



Ayadi Abdelaziz

Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Sfax
- Département de philosophie -

Les lignes de fuite merleau-pontiennes

Qu'appelle-t-on ligne de fuite ? Ceux qui connaissent le corpus deleuzien, savent sûrement la répartition tripartite des lignes opérée par Deleuze. Ligne nomade ou ligne de gravité, de célérité, de fuite, d'erre ou de ruptures ; ligne migrante, moléculaire, souple ou de fêlure ; ligne sédentaire, segmentaire, coutumière ou de coupures¹. A ces lignes correspondent les mouvements de déterritorialisation, reterritorialisation, territorialisation ou de décodage, de recodage et de codage. Le ce-en vue-de-quoi nous évoquons cette répartition et le cadre limité de notre intervention nous obligent de ne porter notre attention qu'à la ligne de fuite et au mouvement de décodage, même si les lignes comme les mouvements sont immanents, emmêlés et enchevêtrés. Chercher des lignes de fuite et des mouvements de décodage dans la philosophie de Maurice Merleau-Ponty, c'est tout d'abord chercher le nomade, l'errant, le multiple dans cette œuvre autant que la fuite des codes par tous les bouts. « Décoder n'est pas simplement déchiffrer les codes anciens, présents ou à venir...mais faire passer quelque chose qui ne soit pas codable, brouiller tous les codes »². L'œuvre merleau-pontienne permet-elle une telle fuite et un tel décodage ? A en croire Deleuze, « la phénoménologie est trop pacifiante, elle a béni trop de choses »³. Il va de soi que, l'œuvre merleau-pontienne, mesurée à l'aune de la phénoménologie, ne fait pas d'exception. Elle demeure prisonnière de la représentation, de la transcendance, et somme toute de la philosophie du sujet. Et même si elle a essayé de penser la chair, le pli, le brut et le sauvage, elle n'a pas pu investir réellement « la doublure, qui transforme toute ontologie »⁴. Ce thème est

¹ Gilles Deleuze, *Dialogues*, Flammarion, Paris, 1996, p. 151-155, 165 ; cf., notre article «Potentia et potestas: les lignes deleuziennes» in *L'agir philosophique*, L'harmattan, Paris, 2006, pp. 326-327.

² Gilles Deleuze, «Pensée nomade» in *Nietzsche aujourd'hui*, T I, Intensités, U.G.E, Paris, 1973, p. 163.

³ Gilles Deleuze, *Foucault*, Minuit, Paris, 1986, p. 120.

⁴ *Ibid.*, p; 120.

absent chez Merleau-Ponty qui n'a pas su, au dire de Deleuze, se dégager de l'intentionnalité qui « s'écroule dans la béance entre les deux monades, ou dans le "non-rapport" entre voir et parler »⁵. Et même si chez Merleau-Ponty, il y a eu torsion d'un dehors qui se plie et se double d'un dedans et que c'est « même cette torsion qui définit la "Chair", au-delà du corps propre et de ses objets »⁶, et même si le dépassement de l'intentionnalité se faisait vers le pli de l'Être, il n'en reste pas moins que cet acte de dépassement n'était opéré que pour mieux la fonder. Merleau-Ponty, comme Heidegger, n'a pas su « passer par l'entrelacement stratico-stratégique pour atteindre au pli ontologique »⁷. Pour ce qui est du sauvage, « on peut même dire que, s'il n'y a pas sous le savoir une expérience originaire, libre et sauvage, comme le voudrait la phénoménologie, c'est parce que le Voir et le Parler sont toujours déjà tout entiers pris dans des rapports de pouvoir qu'ils supposent et actualisent »⁸. Il n'y a donc pas d'expérience sauvage puisque le sauvage est « ce qui ne rentre pas encore dans l'expérience »⁹.

