

Désir et expression chez Merleau-Ponty

Jenny Slatman

Présentation lors de la journée d'études sur Merleau-Ponty à l'*École Normale Supérieure*, rue d'Ulm, Paris, le 28 avril 2000. Nous aimerions remercier Renaud Barbaras pour son invitation, ainsi que Marie-Aude Lous Baronian pour ses remarques et corrections.

1. Introduction

L'expression est un des thèmes cruciaux de la philosophie de Merleau-Ponty, en particulier dans son œuvre tardive. Elle y constitue la notion clé des phénomènes du langage, de la communication et de toutes les formes de l'art. Mais notons d'emblée que Merleau-Ponty ne conçoit pas l'expression comme une création *ex nihilo* ; il ne s'agit pas d'une création de quelque chose de nouveau à partir du pouvoir ou de la volonté strictement subjective, comme l'a par exemple affirmé André Malraux.¹ Dans *Le doute de Cézanne*, Merleau-Ponty décrit le phénomène de l'expression en art de la manière suivante : Elle n'est “ ni une imitation, ni d'ailleurs une fabrication suivant les vœux de l'instinct ou du bon goût ”.² L'expression constitue un sens nouveau, mais cette constitution se fait à partir des sédimentations données. En d'autres termes, la parole parlante reste toujours tributaire de la parole parlée. C'est ainsi que Merleau-Ponty, dans plusieurs textes, parle du paradoxe de l'expression. Citons ici sa description de ce paradoxe dans *La prose du monde* : “ S'exprimer, c'est donc une entreprise paradoxale, puisqu'elle suppose un fond d'expressions apparentées, déjà établies, incontestées, et que sur ce fond la forme employée se détache, demeure assez neuve pour réveiller l'attention ”.³ L'expression n'est ni dans la continuité de la tradition linguistique (ou de la tradition artistique) ni en rupture avec elle : elle reprend ou répète ce qui est donné en le transformant.

L'enjeu pour nous ici est de comprendre le fondement intentionnel de cette expression “paradoxale”. Mais cela ne va pas sans poser quelques problèmes. Car, dans son œuvre tardive, Merleau-Ponty renonce à la notion d'intentionnalité subjective. Ce qui subsiste est “l'intentionnalité intérieure à l'être”.⁴ Bien évidemment, une telle idée d'intentionnalité bouleverse toute la conception de l'intentionnalité des actes, voire l'intentionnalité corporelle du “je peux”. Nous voudrions soumettre quelques propositions touchant l'idée d'intentionnalité au-delà du pouvoir de la conscience et du corps subjectif.

Dans la phénoménologie - contrairement à la conception scolastique - l'intentionnalité ne désigne pas une certaine qualité d'une substance, mais plutôt le rapport entre ce qui donne du sens et ce qui a reçu du sens. Le verbe latin *intendere* signifie, entre autres, "viser à", "tendre à". L'intentionnalité désigne la visée de quelque chose qui n'est pas encore présent. On ne vise pas quelque chose qui est donné dans l'espace et le temps, mais quelque chose qui est au-delà de ce qui est réellement donné. Prenons l'exemple du langage. Des mots, des lettres, des signes, graphèmes ou phonèmes, sont donnés d'une manière physique, mais ce que l'intentionnalité vise est leur sens (ou signification) qui n'est pas "dans" ou "derrière" eux. En le visant, l'intentionnalité constitue le sens à travers ce qui est donné. Comme le dit Levinas à propos de la notion d'intentionnalité chez Husserl : "Le mot en tant qu'expression n'est pas perçu pour lui-même, il est comme une fenêtre à travers laquelle nous regardons ce qu'il signifie".⁵ L'intentionnalité est donc le mouvement de transcendance qui transforme ce qui est donné en son sens.

Si l'on admet que l'expression est un phénomène cardinal dans la pensée merleau-pontienne, on peut deviner pourquoi il n'a jamais pu abandonner entièrement l'idée d'intentionnalité. Merleau-Ponty entend l'expression comme l'acte de s'exprimer et non pas comme le résultat d'un tel acte. L'expression indique le moment où naît un sens nouveau, le moment où l'homme donne sens à sa vie, à son monde. Elle est la constitution du sens. Et pour cela un mouvement de transcendance, d'*intendere*, s'impose. Il n'y a pas d'expression sans intentionnalité. Dans ses premiers écrits, Merleau-Ponty décrit l'intentionnalité comme opérante et corporelle. C'est le corps qui se transcende pour constituer du sens. Plus tard, il ajoutera que la constitution du sens se fait à travers l'histoire, à travers la tradition.⁶ Une telle idée de constitution implique qu'on devrait renoncer à l'idée du corps subjectif en soulignant son côté anonyme et impersonnel. C'est ainsi que la notion de "chair" est développée. Disons que l'intentionnalité charnelle constitue du sens par la réversibilité entre mon corps et le monde, mon corps et celui de l'autre, et les autres entre eux. Le Moi prend part à la constitution du sens, mais il n'en est plus l'auteur unique. On est loin, maintenant, de la lucidité de la conscience. En suivant Freud, on pourrait estimer que le Ça ou l'inconscient joue un rôle également important dans la constitution du sens.

En confrontant la phénoménologie avec quelques aspects de la psychanalyse, nous aimerions montrer ici que l'intentionnalité charnelle peut être comprise comme désir. Une telle lecture psychanalytique du phénomène de l'intentionnalité n'est pas arbitraire : en effet, surtout dans ses derniers écrits, Merleau-Ponty s'avère un interprète fervent des ouvrages de Sigmund Freud, de Jacques Lacan et de Mélanie Klein. Notre lecture parcourra entièrement l'œuvre de Merleau-Ponty en se concentrant sur sa pensée

tardive. Pour la description de l'intentionnalité, nous renvoyons particulièrement aux notes de cours qui ont récemment fait l'objet d'une publication, plus précisément à celles du dernier cours sur *La Nature*.⁷

Selon une phénoménologie psychanalytique, le désir peut être conçu comme la base de toute constitution du sens et donc comme l'origine de toute expression. Ce désir est à situer dans le sentir (*l'aisthêsis*) ; du même coup, il est à l'origine du travail de la création (*la poiêsis*). Il est vrai que Merleau-Ponty ne parle du désir qu'à peine, et encore moins de *l'aisthêsis* et de *la poiêsis*. C'est nous qui tentons de faire ici une reconstitution de ces phénomènes. Nous l'amorcerons par une analyse du sentir en termes d'*aisthesis* (§ 2). Pour montrer qu'il y a de l'inconscient au cœur de *l'aisthêsis* nous rechercherons en quel sens la phénoménologie de Merleau-Ponty se rapproche de la psychanalyse de Freud (§3). La convergence de la phénoménologie et de la psychanalyse mène à une "psychanalyse de la Nature". Pour comprendre cette notion, nous expliquerons le "refoulement" ou l'oubli qui est à l'œuvre dans la Nature (§4). Par la suite, nous situerons l'inconscient dans le sentir : on verra que c'est le miroir de la chair qui produit un désir inconscient (§5). Ce qui met en mouvement le désir à l'intérieur de la Nature est encore à préciser comme "négativité naturelle" (§6). Finalement, nous mettrons en relation le désir avec la parole (§7).

