Paris: P.U.F., 1942 ; « Quadrige », 1990.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception* [PP], Paris: Gallimard, 1945.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques* [PPCP], Grenoble: Cynara, 1989.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Conférences en Amérique, notes de cours et autres textes* [CA], Sesto San Giovanni: Éditions Mimésis, 2022.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Parcours 1935-1951* [P1], Lagrasse: Verdier, 1997.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *La prose du monde* [PM], Paris: Gallimard, 1969.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Éloge de la philosophie et autres essais* [EP], Paris: Gallimard, « Folio essais », 1989.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le monde sensible et le monde de l'expression* [MSME], Genève : MétisPresses, 2011.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *La Nature ou le monde du silence* [NMS], pages d'introduction, in *Maurice Merleau-Ponty*, Paris: Hermann, 2008, pp. 44-53.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Entretiens avec Georges Charbonnier* [GC], Lagrasse: Verdier, 2016.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *La Nature. Notes, cours du Collège de France* [N], Paris: Seuil, « Traces Écrites », 1995.

MERLEAU-PONTY, Maurice. Notes sur le corps, inédites, B.N.F., volume XVII.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Notes de cours 1959-1961* [NC], Paris: Gallimard, 1996.

MERLEAU-PONTY, Maurice. MERLEAU-PONTY, Maurice . Notes de travail inédites sur Descartes, B.N.F., volume XIX.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Résumés de cours. Collège de France, 1952-1960* [RC], Paris: Gallimard, 1968.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Être et Monde*, inédit, B.N.F., volume VI.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l'invisible* [VI], Paris: Gallimard, 1964.

MERLEAU-PONTY, Maurice. Notes de préparation inédites du *Visible et l'invisible*, B.N.F., volume VII.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *L'Œil et l'Esprit* [OE], Paris: Gallimard, 1964 ; « Folio essais », 1985.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signes* [S], Paris: Gallimard, 1960.

MERLEAU-PONTY, Maurice. Notes de préparation et versions manuscrites inédites de la préface de *Signes*, B.N.F., volume IV.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Parcours deux 1951-1961* [P2], Lagrasse: Verdier, 2000.

SAINT AUBERT, Emmanuel de [SA :

SAINT AUBERT, Emmanuel de. *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Paris : Vrin, 2004.

SAINT AUBERT, Emmanuel de. *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, Paris : Vrin, 2005.

SAINT AUBERT, Emmanuel de. *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris : Vrin, 2006.

SAINT AUBERT, Emmanuel de. « “L’Incarnation change tout”. Merleau-Ponty critique de la “théologie explicative” », in *Archives de philosophie*, tome 71, cahier 3, 2008, pp. 371-405. <https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2008-3-page-371.htm>

SAINT AUBERT, Emmanuel de. *Être et chair I. Du corps au désir : l'habilitation ontologique de la chair*, Paris : Vrin, 2013.

SAINT AUBERT, Emmanuel de. *Être et chair II. L'épreuve perceptive de l'être : avancées ultimes de la phénoménologie de Merleau-Ponty*, Paris : Vrin, 2021.

SAINT AUBERT, Emmanuel de. « Autre, même, commun. Le point de vue de Merleau-Ponty », in *Archives de philosophie*, dossier « Levinas - Merleau-Ponty : résonances » dirigé par E. de Saint Aubert, tome 85, cahier 3, 2022, pp. 101-120.

SARTRE, Jean-Paul. *L'Être et le Néant [EN]*, Paris : Gallimard, 1943 ; « Tel », 1980.

.

DADOS DO AUTOR

Emmanuel de Saint Aubert

Directeur de recherche au Centre National de la Recherche Scientifique, à l'École Normale Supérieure (UMR 8547, Archives Husserl de Paris). Parallèlement à ses nombreux travaux sur l'œuvre de Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel de Saint Aubert développe une phénoménologie de la « portance », attentive à ses soubassements anthropologiques et ontologiques ainsi qu'à ses enjeux éthiques et cliniques. E-mail: e.dsta@free.fr