Or, à revenir au legs de Merleau-Ponty, ne peut-on pas décoincer ce legs d'une telle image et dire de Merleau-Ponty ce que disait Derrida de Nietzsche qu'il est « le penseur de la grossesse »¹⁰ ou du devenir-femme de la pensée ? Nous ne prétendons pas – au nom de l'interprétation – choisir à la place du texte de Merleau-Ponty, nous n'avons plutôt qu'à essayer de déployer son être et l'aider à libérer ses principes actifs tout en se mettant même à l'écoute de son silence qui est l'affaire ou la « chose » de la pensée que nulle représentation ne peut éradiquer. Le silence même n'est pas le silence de l'être oublié, il est plutôt le silence de l'enracinement des choses dans le monde. Il est comme la nuit, il éveille et n'endort pas. Le silence n'est donc pas privation de sens, il est plutôt exigence du sens dans les trois dimensions du même être : les choses, la parole et la pensée. Cela signifie que l'on a affaire à l'agir philosophique chez Merleau-Ponty, agir que nous n'avons pas à le priver de la spécificité de son inscription, de la richesse de ses différences, de l'originalité de ses étendues, de la concrétion de sa singularité et de la multiplicité de ses rapports dialogiques avec l'histoire de la philosophie, agir vivant et radicalement inachevé que ne peut expliquer la contingence de la mort.

⁵ *Ibid.*, p. 117.

⁶ *Idem.*

⁷ *Ibid.*, p. 121.

⁸ *Ibid.*, pp. 88-89.

⁹ *Ibid.*, p. 125.

¹⁰ Jacques Derrida, *Eperon*, Flammarion, Paris, 1978, p. 51.

Que l'essentiel de cet « agir » soit « être brut », « pensée sauvage », « sel de terre », « repliement », « invagination », « capitonnage », « chiasme », « chair » ou « il y a », il est le lieu ou le « où » de l'événement et de l'avènement, lieu qui fait que « l'espace est existentiel... et l'existence spatiale »¹¹. La diversité de ces nervures n'est que l'errance dans la multiplicité des entrées de l'être, « multiplicité perspective »¹² comme signe d'éclosion, de fission et de déflagration, toutes synonymes de *l'experiri* ou de l'expérimenter sans lequel « l'essence est folie subjective et arrogance »¹³ ou comme « point de fuite » où rien n'est gagné d'avance. L'espace polymorphe dissémine la signification d'un espace en-soi comme le temps-réseau qui est « le corps de l'esprit »¹⁴ dissémine le temps-éternité. C'est dans « le tourbillon spatialisant-temporalisant¹⁵ » que se nouent les synergies, se creusent les distances, se tissent les sens expressifs et les libertés ambiguës.

Or, l'ambiguïté n'est pas défaut ou déficience, ni dans le sujet, ni dans l'être, ni dans « le diamant clair de la philosophie »¹⁶. Elle est plutôt tension sinon séisme du sol de la métaphysique qui prétend ne pas trembler. La philosophie de l'ambiguïté n'est pas une philosophie ambiguë qui « joue sur deux cordes »¹⁷, elle est le nom de la différence qui brise l'identification, elle jaillit de l'épaisseur de l'être pour traduire le tragique que méconnaissent ou recèlent les philosophies de l'heureuse clarté. Elle est synonyme de l'entre-deux, du rasoir d'Occam, de la claudication- en tant que contestation d'une liberté absolue et d'un sens émanant d'une intentionnalité sûre d'elle-même et d'une conscience constituante- ou de *l'ironie* comme sourire ou plutôt comme rire de la pensée. « Pratiquer une ironie philosophique, c'est alors tenter cette rencontre improbable entre une expérience créatrice de concepts et une attitude esthétique qui se séparerait volontiers de cette contrainte à laquelle la philosophie l'astreint »¹⁸. En tant que tel, l'ironie est résistance au conformisme et au sens unique puisque « le sens est toujours ironique »¹⁹, « double sens qui est fondé dans les choses »²⁰ ou dans le champ phénoménologique où se subjectivisent les sujets qui sont faits de la même chair. Mais

¹¹ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, pp. 339-340.