2. Sentir - *aisthêsis*

Dans l'introduction et dans la deuxième partie de la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty fait une analyse détaillée du sentir.⁸ Le but de cette analyse est de montrer que le sentir constitue l'intentionnalité primordiale. De plus, il ne doit pas être compris, comme c'est le cas chez Descartes, d'une manière intellectuelle. Le sentir n'est pas "penser du sentir", sentir par "l'oeil de l'esprit", mais il est bien corporel. Et l'idée de l'inspection de l'esprit se base sur la vie perceptive du corps; la présupposition sous-jacente de l'inspection est la perception effective dans le monde de la vie. L'inspection mentale, en tant qu'elle est une perception qui s'accompagne d'un mouvement réflexif, reste toujours tributaire de son point de départ "irréfléchi". Dès lors, au lieu de réduire le sentir au "penser du sentir", il faut reconnaître en lui la "condition" de la pensée conceptuelle. Le travail "archéologique" de Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la perception* consiste à dégager le sentir de sa couche intellectualiste, c'est-à-dire de l'héritage de la philosophie moderne depuis Descartes.

S'il n'est pas le résultat d'une opération intellectuelle, le sentir ne peut non plus être limité à une faculté réceptive et passive des sens. Même les sensations les plus banales comme celles des "qualités sensibles" - par exemple la différence entre les couleurs - ne peuvent être réduites à un certain état du corps passif. "Elles s'offrent" bien

plutôt “avec une physionomie motrice, elles sont enveloppées d'une signification vitale” (PP, p. 243). Les qualités sensibles ne sont pas simplement données, et par conséquent, elles ne sont pas tout simplement à déchiffrer par l'organisme récepteur. Elles sont constituées par notre commerce avec le monde. Le sentir se fait comme “coexistence” et “communion” (PP, p. 247). Ou encore : “Le sentir est cette communication vitale avec le monde qui nous le rend présent comme lieu familier de notre vie. C'est à lui que l'objet perçu et le sujet percevant doivent leur épaisseur. Il est le tissu intentionnel que l'effort de connaissance cherchera à décomposer” (PP, p. 65). Il n'est pas la connaissance des qualités sensibles, mais il est le pouvoir de co-naissance, il co-naît avec les choses perçues. Dans quelques belles descriptions de cette co-naissance, on découvre déjà la structure de la réversibilité et du chiasma qui dominera l'œuvre tardive de Merleau-Ponty :

Je prête l'oreille ou je regarde dans l'attente d'une sensation, et soudain le sensible prend mon oreille ou mon regard, je livre une partie de mon corps, ou même mon corps tout entier à cette manière de vibrer et de remplir l'espace qu'est le bleu ou le rouge (PP, p. 245).

et :

Moi qui contemple le bleu du ciel, je ne suis pas *en face* de lui un sujet acosmique, je ne le possède pas en pensée, je ne déploie pas au devant de lui une idée du bleu qui m'en donnerait le secret, je m'abandonne à lui, je m'enfonce dans ce mystère, il "se pense en moi", je suis le ciel même qui se rassemble, se recueille et se met à exister pour soi, ma conscience est engorgée par ce bleu illimité (PP, p. 248).

Il apparaît que le sujet du sentir n'est pas purement actif. Ce n'est pas un sujet qui forme le centre autour duquel le monde visible se déploie. Dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty parle encore du sujet, mais c'est un sujet sans nom, anonyme. Dans l'événement du sentir, le “je” est un creux ou pli qui se fait et se défait : il s'agit plus d'un “on qui perçoit en moi” que d’un “je perçois” (PP, p. 249).

Dans son œuvre tardive, Merleau-Ponty radicalise les idées de co-naissance et d'anonymat du sentir pour finalement renoncer à la notion de sujet. Dès lors, le sentir n'est plus à comprendre à partir du corps-sujet qui demeure dans le monde, mais au moyen de la chair qui est le tissu commun du corps et du monde, du sentant et du senti. L'analyse du sentir va se concentrer sur ce qui se passe *entre* le sentant et le senti, au lieu

de fixer l'attention sur le corps comme sujet. On se doute bien que cela n'est pas sans conséquences pour la conception de l'intentionnalité. En remplaçant corps par "chair", on n'arrive plus à discerner clairement le centre intentionnel. Comme nous l'avons déjà mentionné, ce qui subsiste est "l'intentionnalité intérieure à l'être" (VI, p. 298). Il n'y a plus un sujet qui pourrait être la source de l'intentionnalité, ce qui ne veut pas dire que Merleau-Ponty situe cette dernière entièrement en dehors du pouvoir du corps humain. Notre hypothèse est que l'intentionnalité corporelle, anonyme et impersonnelle, s'est transformée en intentionnalité inconsciente. C'est l'analyse du rapport entre le sentant et le senti qui va révéler cette "inconscience sensible".

Dans ses derniers écrits, Merleau-Ponty remplace la phénoménologie de la perception par une analyse de la vision et du sentir. Il fait des réserves quant à l'usage de la notion de perception. Issu de la pensée réflexive, le concept de "perception", de même que les concepts d'"actes de conscience", d'"états de conscience", de "matière", de "forme" et d'"image" - des concepts chargés - empêchent la philosophie, en tant qu'elle est une interrogation, de commencer sans rien présupposer (VI, p. 209). Dans son œuvre tardive, plus que dans ses premiers écrits, Merleau-Ponty cherche à éviter de retomber dans une tradition qu'il critique en tentant des "mots nouveaux" (VI, p. 17) et en formant de "nouveaux instruments" (VI, p. 172). Un "mot nouveau", dans ce contexte, est l'*esthésiologie*, qui désigne l'étude "du corps comme animal de perceptions" (RC, p. 177) ou "de ce miracle qu'est un organe des sens" (N, p. 271). C'est la raison pour laquelle nous avons décidé d'employer le mot *aisthêsis*. L'usage du mot *aisthêsis* souligne la différence par rapport à la conception intellectualiste cartésienne du sentir : le sentir n'est pas quelque chose de la pensée, enfermée dans son immanence, mais il est quelque chose du corps s'ouvrant au monde par les sens. La notion d'esthésiologie semble être issue d'un passage de Husserl où celui-ci fait mention d'un "logos du monde esthétique".⁹ Pourtant, ce n'est pas Husserl qui pourra nous aider sur ce point. Nous tâcherons d'éclairer l'idée d'esthésiologie en faisant référence à Aristote. Bien qu'on n'en trouve nulle part la référence explicite, nous supposons que l'ouvrage *De l'âme* ne fut pas entièrement sans intérêt pour Merleau-Ponty.¹⁰

