

Chair

* La notion merleau-pontienne de chair n'est pas étrangère à l'usage courant du terme, car elle correspond en partie à ce que la phénoménologie appelle « corps vécu » ou « corps animé » (S 287), c'est-à-dire le corps percevant et se mouvant, désirant et souffrant ; mais elle s'écarte du sens habituel dans la mesure où elle vise, non pas la différence entre le corps-sujet et le corps-objet, mais plutôt, à l'inverse, l'étoffe commune du corps voyant et du monde visible, pensés comme inséparables, naissant l'un à l'autre, l'un pour l'autre, d'une « déhiscence » (VI 190, note) qui est l'ouverture du monde. La chair nomme donc proprement et fondamentalement l'unité de l'être comme « voyant-visible ».

** Radicalisant les acquis de la catégorie de structure (où s'efface l'opposition de l'extériorité spatiale et de l'idée, du pur dehors et du pur dedans), la chair nomme d'un même mouvement 1/ l'être « paradoxal » de notre corps comme « être à deux feuillets » : « chose parmi les choses et, par ailleurs, celui qui les voit et les touche » (VI 180), visible et voyant, corps phénoménal et corps objectif, dedans et dehors ; 2/ l'être paradoxal du monde qui est aussi un « être des profondeurs, à plusieurs feuillets ou à plusieurs faces », surface et profondeur, visible et invisible, fait et « essence charnelle », phénomène et « être de latence », donation et retrait, lumière et ténèbres ; et enfin 3/ l'indivision de l'être du corps et de l'être du monde : la chair est « l'indivision de cet être sensible que je suis et de tout le reste qui se sent en moi » (VI 309), elle « est le sensible au double sens de ce qu'on sent et de ce qui sent » (VI 313). Mais elle n'est cette indivision que dans la mesure même où elle est *aussi* la ségrégation ou la fission qui fait naître la masse sensible du corps voyant dans la masse sensible du monde (VI 179). L'unité de cette indivision et de cette fission est « la réversibilité qui définit la chair » (VI 189) : l'ontologie de la chair pense le lien entre la chair du voyant — ma chair — et la chair du visible ou du monde, non plus du tout en termes de rapport sujet-objet, mais en termes de « correspondance de son dedans et de mon dehors, de mon dedans et de son dehors » (VI 179, note), de réversibilité (VI 189) ou d'enveloppement réciproque, d'entrelacs ou de chiasme : « Mon corps comme chose visible est contenu dans le grand spectacle. Mais mon corps voyant sous-tend ce corps visible et tous les visibles avec lui » (VI 182). La chair, ajoute Merleau-Ponty, n'a

de nom dans aucune philosophie : elle ne correspond à aucune des catégories de la métaphysique, car elle « n'est pas matière, n'est pas esprit, n'est pas substance » (VI 184), ni composé de corps et d'esprit (VI 185), elle récusé même le partage entre la chose et l'idée, l'individualité spatio-temporelle et l'universalité (VI 184, 188), elle est « élément », au sens où l'étaient le feu, l'air, l'eau et la terre chez les « physiologues » présocratiques, « chose générale » (VI 184) ou « dimension » (VI 188). Elle est une « notion dernière » (VI 185), de rang ontologique, non anthropologique (VI 179).

*** Le terme de chair, qui reprend la notion husserlienne de *Leib*, n'apparaît guère, dans la *Phénoménologie de la perception*, que dans la formule « en chair et en os » (*leibhaft*). En effet Merleau-Ponty y désigne le « corps animé », par différence avec le « corps objectif », par les termes de « corps propre » ou de « corps phénoménal ». Le terme de chair devient une catégorie ontologique fondamentale au moment où Merleau-Ponty comprend que l'ouvrage de 1945 n'a pas réussi à penser l'unité du corps phénoménal et du corps objectif (ou aussi bien du corps sentant et du monde sensible), car le champ transcendantal (malgré tout l'effort de penser une véritable co-originarité du Soi et du monde) est pensé, en dernier ressort, comme suspendu à l'acte d'un sujet, d'une « existence », d'un « esprit », d'une liberté : à travers la relation de l'esprit et de la nature (fond inhumain sur lequel l'homme s'installe ou structure « figée » de l'existence), c'est la relation sujet-objet qui, subtilement, se perpétue. Dès lors il s'agit d'échapper à la subjectivité du transcendantal, de le penser, non plus comme existence, mais comme déhiscence, rapport narcissique du visible à lui-même « qui me traverse et me constitue en voyant » (VI 185).