¹² Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, PUF, Paris, 1942, p. 133.

¹³ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1964, p. 151.

¹⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris, 1960, p. 21.

¹⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 298.

¹⁶ *Ibid.*, p. 287.

¹⁷ Lettre de Sartre à Merleau-Ponty, 18 juillet 1953

¹⁸ Guillaume Le Blanc, « Le premier étonnement » in Cécile Guérard (sous la direction de), *L'ironie*, éd. Autrement, Paris, 1998, p. 22.

¹⁹ Maurice Merleau-Ponty, *La prose du monde*, Gallimard, Paris, 1969, p. 43.

²⁰ Maurice Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie*, Gallimard, Paris, 1953, p. 43.

l'intersubjectivité tissée de cette chair n'est pas que mince passerelle au dessus d'un abîme qui s'agrandit et que l'ombre de l'intentionnalité ne peut ni réduire ni couvrir. Notre seul recours peut-être est « cette présence à autrui et à notre temps qui nous fait trouver autrui au moment où nous renonçons à l'opprimer »²¹. Et « puisqu'il s'agit pour un homme de communiquer avec d'autres hommes, pour une liberté d'en appeler à d'autres libertés »²², il s'agit aussi d'un acte de signification «qui ne dispose, pour s'accomplir, d'aucun monde intelligible tout fait...[il] doit créer de toutes pièces ses moyens de communication et faire lever les significations dans la pâte du monde»²³ autant dire qu'il est *élément* vivant sans fuite vers « les lieux ensoleillés de l'idée »²⁴ ou vers un fond humaniste anthropologisant.

Le sujet et ses jumeaux s'entrelacent donc dans le grand Dehors en dehors du paradis du moi et de l'enfer des autres ou dans « le dedans du dehors et le dehors du dedans »²⁵ qui expulse les notions de décalque, d'image dégradée et de mimique. Ils sont dans un dehors où « le sujet n'est plus défini comme identité et intériorité dans la transparence de la conscience réflexive... mais dans son rapport à une altérité et une extériorité... Or cette intuition d'une intime altérité logée au cœur de l'identité, d'une troisième personne inscrite dans l'acte même de dire et de penser " je", passe par la reconnaissance du corps comme le lieu où s'incarne toute parole et toute pensée... [Il y a un] jeu sur les homophones "*penser*" et "*panser*", qui rapproche l'activité du penseur de la passivité du patient »²⁶. Fêlure ou « défenestration »²⁷ du sujet dans le corps en tant que mesure de toutes choses, sécrétion d'un sens « qui ne lui vient de nulle part, le projeter sur son entourage matériel et le communiquer aux autres sujets incarnés »²⁸, lieu où l'âme est plantée «comme le piquet dans le sol, – ou plutôt : l'âme est le creux du corps, le corps est le gonflement de l'âme »²⁹. Le corps est demeure qui redonne à la pensée sa pesée et qui ouvre en même temps la conscience qui « est originairement non pas un je pense, mais un je peux »³⁰ à son envers, à l'inconscient, cette «notion -protée» ouverte à

²¹ Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, op. cit., p. 276.

²² Maurice Merleau-Ponty, *Parcours I*, Verdier, Paris, 1996, p.123.

²³ *Idem*.

²⁴ Maurice Merleau-Ponty, *CC*, p. 278.

²⁵ Maurice Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, Gallimard, Paris, 1964, p. 24.

²⁶ M.Collot, «Du corps esprit à la chair du monde» in *Phénoménologie(s) et imaginaire*, éd. Kimé, Paris, 2004, p. 130.

²⁷ Marc Richir, « La défenestration » in *La Revue L'ARC*, n° 46, 1971, p. 31.

²⁸ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 230.

²⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 286.