Certes, ce serait un geste anachronique de prétendre que Merleau-Ponty ne fait que replacer ce terme ancien dans sa phénoménologie post-cartésienne. Voyons simplement quels aspects aristotéliens de l'*aisthêsis* sont reconduits dans son esthésiologie. Selon Aristote, l'*aisthêsis* est la perception sensorielle. En général, il la comprend comme faculté passive ou réceptive. La perception a lieu par une certaine action qui vient de l'extérieur (du corps). L'objet de la perception n'est pas en nous, mais il est donné de l'extérieur. L'objet nous affecte d'une telle manière que le sens en question reçoit la forme (*morphê*) de l'objet sans sa matière (*hylê*). Effectivement, l'objet met en

réalisation la potentialité du sens pour recevoir la forme, de sorte que le sens deviendra ce qu'est l'objet. Il y a des objets qui sont propres à un certain sens (*idia*) comme le visible au yeux et l'audible aux oreilles. Mais il y a aussi des objets qui sont communs (*koinê*) à tous les sens. Par exemple, dit Aristote, il existe des formes du mouvement qui sont aussi bien perceptibles par le sens du toucher que par la vue. (*De l'âme* : 418a16-19). C'est à partir du sens commun (*koinê aisthêsis*) que ces objets sont sensibles (425a27). Mais le sens commun n'est pas le sixième sens. On peut donc en conclure qu'il peut y avoir une identité dans l'*aisthêsis* qui n'est pas issue de la relation stricte entre les sens et leurs objets. Le sens commun est quelque chose de sensoriel, mais, en même temps, il dépasse le niveau des impressions distinctes. Il nous semble que c'est cette idée d'identité sensorielle qui permet à Merleau-Ponty d'attribuer de l'intentionnalité au sentir. Le sentir n'est pas tout simplement une faculté passive, car il est capable de constituer une certaine identité des objets sans l'intervention de l'idée. Rappelons les lignes suivantes :

Les sens se traduisent l'un l'autre sans avoir besoin d'un interprète, se comprennent l'un l'autre sans avoir à passer par l'idée. Ces remarques permettent de donner tout son sens au mot de Herder : "L'homme est un sensorium commune perpétuel, qui est touché tantôt d'un côté et tantôt de l'autre". Avec la notion de schéma corporel, ce n'est pas seulement l'unité du corps qui est décrite d'une manière neuve, c'est aussi, à travers elle, l'unité des sens et l'unité de l'objet (PP, p. 271).

Nous pensons ainsi qu'un certain aspect de la pensée aristotélicienne se retrouve dans la description du sentir chez Merleau-Ponty : le sentir renvoie à la réceptivité du corps, mais en même temps il est capable de constituer une certaine identité de l'objet par laquelle il obtient un sens. Étant donné que cette identité est constituée par les sens sans la faculté réflexive, elle est quelque chose de préreflexif, quelque chose qui précède le *cogito*. Le sentir est dès lors une forme d'intentionnalité préreflexive, ou plus profondément, l'*aisthêsis* est le sentir qui comporte en lui l'inconscient. Une telle description laisse deviner une convergence entre le vocabulaire de la phénoménologie et celui de la psychanalyse. Pour rendre sensible la manière dont Merleau-Ponty s'est rapproché de la pensée psychanalytique dans la dernière période de son œuvre, nous interrogerons ici le rapport entre le phénoménologue et Freud.

3. Merleau-Ponty et Freud

Dans presque tous les ouvrages de Merleau-Ponty, on peut trouver quelques traces de la psychanalyse freudienne. Pourtant, ce n'est pas sans réserve et sans critique qu'il a adopté

quelques notions psychanalytiques, et qu'il a pu finalement réconcilier la phénoménologie avec la psychanalyse. Dans son premier livre *La structure du comportement*, le discours freudien est l'objet de doutes profonds. Merleau-Ponty voit en la psychanalyse la prolongation logique mais insuffisante de la *Gestalttheorie*. Selon lui, le défaut de Freud réside dans le fait qu'il utilise des métaphores "énergiques" et "causales" qui ne conviennent pas à la description de la "forme", la *Gestalt* ou la "structure" du comportement humain. La psychanalyse passe à côté du sens propre du comportement parce qu'elle interprète la vie adulte en termes d'effets causals de l'enfance. Ainsi, elle n'arrive pas à expliquer le comportement comme la structure ou forme symbolique qui "transforme la situation singulière de l'expérience en une situation typique et la réaction effective en une aptitude".¹¹ C'est pourquoi la psychanalyse devrait être parachevée par une philosophie de la forme ou de la structure. Comme l'écrit Merleau-Ponty à la fin de *La structure du comportement* : "Nous avons rejeté les catégories causales de Freud et remplacé ses métaphores énergétiques par des métaphores structurales".¹² Pourtant, dans la *Phénoménologie de la perception*, déjà, on trouve une position tout à fait différente sur la psychanalyse. À l'opposé de l'analyse de *La structure du comportement*, Merleau-Ponty affirme : "Freud lui-même, dans ses analyses concrètes, quitte la pensée causale, quand il faut voir que les symptômes ont toujours plusieurs sens..." (PP, p. 184, note 3).

Certains expliquent la réticence que Merleau-Ponty oppose au discours psychanalytique dans son premier ouvrage par le fait qu'il n'était pas encore un lecteur averti du travail de Freud.¹³ A cette époque, il renvoie davantage à l'analyse (critique) de Politzer (*Critique des fondements de la psychologie*) qu'aux écrits mêmes de Freud. Vingt ans plus tard, dans la préface qu'il a écrit pour le livre d'Angelo Hesnard *L'œuvre de Freud et son importance pour le monde moderne* (1960), Merleau-Ponty reconnaît que les premières impressions de la psychanalyse étaient assez négatives pour le "lecteur pressé" en raison d'un "incroyable parti-pris en faveur des interprétations les moins probables, un entêtement maniaque du sexuel, et surtout sous ses formes déçues, la signification, la parole, l'action *défaites* au profit de calembours dérisoires".¹⁴ On a voulu renoncer à ce langage dit "pansexuel".¹⁵ Pourtant, comme Merleau-Ponty l'écrit ensuite : "Puis, à mesure qu'on lit, qu'on se reporte à soi, et que les années passent, une sorte d'évidence de la psychanalyse s'établit inexplicablement, et l'on vient à vivre en paix dans cette herméneutique impitoyable".¹⁶

Quand on prend en compte l'itinéraire de Merleau-Ponty en entier, on peut constater que l'intérêt pour la psychanalyse augmente progressivement. On peut distinguer trois approches. Dans un premier temps, une approche assez négative dans *La structure du comportement*, où la psychanalyse est considérée comme une idéologie scientifique et objectiviste. Puis, dans la *Phénoménologie de la perception*, les cours qu'il

a enseignés à la Sorbonne (1949-1952) et quelques articles des années '50, Merleau-Ponty développe un autre point de vue vis-à-vis de la psychanalyse. Il l'utilise pour éclairer le phénomène de l'intentionnalité corporelle. L'inconscient - qui à première vue n'était pas compatible avec l'intentionnalité, la liberté et la rationalité, incompatible, donc, avec la phénoménologie et la philosophie de l'existence - est redéfini comme le "préréflexif" ou le "préconscient". Enfin, dans le texte du livre d'Hesnard, et dans quelques notes de travail et des notes sur *La Nature*, Merleau-Ponty va encore plus loin en avançant que la phénoménologie est "la philosophie implicite de la psychanalyse elle-même".¹⁷ La psychanalyse et la philosophie sont plus proches qu'on ne le croyait : "Phénoménologie et psychanalyse ne sont pas parallèles; c'est bien mieux : elles se dirigent toutes deux vers la même *latence*".¹⁸

C'est par cette dernière ouverture à la psychanalyse que la phénoménologie a accès à l'intentionnalité de la chair. Ce n'est pas le corps qui nous donne une véritable idée d'inconscient, mais l'idée de la chair, surtout, qui converge avec le concept freudien d'inconscient : "Donc la philosophie de Freud n'est pas philosophie du corps mais de la chair - Le ça, l'inconscient, et le moi (corrélatifs) à comprendre à partir de la chair" (VI, p. 324). La chair correspond au processus d'investissement (*Besetzung*).¹⁹ D'après la psychanalyse, l'investissement est le processus par lequel l'énergie psychique (inconsciente) s'attache à une représentation, à une partie du corps ou à un objet. Merleau-Ponty applique cette notion également au sentir et à la chair. L'investissement est l'intentionnalité de la chair.²⁰ C'est cette idée de l'inconscient dans la chair qui nous explique le passage de la Nature au *logos*, passage de la visibilité de la chair à son invisibilité, à son idéalité, passage, comme on le verra plus loin, qui se fait par l'expression. À partir de l'inconscient de la chair, on peut saisir l'ambiguïté de l'expression, à la fois naturelle et non-naturelle.