Chiasme

* Reprenant un terme de rhétorique (le chiasme est une figure de style comprenant quatre termes dont les rapports sont l'inverse de ce que laisserait attendre la symétrie, comme être riche en défauts et pauvre en qualités), Merleau-Ponty fait intervenir la notion de chiasme à chaque fois qu'il tente de penser non pas l'identité, non pas la différence, mais l'identité dans la différence (ou l'unité par opposition) de termes qui sont habituellement tenus pour séparés, tels que le voyant et le visible, le

signe et le sens, l'intérieur et l'extérieur, chacun n'étant lui-même qu'en étant l'autre.

** Le concept de chiasme recueille la vérité phénoménologique de la distinction entre le sens d'être de l'intériorité et le sens d'être de l'extériorité, tout en refusant de les considérer comme séparés ou séparables. Ainsi il y a chiasme entre la parole comme « silence » ou « chose simplement perçue » et la parole comme signifiante et expression de la pensée, au sens où le passage dans l'extériorité de l'expression est le seul chemin vers l'intériorité de la pensée : « comme le tisserand [...], l'écrivain travaille à l'envers : il n'a affaire qu'au langage et c'est ainsi que soudain il se trouve environné de sens » (S 56) : le chiasme dans le langage désigne « le dedans et le dehors articulés l'un à l'autre » (VI 316), passant l'un dans l'autre et se déterminant ainsi comme « différence des identiques » (*Id.*). Chiasme aussi entre le “pour soi” et le “pour autrui”. Le “pour soi” n'est pas pure intériorité et le “pour autrui” n'est pas déchéance, par objectivation, de l'intériorité en extériorité : « ils sont l'autre côté l'un de l'autre » (VI 317), et c'est pourquoi « rapport avec autrui et avec moi sont entrelacés et simultanés [...] L'agression est aussi masochisme : c'est moi que je poursuis en autrui, c'est autrui que je poursuis en moi » (NC 153). Chiasme également entre être et néant : le néant du Soi n'est rien d'autre que « l'autre extrémité invisible de l'axe qui nous fixe aux choses et aux idées » (S 29), de telle sorte qu'il n'y a être ou choses que portés par une infrastructure de néant et néant ou Soi que porté par une infrastructure d'être. Chiasme enfin entre la philosophie et le monde de la vie : la philosophie est comprise dans le monde de la vie, mais c'est elle aussi qui le dévoile et le comprend (VI 224).

*** Chiasme, entrelacs, réversibilité désignent une structure ontologique que la *Phénoménologie de la perception* esquisse mais qui n'est véritablement thématisée qu'au moment où se radicalise la critique des oppositions de la réflexion (sujet-objet ; intérieur-extérieur ; moi-autrui, etc.) et se formule l'exigence dialectique de la « vraie philosophie » : « saisir ce qui fait que le sortir de soi est rentrer en soi et inversement » (VI 252).