³⁰ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op; cit., p. 160.

l'ambiguïté, aux sédimentations des significations et à la pluralité des interprétations³¹. C'est ce corps, propre ou impropre comme chez Blanchot, bourré d'organes ou sans organes comme chez Deleuze, *caïro* qui prend le nom de la *terre*, corps-cosmos où s'incarne l'esprit, qui permet à Merleau-Ponty d'ouvrir « une tout autre voie, qui échappe à la fausse alternative de l'idéalisme et du matérialisme où piétine trop souvent le débat philosophique et artistique, en esquissant une philosophie de la Chair qui met fin à ce dualisme stérile. »³² Le corps « est visible-voyant, ou regard. Autrement dit, le tissu de possibilités qui referme le visible extérieur sur le corps voyant maintient entre eux un certain *écart*. Mais cet écart n'est pas un *vide*, il est rempli précisément par la chair comme lieu d'émergence d'une vision passivité qui porte une activité »³³. Merleau-Ponty n'a cessé d'affirmer et d'insister sur cela même qui échappe à toute intuition eidétique, à toute intentionnalité signifiante, c'est-à-dire sur la chair comme élément, style, facticité, cohésion, principe incarné, chose générale et tout anonyme. La chair est ce que ne peut dire les catégories de la métaphysique classique, « elle n'a de noms dans aucune philosophie »³⁴, elle est « le degré zéro qui n'est pas néant »³⁵, elle est plutôt jointure et chiasme, elle est l'originaire qui éclate et que la philosophie doit accompagner pour dire « cet éclatement, cette non-coïncidence, cette différenciation »³⁶. C'est dans la chair que se déploie « l'universel latéral »³⁷, le singulier excentrique et non pas l'universel de surplomb. La chair est creux et plis que ne peuvent atteindre les explications, linéaires, causales et même dialectiques. Comprendre la chair comme pli, c'est élargir en même temps la carte de la philosophie et plus particulièrement de la phénoménologie, sortir des dualismes et appréhender la structure comme « tissu conjonctif »³⁸.

Ce tissu conjonctif comme chiasme et entrelacement, n'est ni adéquation, identification ou fusion, ni opposition, contradiction ou contrariété. Ce qui l'atteste encore une fois, c'est ce rapport entre le visible et l'invisible, le sens et le non-sens, la raison et la folie, le réel et l'imaginaire. Ces doubles à caractère oppositionnel dans la structure de la métaphysique ne peuvent plus être d'opposition dans « le système du multiple ». Car, et selon l'expression même de Deleuze, « le dualisme en général a au

³¹ Voir Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de cours* (Collège de France 1952-1960), pp. 70-71.

³² Michel Collot, « Du corps esprit à la chair du monde » in *Phénoménologie(s) et imaginaire*, éd. Kimé, Paris, 2004, p. 139.

³³ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 326.

³⁴ Ibid., p. 193

³⁵ Ibid., p. 314.

³⁶ Ibid., p. 165.

³⁷ Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, op. cit., p. 150.

³⁸ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 228.

moins trois sens : tantôt il s'agit d'un véritable dualisme qui marque une différence irréductible entre deux substances [...]; tantôt il s'agit d'une étape provisoire qui se dépasse vers un monisme [...]; tantôt il s'agit d'une répartition préparatoire qui opère au sein d'un pluralisme. »³⁹ Ainsi, dans cette répartition multiple, « l'invisible n'est pas le contradictoire du visible : le visible a lui-même une membrure d'invisible, et l'in-visible est la contrepartie secrète du visible, il ne paraît qu'en lui »⁴⁰. Le non-sens quant à lui, n'est pas la privation ou le contraire du sens, il n'est pas ce qu'élimine le sens comme a essayé de le montrer bon nombre de philosophes soucieux d'exclure l'obnubilation ontique, cherchant le « pur » dans ce qui est toujours en fuite. Il s'agit plutôt d'une inspiration/expiration au sens littéral, d'« une logique dans la contingence, une raison dans la déraison »⁴¹. Somme toute, l'insistance de Merleau-Ponty sur la brisure des dualismes, des alternatives, des abstractions et du survol est le pendant de son insistance sur l'affirmation du dynamisme, de la tension, de l'incarnation, de la finitude et du plein toujours traversé par le vide comme de son rappel de cette « quatrième personne », ce pronom métis qui est celui des « singularités impersonnelles ».