Dans son article *L'homme et l'adversité* (1951), déjà, Merleau-Ponty met en relation la psychanalyse avec l'idée d'incarnation.²¹ Dans cet article, il recherche de quelle manière "l'humanisme sans vergogne" du XIXe siècle s'est transformé dans la première partie du XXe siècle. Dans cette description de la transformation de la situation humaine il ne s'appuie pas vraiment sur la philosophie, mais surtout sur les ouvrages de Freud, Valéry et Proust. Ce qui peut être souligné dans le travail de ces penseurs est l'intérêt croissant pour le corps, ou si l'on préfère, la tentative d'effacer la distinction nette entre corps et esprit en décrivant le corps dans les termes du "corps vivant" ou de la "chair".²² La vertu de Freud n'est pas de s'être concentré sur le corps (sexué) comme point de départ de ses analyses de l'inconscient comme refoulement - elle est surtout d'avoir fait la grande découverte d'une "osmose" entre "la vie anonyme du corps et la vie officielle de la personne". Cette osmose indique le travail de l'inconscient (S, p 291). Le choix de

la métaphore d'“osmose” n'est pas tout à fait heureux, parce que le mouvement de l'osmose, on le sait, est à sens unique, alors que Merleau-Ponty a voulu exprimer le mouvement réciproque entre le corps et l'esprit. Cependant, nous croyons que cette “osmose” peut être comprise comme l'annonce de la notion de réversibilité qui n'apparaît que plus tard dans ses écrits. De toute façon, Merleau-Ponty interprète le phénomène de l'inconscient dans l'œuvre de Freud comme ce qui rend possible “la fonction spirituelle du corps et l'incarnation de l'esprit” (S, p. 291).

Il n'est pas surprenant que Merleau-Ponty souligne ici l'idée d'incarnation chez Freud, car toute sa pensée, dès le début, cherche à expliciter la relation entre la conscience et la nature. Une telle recherche se doit d'examiner avant tout la manière dont le langage ou la culture (la vie des personnes) jaillit de la vie naturelle et anonyme du corps. C'est le corps vivant et naturel appartenant et participant simultanément à la tradition qui constitue la base de l'ontologie qui réconcilierait *phusis*, *logos* et Histoire. Le corps est naturel et historique, mais, en même temps, il est “surnaturel” et “sur-historique” en s'exprimant, en créant un sens neuf à partir des sédimentations données et historiques. Un tel passage n'est compréhensible que si l'on suppose une sorte d'“osmose” ou une réversibilité entre le côté naturel de la vie et son côté conscient. Ainsi, l'idée attribuée à l'œuvre de Freud d'une “osmose” entre la vie anonyme et la vie personnelle s'accorde avec la phénoménologie, qui cherche à discerner l'incarnation de l'esprit et l'expression du corps dans le phénomène de la perception. C'est ainsi que Merleau-Ponty reconnaît en Freud le précurseur de sa propre phénoménologie : “Dans un langage approximatif, Freud est ici sur le point de découvrir ce que d'autres ont mieux nommé *perception ambiguë*” (S, p. 291).

4. *L'intentionnalité de la Nature*

Dans sa dernière période, Merleau-Ponty a voulu développer une psychanalyse de la Nature. Comme il l'affirme dans une note de travail : “Faire une psychanalyse de la Nature ; c'est la chair, la mère” (VI, p. 321). Dans une autre note, il parle d'une “psychanalyse ontologique” (VI, p. 323). Par “psychanalyse”, on entend la recherche de l'inconscient, ou, plus précisément, la recherche de l'inconscient en tant que refoulement. Chez Freud (et d'autres analystes), cette recherche donne principalement lieu à une explication en termes d'énergie sexuelle. Ce n'est pas le cas chez Merleau-Ponty. Nous dirons plutôt qu'il comprend le refoulement comme ce qui est (nécessairement) oublié pendant le développement d'une tradition. Le refoulement, c'est l'histoire en acte. A titre provisoire, nous émettons l'hypothèse selon laquelle le “refoulement” est à la base de toute constitution ou institution, la psychanalyse de la Nature ayant pour but de dévoiler cet inconscient à l'œuvre dans la Nature en tant qu'elle est “constitution”, “institution”

ou “autoproduction du sens”. L'inconscient fonctionne alors sous la forme d'une intentionnalité de la Nature. Sur ce point, nous voulons soulever le problème de la constitution par une lecture du *Philosophe et son ombre*.²³

Dans cet article, comme dans une partie du cours sur *La Nature* de 1956-1957, Merleau-Ponty se penche surtout sur *Les idées II* de Husserl.²⁴ Il voudrait évoquer son impensé “en marge de quelques pages anciennes” (S, p. 202).²⁵ Ce “texte prophétique” de Husserl mérite qu'on y porte son attention pour plusieurs raisons (S, p. 223). Premièrement, *Les idées II* montrent clairement ce que Merleau-Ponty a appelé le “strabisme de la phénoménologie” (N, p. 103-104). D'un côté, la phénoménologie veut rompre avec l'attitude naturelle mais, de l'autre, elle veut la conserver en lui donnant un statut philosophique.²⁶ Selon Merleau-Ponty, le dernier Husserl s'est rendu compte de ce “strabisme” en affirmant que le monde des idéalizations se base sur un monde préreflexif, et sur un “*logos* du monde esthétique”, sur le “monde de la vie”. Cependant, le texte d'*Idées II* nous montre déjà ces oscillations entre le niveau de l'idéalisation et celui du préreflexif, entre le point de vue transcendantal et l'attitude naturelle. Deuxièmement, c'est surtout dans *Idées II* que Husserl tente de réhabiliter l'idée de Nature dans le cadre d'une philosophie réflexive et transcendantale. Une telle tentative s'accorde au développement d'une ontologie de la Nature chez Merleau-Ponty.