Cogito

* La pensée du *cogito* traverse l'œuvre entière de Merleau-Ponty, dans la mesure où, pour lui, la réflexion (dont le *cogito* est la formule) est la reprise et l'attestation philosophiques de la vérité de l'expérience. Le *cogito* ne désigne donc pas l'homme comme conscience ou subjectivité. Il désigne la dimension dans laquelle la philosophie recueille le sens de l'expérience et l'élève, par l'expression, au rang d'un « acquis pour toujours ». Cette situation explique une certaine polysémie du *cogito*, qui parfois s'identifie à l'évidence du monde dans la naïveté de la foi perceptive (PP 342), mais désigne également une expression philosophique de l'évidence du monde (la certitude qu'il y a de l'être, en tant qu'être pour moi — SNS 114), ou vise même l'interprétation proprement *réflexive* (cartésienne) de l'évidence du monde comme certitude de l'esprit pensant pour lui-même (VI 51). Les Cours du Collège de France tentent de penser dialectiquement ces trois sens en distinguant un *cogito* vertical et un *cogito* horizontal.

** Dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty distingue un *cogito* tacite et un *cogito* parlé. Le *cogito* de Descartes est « parlé » ou médiatisé par le langage. Mais il renvoie à un *cogito* tacite, « présence de soi à soi » (PP 462-463), qui précède toute philosophie. *Cogito* tacite et *cogito* parlé sont tour à tour fondant et fondé : le *cogito* tacite fonde le *cogito* parlé, au sens où « le langage présuppose bien une conscience du langage, un silence de la conscience qui enveloppe le monde parlant... ». Mais le *cogito* parlé fonde le *cogito* tacite, au sens où ce silence de la conscience « ne se pense pas encore et a besoin d'être révélé » et ne deviendra vraiment *cogito* qu'à travers l'expression (*cogito* parlé). Dans ses notes de travail, Merleau-Ponty récuse le *cogito* tacite (VI 224) en le considérant comme une projection naïve du *cogito* parlé dans le pré-réflexif : le monde du silence ne serait pas une conscience confuse de soi et du monde, mais le logos intérieur (*endiathetos*) à l'Être brut ou vertical. Dans les cours du Collège de France (NC 221-268), le *cogito* cartésien est lu comme une réflexion (le *cogito* horizontal) accueillant l'irréfléchi (le *cogito* vertical) sans le falsifier. Le *cogito*, pensé hors de l'opposition du fait et de l'essence serait, non plus une subjectivité ou une conscience, mais une flamme, une « lumière illumi-

nante-illuminée » (NC 235), la déhiscence qui sépare et unit, unit en séparant, sépare en unissant, l'être et la pensée.

*** On voit ainsi que le *cogito* n'est pas réductible, selon Merleau-Ponty, aux présupposés de la philosophie réflexive. Même s'il peut apparaître, dans la *Phénoménologie de la perception*, comme relevant encore d'une philosophie de la conscience, il demeure le nom propre de la compréhension de soi de l'expérience après l'ouvrage de 1945, et même au moment où Merleau-Ponty formule les plus vives critiques envers la conscience, la relation sujet/objet ou l'immanence transcendante. Le *cogito* marque le tournant à la faveur duquel l'expérience, se resaisissant elle-même, cherche à penser sa vérité, il se tient à l'articulation du champ phénoménal et du champ transcendantal.

Corps

* Dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty distingue 1/ le « corps objectif », qui a le mode d'être d'une « chose », qui est, selon une note travail de 1958, « le corps de l'animal, analysé, décomposé en éléments » et 2/ le « corps phénoménal » ou « corps propre », qui à la fois est “moi” et “mien”, en lequel je me saisis comme extériorité d'une intériorité ou intériorité d'une extériorité, qui s'apparaît à lui-même en faisant apparaître le monde, qui n'est donc présent à lui-même qu'à distance et ne peut pas se refermer sur une pure intériorité (selon la même note de travail, le passage du corps objectif au corps phénoménal « n'est pas passage au pour soi, c'est son unité, sa totalité, laquelle est visible même du dehors, quoique l'aspect pour autrui et pour moi ne soit jamais le même »). Le corps phénoménal est ainsi un « corps-sujet », au sens d'un sujet naturel (PP 231) ou d'un moi naturel (PP 502), qui est pourvu d'une « structure métaphysique », par laquelle il est qualifiable comme pouvoir d'expression, esprit, productivité créatrice de sens et d'histoire.