Se libérer de toute forme dualisable, c'est revoir autrement l'être, redéfinir la vérité et la raison, traiter différemment le langage, réhabiliter le corps et le devenir sujet, interroger l'histoire, passer par la métaphysique sans prétendre la dépasser. L'être est l'orbite des croisements où s'emboîtent les rameaux qui prennent racine dans la vulnérabilité, la contingence et la finitude, il est ce qui sous-vient au sens et à la conscience. Pour Merleau-Ponty l'être n'est pas tombé dans l'oubli et le monde ne nous manque pas. La vérité, elle, « est un autre nom de la sédimentation, qui elle-même est la présence de tous les présents dans le notre »⁴², « le fondement de la vérité n'est pas hors du temps, il est dans l'ouverture de chaque moment de la connaissance à ceux qui le reprendront et le changeront en son sens »⁴³. Pour ce qui est de la raison, « le monde, outre les névrosés, compte bon nombre de « rationalistes » qui sont un danger pour la raison vivante »⁴⁴, il arrive même souvent que « sous le costume de la raison, se cache un exercice de l'arbitraire »⁴⁵. Il ne s'agit donc plus de définir l'homme en tant qu'animal raisonnable puisque nous sommes tenus de concevoir que « le Logos aussi comme se

³⁹ Gilles Deleuze, *Foucault*, op; cit., p. 89.

⁴⁰ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 269.

⁴¹ Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, op. cit., p. 46.

⁴² Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, op; cit., p. 120.

⁴³ Maurice Merleau-Ponty, *La prose du monde*, Gallimard, Paris, 1969, p. 200.

⁴⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, p. 248-249.

⁴⁵ Maurice Merleau-Ponty, *La Nature* (Cours du collège de France 1956-1960), Seuil, Paris, 1995, p. 76.

réalisant dans l'homme, mais nullement comme sa propriété »⁴⁶. Pour le langage, – et sans revenir aux détails qui, dans l'œuvre de Merleau-Ponty, brouillent les dualismes du langage et de la pensée, de la parole et de la langue, du signifié et du signifiant – il s'agit de *poétiser* et d'être à l'écoute de «la prose bourdonnante du monde»⁴⁷ sans céder à la mauvaise prose des relations et des institutions. Poétiser, c'est paradoxalement ériger et émanciper un langage *anatomique* qui nécessite une réhabilitation du corps et du sujet, réhabilitation qui attise les passions du corps et de l'âme et qui mobilise contre la tyrannie de l'intellect et du despotisme de la conscience toutes les ressources perceptives et charnelles. « Notre immanence au monde, beaucoup plus qu'elle ne lesterait la conscience d'un poids, ouvrirait notre être aux puissances de l'impersonnel, la phénoménologie de la perception cédant alors toujours plus le pas à une ontologie de l'imperception »⁴⁸. L'histoire quant à elle, exige une « philosophie interrogative »⁴⁹, philosophie inquiète qui ne rabat pas tout sur un seul plan, qui décrit le mouvement de l'histoire qui « est du même ordre que le mouvement de la parole et de la pensée, et enfin que l'éclatement du monde sensible entre nous »⁵⁰. Il revient à la métaphysique qui « n'est plus, comme disait Descartes, l'affaire de quelques heures par mois »⁵¹ d'accompagner cet éclatement, d'explicitier la vie humaine, de faire du philosophe « un commençant perpétuel »⁵² et de témoigner des détails de l'« il y a » où le corps inorganique du sens prend naissance.