Tâchons de voir la manière dont Merleau-Ponty reconstitue l'argumentation de Husserl. D'un certain point de vue, la Nature peut être comprise comme un *noème*, ce qui est constitué par la conscience constituante. C'est la Nature qui se révèle après une réduction transcendantale pure. Elle est le corrélat d'un “spectateur impartial” ou d'un “Je”. On est là dans le domaine des choses pures (*bloÙe Sachen*). L'ensemble des choses pures – des choses qui n'ont aucune valeur dans la vie pratique – est la Nature des sciences de la nature moderne. Cette conception de la Nature est celle qui s'est développée à partir du Cartésianisme. Husserl ne disqualifie pas cette idée des choses pures, mais il s'interroge sur la constitution des choses pures comme sur celle de la conscience théorique. Son questionnement implique une “opération de *Rückdeutung*” (HN, p. 260) ou un “mouvement d'intentionnalité rétrospective” (N, p. 106) vers un univers primordial et qui est avant toute thèse (*vor aller Thesis*). En suivant cette voie à reculons, Merleau-Ponty découvre “un lacis d'implications où l'on ne sent plus la pulsation de la conscience constituante” (S, p. 209). Il y a quelque chose, un surplus peut-être, entre le constituant immanent et la Nature constituée transcendantale. Dans cet “entre-deux”, Merleau-Ponty évoque le dit *impensé*. Pour le déterminer, on devrait interroger le sens d'expressions comme “constitution préthéorique” et “pré-données” (*Vorgegebenheiten*) (S, p. 208). La constitution préthéorique suppose une constitution avant que la conscience constituante elle-même soit constituée. Cela veut dire que la

conscience constituante n'est pas le point zéro de l'analyse. Il y a quelque chose qui la précède et qui la constitue par une constitution préthéorique. Il faut donc rechercher le rapport de constitution entre le théorique et le préthéorique. Plus, la notion de constitution préthéorique met en question la relation entre la conception de la Nature comme l'ensemble des choses pures et la Nature comme chair. Si l'on poursuit ce mouvement de va-et-vient entre le théorique et le préthéorique - entre les choses pures et la chair - on découvre trois termes qui sont indispensables pour comprendre le travail de constitution : 1) le corps, 2) autrui, et 3) la Terre. Les deux premières notions sont issues des *Idées II*, la troisième d'un autre texte de Husserl, intitulé *L'arche-originnaire terre ne se meut pas*.²⁷

Comment donc comprendre la constitution des choses pures à partir de l'expérience préthéorique? À l'existence d'une chose pure, il y a une première condition, qui est le sujet incarné. Car “ pour qu'il y ait une chose, il faut qu'elle soit présentée à un sujet incarné, *Subjekt Leib*” (N, p. 106). Ce sujet corporel implique les trois aspects suivants : 1) le corps est un “je peux”, 2) il est sentant, et 3) il est chose-étalon. L'orientation vers l'objet présuppose un point de vue déterminé par mon corps mouvant comme l'expression de ce “je peux”. Selon la conception merleau-pontienne, le mouvement du corps va toujours de pair avec son être sentant; on ne peut pas se mouvoir ou s'orienter dans l'espace sans l'information sensorielle, et inversement, on ne peut pas sentir sans prendre une position. Sentant-mouvant, le corps se constitue comme le point zéro ou l'étalon de toute orientation. Il est le centre ou “l'ici absolu” d'où ma perception vise les choses.

Pourtant, - et cela nous mène à une deuxième condition de la chose pure - la chose qui est visée par le corps sentant-mouvant est loin d'être chose pure. Elle n'est qu'un “coqueau à l'intérieur de mon corps” (N, p. 108). Ou encore : “La chose pour mon corps, c'est la chose "solipsiste", ce n'est pas encore la chose même. Elle est prise dans le contexte de mon corps, qui lui-même n'appartient à l'ordre des choses que par sa frange ou sa périphérie” (S, p. 212). La chose ne peut être une chose pure que si d'abord le corps, le sujet incarné, est compris comme une chose objectivée, c'est-à-dire une chose qui n'est plus exclusivement subjective. Une telle objectivation exige l'existence d'autrui. Les choses cessent d'être solipsistes quand je ne suis plus le seul spectateur. Ici, la constitution d'autrui s'impose. Selon Merleau-Ponty, cette constitution se fait selon le même principe que celui de mon corps propre. Étant donné que j'éprouve mon corps comme chose sentant, étant donné, donc, que je suis sentant-senti, “je me suis préparé à comprendre qu'il y a d'autres hommes” (S, p. 212). Mon corps propre se constitue par les “sensations doubles”, par le fait que je suis à la fois sentant et senti. J'éprouve l'unité de mon corps sentant-senti, la convergence et l'écart entre les deux mains qui se touchent

comme “comprérence”. Or, autrui se constitue par une transmission ou une extension de cette comprérence (*übertragene Kompräsenz*). Quand je serre la main de quelqu'un, celle-ci se substitue à la mienne et mon corps annexe son corps. Moi et autrui sont comme “les organes d'une seule intercorporéité” (S, p. 213). On voit donc que la constitution d'autrui comme celle de mon corps propre se fait tout d'abord de manière “esthésiologique”. Pour décrire cette rencontre de moi et autrui au niveau esthésiologique, cette transmission de la comprérence, Husserl a utilisé le terme *Einfühlung*.

Merleau-Ponty soutient que l'*Einfühlung* est une “opération quasi corporelle” (N, p. 109). Je constitue autrui non pas en projetant sur lui mes propres qualités (intellectuelles) : “je peux penser *qu'il* pense... mais c'est encore moi que je mets en lui” (S, p. 214). La constitution n'est pas l'apparition d'un esprit à un esprit. Il s'agit plutôt de la rencontre entre deux hommes : “que cet homme là-bas *voie*, que mon monde sensible soit aussi le sien, je le sais sans contredit, car *j'assiste à sa vision*, elle *se voit* dans la prise de ses yeux sur le spectacle” (S, p. 214). La constitution d'autrui par *Einfühlung* ne passe donc pas par la conscience constituante. Ce n'est pas la conscience constituante qui organise la rencontre : on se rencontre parce qu'on appartient au même monde. On n'a pas besoin de trouver le moyen de passer de l'*idios kosmos* au *koinos kosmos*, car on se rencontre dans un monde qui est déjà commun. L'*Einfühlung* ne se fait donc pas à travers la chose solipsiste mais la chose partagée. “C'est la chose même qui m'ouvre l'accès au monde privé d'autrui” (VI, p. 27).

Arrivé à ce point de l'argumentation, on se trouve pris dans un cercle. Merleau-Ponty a commencé l'analyse de la constitution en affirmant que le sujet incarné est la première condition pour la chose. Ensuite, il a montré que l'existence d'autrui est nécessaire pour sortir du point de vue solipsiste. Et finalement, il apparaît que la constitution d'autrui n'est possible qu'à partir des choses perçues. De cela, il ressort que la chose pure, qui ne peut être conçue que par une réduction transcendantale pure, est fondée sur la chose perçue naturelle. Par conséquent, on ne peut plus défendre l'idée d'une réduction complète : la dite condition (le “je” pur et son corrélat, la chose pure) est conditionnée par ce qu'elle prétend conditionner (le monde perçu ou brut). Pour Merleau-Ponty, ce cercle “méchant” (*böse*) marque les limites de la théorie de la constitution. En outre, il montre qu'on ne peut plus trancher l'attitude transcendantale de l'attitude naturelle dans l'ordre de la constitution. On devrait présupposer le monde perçu, le monde brut qui précède toute constitution, mais il ne peut être conçu en tant que prédonné qu'après coup. Merleau-Ponty conclut que cette analyse de la constitution de Husserl aboutit à l'être brut ou à la “Nature au sens premier et originaire” (S, p. 216).