** Le corps phénoménal est biface, en ce qu'il est à la jointure de la nature et de la liberté. D'un côté, il est habité par un néant actif, « n'est pas où il est, n'est pas ce qu'il est » (PP 230), il est l'existence même en son mouvement de transcendance : il est la puissance de se joindre aux choses et de se synchroniser avec elles ; il secrète du sens et le projette sur son entourage (PP 230) ; il est un système synergique dont toutes les

fonctions sont unies dans le mouvement général de l'être au monde (PP 267-268) ; il est « le lieu ou plutôt l'actualité du phénomène d'expression » (PP 271) ; « il fait le temps au lieu de le subir » (PP 276) ; il est, plutôt qu'un corps réel, ce « corps virtuel » qu'en chaque situation nous devons avoir, pour qu'un monde apparaisse (PP 289-291). Mais il participe aussi de cette nature dans laquelle « je suis jeté » (PP 398) et qui est présente à la fois hors de lui et en lui (*Id.*). Ainsi, il est non seulement une puissance impersonnelle et anonyme, mais aussi « la figure figée de l'existence » (PP270), ou la « structure stabilisée » de l'existence (PP 369) ; il est un « esprit captif » (PP 294), bref, il est la diastole ou l'instase de l'existence. Et c'est par là qu'il communique avec le corps objectif qui est en troisième personne.

*** Radicalisant l'effort entrepris dès l'ouvrage de 1945, les dernières notes de travail soulignent que le corps phénoménal (qui est désormais appelé *chair*) n'est certes ni le corps objectif, ni « le corps pensé par l'âme », mais aussi et surtout qu'on manque le sens propre du corps phénoménal en l'opposant au corps objectif, car on le rabat ainsi du côté du subjectif et on valide les catégories auxquelles il s'agit d'échapper. On dira donc plutôt que le corps est un sensible parmi les sensibles, mais en précisant qu'il est celui « en lequel se fait une inscription de tous les autres » (VI 313), ou bien qu'il est une chose parmi les choses, mais en précisant qu'il est aussi et surtout « au plus haut point ce qu'est toute chose : *un ceci dimensionnel* » (*Id.*), « un sensible qui est dimensionnel de soi-même, mesurant universel » (*Id.*).

Déhiscence

* Cette notion (qui désigne habituellement, en botanique, l'ouverture d'un organe parvenu à maturité), fait partie du dispositif conceptuel que Merleau-Ponty met en place dans ses derniers textes pour soustraire le champ transcendantal au primat de la conscience, de la subjectivité ou de l'immanence. Contre la *Phénoménologie de la perception* qui pensait encore le transcendantal en termes d'existence ou de transcendance active, les derniers textes pensent le transcendantal comme l'événement de l'ouverture de mon corps à lui-même et au monde par fission et empiètement du corps voyant et du corps visible, de la masse sensible du corps voyant et de la masse sensible du monde visible.

** Penser notre rapport à l'Être comme déhiscence, c'est refuser la position (solidaire de l'ontologie de l'objet) selon laquelle tout rapport à l'être serait soumis à l'alternative d'être ou bien fusion et coïncidence, ou bien surplomb et extériorité, c'est donc penser la relation de l'être voyant à l'être visible comme identité dans la différence : distance intérieure à l'identité ou bien proximité intérieure à la différence. Merleau-Ponty trouve une anticipation de cette pensée de la déhiscence chez Bergson : il aime à rappeler, contre une certaine compréhension de l'intuition comme fusion, que « Bergson a explicitement dit une fois, dans un texte de *La Pensée et le mouvant* où il parle de la conscience cherchant à voir le temps et non à le mesurer, qu'il y a une conscience qui est à la fois spontanée et réfléchie » (VI 247). Entre l'intuition et le temps qu'elle intuitionne, il n'y a ni fusion ou coïncidence (car la conscience du temps est réfléchie), ni extériorité (car la conscience du temps est spontanée et reconnaît le temps comme l'étoffe de son être) : entre l'intuitionnant et l'intuitionné, « il y a recouvrement ou empiètement, de sorte qu'il faut dire que les choses passent en nous aussi bien que nous dans les choses » (VI 165).