Toutes ces tensions font de la philosophie de Merleau-Ponty une « philosophie sans absolu »⁵³ selon l'heureuse expression de Xavier Tiliette, parce que le processus est souci et non pas choix, état de déploiement et non pas lieu de clôture. C'est ce processus même qui fait que Merleau-Ponty n'exclut de ses références ni le mythe, ni les présocratiques, ni l'orient. Il cherche la donation du sens dans l'initial et non pas dans le primitif. Il n'a d'autres moyens pour cette quête qu'une ontologie inductive dont le dispositif conceptuel est le sensible qui est d'« une richesse inépuisable »⁵⁴, la chair qui

⁴⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 328.

⁴⁷ C'est le titre d'un article de Pierre Kerszberg, paru dans la revue *Archives de philosophie*, n° 59, 1996.

⁴⁸ Fabrice Bourlez, « Deleuze/Merleau-Ponty: propositions pour une rencontre a-parallèle » in la Revue *Concepts*, Hors série, Gilles Deleuze, n°1, janvier 2002, 214.

⁴⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris, 1955, p. 47.

⁵⁰ Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, p. 28, cf. *Signes*, p. 91; *La prose du monde*, p. 120.

⁵¹ Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Nagel, Paris, 1948, p.48.

⁵² Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. IX.

⁵³ C'est le titre d'un article de Xavier Tiliette in la *Revue Etudes*, juillet-septembre, 1961.

⁵⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, p. 212.

est élément au sens présocratique, la terre comme « centre métaphysique »⁵⁵ et la « foi perceptive » antéprédicative synonyme de *croyance au monde*, foi qui ne retient pas l'homme de faire un pas au-delà. Mais ce pas « ne peut être un passage à un *autre* monde qui ne serait que le mauvais infini de la répétition du même »⁵⁶; foi qui nous introduit dans des perspectives inouïes qui nous surprennent au lieu de nous confiner dans nos convictions acquises.

Voilà donc globalement ce qu'on a pu considérer comme des lignes de fuite qui nous conduiront à sortir des impasses des dualités et des dualismes, du dénigrement du corps et du despotisme de la conscience, de l'hégémonie d'une raison qui prétend être le privilège des cultivés de l'occident et qui par là même s'est privée du pouvoir de « mesurer les possibilités que nous nous sommes fermées en devenant 'occidentaux' »⁵⁷ disait Merleau-Ponty, de la nostalgie d'un âge d'or qui méprise le présent, hait la vie et mutile la connaissance, de la métaphysique qui est à limiter et non à exclure, d'un sens dicté à un sens cherché, d'une dialectique des contradictions où « les contraires ont souvent couché dans le même lit »⁵⁸ vers une dialectique sans synthèse qui ne peut être que différence, distanciation et tourbillon. Toutes ces interrogations, ces tensions, ces *questionners*, ces nœuds et d'autres encore, suffisent à subvertir radicalement l'espace lisse des philosophies qui éludent ou annulent les paradoxes et à bousculer le « monde plat de la conscience habituée ou endormie »⁵⁹ pour l'ouvrir à la diplopie et aux coins sombres devant lesquels « les enfants philosophes »⁶⁰ ne peuvent que s'enfuir.

⁵⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Notes des Cours au Collège de France (1959-1961)*, Seuil, Paris, 1996, p. 44.

⁵⁶ Jan Patočka, *L'écrivain, son objet*, trad. Erika Abrams, P.O.L, Paris, 1990, p.77.

⁵⁷ Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, op. cit., p. 176.

⁵⁸ Olivier Frébourg, «Est-ce que ce monde est sérieux?» in Cécile Guérard (sous la direction de), *L'ironie*, éd. Autrement, Paris, 1998, p. 103.

⁵⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, op. cit., p. 167.

⁶⁰ Edmund Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale*, trad. Suzanne Bachelard, PUF, Paris, 1984(1re éd. 1957), p. 318.