La Nature est prédonnée; c'est la *Weltthesis* qui précède toute thèse. En ce sens, elle ne signifie pas l'ensemble des choses pures ou l'univers des sciences de la nature, mais elle est l'univers de la vie (S, p. 223). En se référant au texte sur *L'arche-originnaire terre ne se meut pas*, Merleau-Ponty soutient que la Nature est comme la Terre, qui n'est ni mobile ni immobile. Elle est le sol (*Boden*) ou l'origine. Cependant, toutes ces caractérisations "archéologiques" laissent ouverte la question de savoir comment la constitution des choses se base sur la Nature brute. Quel est le rapport entre l'intercorporéité du monde sensible et le monde des choses pures et objectivées? Merleau-Ponty répond : "L'intercorporéité culmine (et se transforme) dans l'avènement des *bloÙe Sachen* sans qu'on puisse dire que l'un des deux ordres soit premier par rapport à l'autre" (S, p. 218). Bien que le monde objectif soit constitué sur la base du monde pré-objectif, l'idée de pré-objectivité n'a de sens que par rapport à la possibilité de l'objectivation. C'est ainsi que Merleau-Ponty parle d'une *Fundierung* à double sens (S, p. 218). Reste à savoir comment l'objectivation - la constitution de l'idéalité objective - est possible. Selon Merleau-Ponty, c'est l'oubli qui la rend possible : "L'objectivité logique dérive de l'intersubjectivité charnelle à condition qu'elle ait été comme telle oubliée, et cet oubli, c'est elle-même qui le produit en cheminant vers l'objectivité logique" (S, p. 218). On peut donc estimer que la nature de la Nature consiste à faire oublier. La Nature ne peut constituer un sens ou ne peut être autoproduction du sens que parce qu'elle s'oublie elle-même comme prédonnée. L'intentionnalité de la Nature, son intention non-intentionnelle, est d'oublier son origine dans le monde sensible de sorte qu'elle peut s'en détacher. L'oubli est constitutif pour la constitution de l'objectivité idéale. Il est à la base de toute institution culturelle comme le langage et l'art. C'est la psychanalyse de la Nature qui va nous expliquer plus précisément comment cet oubli inconscient se manifeste.

Merleau-Ponty soutient que la psychanalyse de la Nature vise la "chair" et la "mère" (VI : 321). Bien que la figure de la mère soit une référence implicite à la pensée de Mélanie Klein, nous pensons qu'elle se rapporte davantage à un certain aspect du langage qu'elle ne renvoie à la relation entre la mère et l'enfant. C'est la "mammaïté" de la "parole de la mère" ou de la "langue maternelle". La parole de la mère est la langue dans laquelle on est né, la langue qui va de soi, la plus évidente et la plus naturelle. C'est la langue à laquelle on appartient et à laquelle on contribue de sorte qu'elle reste vivante. Cette force expressive de la langue maternelle devient visible si l'on met entre parenthèses son évidence. C'est là l'objectif de la psychanalyse proposée par Merleau-Ponty. Dans la suite de cet article, nous tenterons de relever le sens de l'inconscient dans la phénoménologie du sentir. Pour cela, nous prendrons d'abord en considération l'opération du miroir en recherchant comment il constitue la réversibilité dans le sentir.

5. Miroir, narcissisme et réversibilité

La référence au miroir apparaît dans plusieurs passages de l'œuvre de Merleau-Ponty. De manière générale, le miroir indique les relations entre moi et autrui, moi et le monde, ainsi que celles des autres entre eux. Autrement dit, il indique l'indivision de ces termes dans la chair. La figure du miroir apparaît donc principalement dans les derniers écrits. Pourtant dans le cours de 1951, *Les relations avec autrui chez l'enfant*, le miroir joue déjà un rôle capital.²⁸ Ce texte vaut la peine que nous nous y arrêtions un instant dans l'intérêt de notre reconstitution du phénomène du désir.

Dans ce cours, Merleau-Ponty explique le comportement du petit enfant à partir du phénomène du stade du miroir. Il y discute les interprétations qu'en donnent Henri Wallon et Jacques Lacan. Les deux interprétations rendent visible que la relation avec autrui chez l'enfant se base sur l'expérience de son propre corps. Henri Wallon a observé que le stade qui précède celui du miroir est déterminé par le "réalisme spatial". L'enfant ne peut pas encore distinguer entre son corps et son image, il n'arrive pas à lier l'espace de son corps, tel qu'il l'éprouve par l'expérience proprioceptive, à l'espace de son corps tel qu'il le voit dans le miroir. L'enfant doit donc trouver les moyens d'associer l'image intérieure de son corps - le schéma corporel - à l'image extérieure de son corps. Selon Wallon, ce problème sera résolu grâce au développement de l'intelligence de l'enfant. Il doit *apprendre* que l'image dans le miroir n'est pas réelle. Wallon montre "comment se réalise la désillusion par laquelle l'enfant retire à l'image spéculaire la valeur de quasi-réalité qu'il lui donnait d'abord" (Par, p. 201). Pourtant, il n'explique pas pourquoi l'enfant s'amuse avec son image.

Selon Merleau-Ponty, c'est l'interprétation de Jacques Lacan qui nous explique la "jubilation" de l'enfant devant le miroir. Son analyse prolonge celle de Wallon. Lacan interprète le stade du miroir non pas comme un développement de l'intelligence mais plutôt comme une transformation d'une forme de la personnalité à une autre : "Reconnaître son image dans le miroir, c'est pour lui apprendre qu'il *peut y avoir un spectacle de lui-même* (...) Par l'acquisition de l'image spéculaire, l'enfant s'aperçoit qu'il est *visible* et pour soi et pour autrui" (Par, p. 202). Avant que l'image spéculaire soit acquise, l'enfant n'est pas encore un véritable soi ou "Moi" (*Ich*); il était plutôt "Ça" (*Es*). L'image spéculaire va rendre possible le développement d'un "Surmoi" (*Überich*) - selon la deuxième topique de Freud. Il s'agit de l'acquisition d'une nouvelle fonction : la fonction ou l'attitude narcissique (AS, p. 319, Par, p. 203). Ce narcissisme rend possible la connaissance de soi, et en même temps, une "sorte d'aliénation", parce que l'image rompt le sentiment immédiat de son propre corps. Ainsi, Lacan parle d'une "captation de

moi par mon image spatiale”. Merleau-Ponty décrit cette aliénation de soi de la manière suivante :

En ce sens je suis arraché à moi-même, et l'image du miroir me prépare à une autre aliénation encore plus grave, qui sera l'aliénation par autrui. Car de moi-même justement les autres n'ont que cette image extérieure analogue à celle qu'on voit dans le miroir, et par conséquent autrui m'arrachera à l'intimité immédiate bien plus sûrement que le miroir (Par, p. 203).