*** Quand on rapproche la *Phénoménologie de la perception* et *Le Visible et l'invisible*, un vif contraste apparaît. Dans l'ouvrage de 1945, l'expérience sensible est pensée comme accouplement du sentant et du senti (dualité qui se rassemble en unité). Dans les travaux tardifs, l'expérience sensible est pensée comme déhiscence (unité qui éclate en dualité). Merleau-Ponty a renoncé à suspendre l'expérience à un écart intentionnel fondé dans la subjectivité et dont l'accouplement serait à la fois la transgression et la confirmation ; dès lors il s'agit de penser l'expérience, non plus comme accouplement, mais, à l'inverse, comme fission faisant naître l'un pour l'autre le sentant et le sensible sur fond d'unité de la chair. Il ne s'agit donc plus de penser le « un » sur fond de « deux » (Soi /le monde), mais le « deux » sur fond de « un ».

Dialectique

* Merleau-Ponty appelle dialectique 1/ la vie ou le mouvement d'une pensée exprimant l'appartenance réciproque et le passage l'un dans l'autre de termes que l'entendement oppose, tels que le subjectif et l'objectif, le positif et le négatif, le fini et l'infini, mais aussi et indivisiblement 2/ la vie et le mouvement de l'être ou du réel dans l'apparte-

nance et le passage l'un dans l'autre de ses moments opposés : « Une philosophie dialectique = cohésion des opposés, union par la séparation, renversement, vérité en plusieurs articles, donc révocation de l'ontologie de l'identité, donc idée de l'être comme ce en quoi les différences font lien » (note inédite). En conséquence, « la question n'est pas du tout de savoir si la dialectique est “dans les choses” ou “dans les consciences”. Les deux attitudes sont antidialectiques. Ce qui est dialectique, le seul milieu de la dialectique : “les relations entre personnes médiatisées par les choses” » (note inédite).

** La dialectique est la vie, le mouvement du *phénomène*, où se nouent l'être et l'expérience de l'être. Ainsi elle est « la pensée au travail dans l'être, au contact de l'être auquel elle ouvre un espace de manifestation... » (VI 125), elle est une « pensée de situation » (VI 126), « qui doit retrouver l'être avant le clivage réflexif » (VI 130), mais elle est aussi bien « la manière d'être de l'Être » (VI 126) : « dialectique : l'être admet le négatif en lui-même » (note inédite). En ce mouvement « chaque terme n'est lui-même qu'en se portant vers le terme opposé », est « l'exigence d'un devenir, et même d'une autodestruction qui donne l'autre » (VI 124).

La dialectique est le refus, non seulement des oppositions de la réflexion ou de la pensée d'entendement, mais aussi de la « mauvaise dialectique » qui est le retour de la pensée d'entendement dans la dialectique elle-même. La « mauvaise dialectique » surgit dès le moment où la conscience est comprise non plus comme *incluse dans* l'expérience, mais comme *savoir de* l'expérience. Car alors, au lieu de s'abandonner au mouvement du contenu, la pensée réduit la vie du réel à un jeu du positif et du négatif. Elle se fait pensée de survol, s'affirme comme pure intériorité et réduit l'être hors d'elle à la pure extériorité. Cette « chute » de la dialectique est pour la philosophie un risque permanent. Car la philosophie devient savoir de l'expérience au moment où elle se sépare de la non-philosophie ou du pré-réflexif et abandonne le sol de l'expérience pour en recueillir le sens en synthèse ou énoncé. Aussi la philosophie, dont l'élément vital est la dialectique, doit-elle être une critique permanente d'elle-même. L'« hyperdialectique » est la dialectique rendue à son vrai sens et qui refuse de recomposer la vie de l'être par un ensemble d'énoncés ou de positions, négatives et positives. Elle est « dialectique sans synthèse ».