Il nous semble que Merleau-Ponty pousse l'analyse de Lacan dans une direction qui ne sera plus compatible avec ce qu'a dit ce dernier à propos de la distinction entre “l'ordre imaginaire” et “l'ordre symbolique”. Le stade du miroir est dans l'ordre imaginaire : l'enfant cherche son identité dans son *image*. C'est l'identification de soi à travers l'altérité de l'image propre, mais cette altérité n'est pas encore reconnue comme altérité. Le Je *est* un autre, ou Je et l'autre sont la même chose. Il n'y a pas encore reconnaissance, mais méconnaissance.²⁹ C'est seulement dans l'ordre symbolique, par le tiers ou par la loi du père, que l'enfant peut se constituer comme un véritable soi en reconnaissant l'Autre comme l'Autre.³⁰ Contrairement à Lacan, Merleau-Ponty situe la reconnaissance de l'altérité déjà dans le stade du miroir, dans l'ordre imaginaire. Quand Lacan affirme que le stade du miroir est le “seuil du monde visible”³¹ pour souligner que l'enfant n'est pas encore entré dans l'ordre symbolique, Merleau-Ponty l'interprète comme l'ouverture au monde que nous partageons avec d'autres. Ajoutons encore que chez Lacan, l'ordre symbolique est premier. Avant que l'enfant y soit entré - même avant d'être né - son être est déjà structuré par cet ordre. Son être, son désir est déterminé par le discours de l'Autre, qui est l'ordre symbolique. Chez Merleau-Ponty, en revanche, il n'y a pas une telle hiérarchie. De plus, il voit le “symbolique” non pas comme un ordre des structures linguistiques, mais comme une tradition vivante. L'enfant se met à participer à cette tradition à partir de la reconnaissance de soi-même comme un autre dans le miroir. On peut dire que chez Merleau-Ponty le désir est issu de cette reconnaissance de l'altérité en moi par le miroir, tandis que chez Lacan il est issu de l'Autre. Chez Merleau-Ponty, le désir a son origine dans le sentir miroitant, chez Lacan il est imposé par les structures linguistiques de l'ordre symbolique.³²

Quoi qu'il en soit, dans sa lecture de Lacan, Merleau-Ponty souligne la portée existentielle de l'acquisition de l'image spéculaire. Dans l'interprétation de Lacan, qui diffère en cela de celle de Wallon, la reconnaissance de l'image spéculaire n'intéresse pas seulement nos rapports de connaissance, mais aussi “nos *rapports d'être* avec le monde, avec autrui” (Par, p. 204). En le traduisant dans le vocabulaire merleau-pontien, disons

que l'attitude narcissique signifie notre "être au monde", ou plus précisément, notre être comme "chair". Dans *Le visible et l'invisible* et dans *L'œil et l'esprit*, Merleau-Ponty revient à la notion de narcissisme quand il explique la réversibilité dans la vision. Là, elle ne signifie pas exclusivement une phase dans le développement de l'enfant, mais plus profondément, la structure de toute vision, ou si l'on préfère, la structure du sentir en général.

Voyons maintenant quelle est la portée du miroir dans la philosophie de la chair. Dans une note de travail, Merleau-Ponty écrit que "la chair est phénomène de miroir et le miroir est extension de mon rapport à mon corps" (VI, p. 309). On peut estimer que le miroir ici discerne l'essence de la chair. Selon Merleau-Ponty, la chair est un "élément" au sens ancien. Elle est "chose générale" comme l'eau, l'air, la terre et le feu (VI, p. 184). Elle se réfère donc au sens de racine ou fondement, mais elle exprime également une valeur énergétique ou vitale. C'est ainsi que le miroir de la chair peut être considéré comme incitateur de l'énergie charnelle. Le miroir même est le principe de l'incarnation.³³

Pour comprendre l'incarnation comme un résultat du miroir, il faut d'abord porter l'attention sur le phénomène de vision. Selon Merleau-Ponty, voir n'est pas regarder au sens unique. La vision suppose toujours une vision de la vision : "Dès que je vois, il faut (...) que la vision soit doublée d'une vision complémentaire ou d'une autre vision : moi-même vu du dehors, tel qu'un autre me verrait, installé au milieu du visible, en train de le considérer d'un certain lieu" (VI, p. 177). Le voyant n'est pas exclusivement voyant, mais il est aussi vu; il fait partie du visible. De plus, il n'est pas seulement vu par d'autres voyants, mais il se voit voyant. Citons le célèbre passage de *L'œil et l'esprit* : "Lui qui regarde toutes chose, il peut aussi se regarder, et reconnaître dans ce qu'il voit alors "l'autre côté" de sa puissance voyante. Il se voit voyant, il se touche touchant".³⁴ De cette manière, le sentant n'est plus au centre de vision. Il appartient au visible, il est susceptible du regard d'autres hommes, et même, en rappelant les mots du peintre Klee, susceptible du regard des choses (Œ, p. 31). Ici, on voit donc comment le miroir provoque le chiasma du voyant et du visible. Le terme "chiasma" signifie un croisement du voyant et du visible. C'est la rencontre entre un "quelque chose" et "quelqu'un" au niveau de la foi perceptive (VI : 212-213). Mais c'est aussi - ou surtout - la rencontre entre des voyants. Merleau-Ponty emprunte le terme à Paul Valéry, qui, dans *Tel Quel*, détermine l'échange des regards comme un "chiasma de deux "destinées", de deux points de vues".³⁵ Selon Merleau-Ponty, un tel effet spéculaire est possible parce que le voyant et le visible sont du même tissu. Ils appartiennent à la chair. Pourtant, ce chiasma n'implique pas une coïncidence entre ces deux termes. L'incarnation ne veut pas dire que ce qui est vu se confonde avec l'expérience du voir; la réversibilité ne se réalise jamais en fait. Ici on peut également faire référence au même passage de Valéry qui dit : "Tu

prends mon image, mon apparence, je prends la tienne. Tu n'est pas *moi*, puisque tu me vois et que je ne me vois pas. Ce qui me manque, c'est ce moi que tu vois. Et à toi, ce qui manque, c'est toi que je vois" (*Tel Quel*, p. 38). Il y a toujours un manque opérant dans le chiasma ou dans la réversibilité. On verra que c'est à partir de ce manque ou cet écart que le désir émerge du sentir.

Merleau-Ponty explique la réversibilité dans la vision sur la base du phénomène de toucher. Il appelle la vision une "palpation par le regard" (VI, p. 177). Dans plusieurs textes, il évoque l'exemple des mains touchantes, comme l'a décrit Husserl dans ses *Idées II*. Quand ma main droite touche ma main gauche, celle-là n'est pas seulement touchante, mais simultanément touchée et cela vaut également pour la main gauche. Pourtant il n'y aurait jamais une réalisation du touchant-touché. Comme le dit Merleau-Ponty : "au moment où la main touchée devient touchante, elle cesse d'être touchée, la réciprocité éclate au moment où elle va naître" (N, p. 285).³⁶ De la même manière, il n'y aurait pas réciprocité réalisée du voyant et du visible.³⁷ Il n'y a pas coïncidence entre ce qui est vu et la vision. L'image spéculaire, provoquée par le miroir de la chair, ne se confond pas avec ce qu'elle représente. Il reste toujours un écart. À cause du miroir, le voyant se ressent comme un soi déchiré, comme Narcisse regardant son image spéculaire dans l'eau :

C'est un soi, non par transparence (...) mais un soi par confusion, narcissisme, inhérence de celui qui voit à ce qu'il voit, de celui qui touche à ce qu'il touche, du sentant au senti - un soi donc qui est pris entre des choses, qui a une face et un dos, un passé et un avenir... (OE, p. 19).

Cette idée de narcissisme dans la vision - "le sens second et plus profond du narcissisme" (VI, p. 183) - peut être liée à ce qu'on a dit de l'acquisition de l'image spéculaire par l'enfant. Le développement de l'attitude narcissique chez l'enfant suppose une aliénation de soi. Par l'image spéculaire, l'enfant "cesse d'être confondu avec ses désirs (...) [il] est tiré de sa réalité immédiate" (AS, p. 319). Tandis que le soi proprioceptif, le "Ça", était un soi satisfait (ou content), le soi qui a découvert son image de l'extérieur est devenu un soi désirant. Comme Narcisse, qui n'arrive pas à se réconcilier avec son image spéculaire, ce soi se trouble en désirant quelque chose qui n'est pas à portée de sa main. En bref, il devient ex-tatique.

C'est ainsi qu'on peut affirmer que le miroir de la chair caractérise l'être du sentant (ou du corps) comme un étant qui s'ouvre au monde (et à autrui). Le corps sentant se constitue par une affection de soi - le touchant-touché - qui suppose d'emblée une aliénation de soi. Le sentant s'aliène, ou s'extériorise dans le visible. C'est de cette

manière que le miroir détermine la nature du corps humain, c'est-à-dire la nature humaine. Bien entendu, il ne s'agit pas de la nature selon un principe naturaliste. La nature humaine consiste à transcender sa nature innée. Cette transcendance est l'intentionnalité. En se transcendant, la Nature produit son propre sens "sans que ce sens soit posé par la pensée" (N, p. 19). La psychanalyse de la Nature devrait dévoiler cette intentionnalité de la nature humaine, intentionnalité qui se fonde sur le narcissisme et la réversibilité de la chair. De plus, elle va montrer la nature humaine comme l'ancrage du *logos* dans la Nature.

6. Négativité naturelle : désir

C'est principalement dans le dernier cours sur *La Nature (Nature et logos : le corps humain, 1959-1960)* que Merleau-Ponty cherche à expliquer la jonction entre la Nature et le *logos*. Il y ébauche une ontologie de la Nature, ontologie qui nous amène à l'ontologie du visible et de l'invisible. Le point de départ de l'ontologie de la Nature est la nature double du corps humain. C'est cette nature double qui nous permet de comprendre le croisement de la nature avec la culture (ou *logos*). Apparemment, cette croisée se fait par l'expression. Comme l'a proposé Merleau-Ponty à la fin du cours précédent, "Il nous reste à étudier le corps humain comme racine du symbolisme, comme jonction de la *phusis* et du *logos*, car notre but est la série *phusis-logos-Histoire*" (N, p. 259). Ce symbolisme naturel ne se confond pas avec une sorte de langage corporel comparable à la danse de l'abeille. Quand Merleau-Ponty, dans une note de travail, prétend que le langage est un "déplacement quasi-naturel" (V, p. 289), ce "quasi" nous empêche de concevoir le symbolisme naturel d'une manière naturaliste, comme une communication déterminée par la physiologie humaine. Comme il l'écrit d'ailleurs clairement dans la *Phénoménologie de la perception* : "L'usage qu'un homme fera de son corps est transcendant à l'égard de ce corps simplement biologique" (PP, p. 220). Il interprète l'expression du corps comme quelque chose à mi-chemin entre la *phusis* et le *logos*. L'expression est à la fois naturelle et intentionnelle. Elle jaillit du corps qui s'est ouvert au monde.

L'esthésiologie qui examine le "miracle" du corps, constate qu'il est à la fois une chose et la chose-étalon (N, p. 271). C'est là sa nature double. Grâce à cette ambiguïté du corps, la perception ne se confond pas avec la présence. Le corps n'est ni un sujet pur, ni un point de vue immobile, mais une chose mouvante au milieu d'autres choses. Il n'est pas une caméra fixe qui pourrait figer le paysage en une seule image à jamais présente - présence sans latence. L'esthésiologie décrit la perception sensorielle non pas comme une réception passive par les sens, mais elle montre plutôt la structure sensorielle de la chair. Elle montre la chair comme *Urpräsenzierbarkeit* du *Nichturpräsenzierten*, ce qui veut

dire la visibilité de l'invisible. Elle dévoile le corps comme la figuration de l'invisible dans le visible (N, p. 271). En tant qu'il est la chose-étalon, le corps détermine le champ du sentir. Ce champ n'est pas infini, mais limité par des horizons. Le sentir est l'ouverture au monde, mais celle-ci n'étant pas un "trou" ou un "néant", elle n'ouvre pas à une visibilité sans latence. En raison des horizons, qui délimitent la position du corps dans le visible, l'ouverture est plutôt "creux" ou "pli". Le sentant est une sorte d'enroulement sur le sensible. Cet accès au monde laisse intact l'invisible qui est toujours donné avec le visible. Il ne réduit pas le visible à un *quale* objectif ou à l'ensemble des atomes spatio-temporels qui ne sont que "sans cachette, *Unverborgen*" (VI, p. 300). En conservant l'invisible, l'esthésiologie fait droit à un aspect de négativité dans le sentir.

On peut dire que la nature double du corps est un autre terme qui permet de préciser la perception sensorielle basée sur la réversibilité. Le principe de la réversibilité constitue l'essence de la chair du corps et donc l'essence de l'*aisthêsis*. Nous avons déjà vu que la réversibilité n'est jamais réalisée en fait, mais qu'elle reste toujours imminente. C'est ainsi que Merleau-Ponty dit qu'il y a du "bougé" ou un "écart" dans le sentir (VI, p. 194). Dans une note de travail, c'est ce qu'il appelle "négativité naturelle" :

Cet écart qui, en première approximation, fait le sens, n'est pas un non dont je m'affecte, un manque que je constitue comme manque par le surgissement d'une *fin* que je me donne, - c'est une *négativité naturelle*, une institution première, toujours déjà là (VI, p. 270).

Cette négativité naturelle est à l'intérieur de tout sentir; elle est le cœur de l'*aisthêsis*. Elle se situe dans le "pli" formant l'ouverture au monde sensible.³⁸ La négativité caractérise la nature humaine.

L'écart ou le bougé interrompt le circuit de l'auto-affection, il constitue l'ouverture du corps au monde. Étant donné que la réversibilité ne se réalise pas, elle produit la duplicité du corps propre, qui est à la fois chose et "véhicule de mon rapport aux choses" (N, p. 285). Par cette ouverture, le corps dépasse sa clôture et se tourne vers le monde à l'extérieur. Dans le dernier cours sur *La Nature*, Merleau-Ponty nomme le corps ouvert "le corps libidinal", en ajoutant que la pensée de Freud est une contribution essentielle à l'aspect de l'*Einfühlung* du schéma corporel (N, p. 281).³⁹ Le sentir est comme le "plaisir" ouvert sur la "réalité"; il est comme Éros ou désir.⁴⁰ Il y a un "Éros de l'œil".⁴¹ Cette image du sentir nous permet de faire une comparaison avec ce qu'on a dit à propos de l'acquisition de l'image spéculaire. Le stade du miroir marque le moment où l'affection du corps propre perd sa satisfaction immédiate. Le miroir interrompt le contentement corporel et fait naître le désir. Le corps propre, le sentant-

senti, corps déchiré, est caractérisé par le désir. Maintenant on comprend pourquoi Merleau-Ponty estime que “la structure esthésiologique du corps humain est donc une structure libidinale, la perception un mode de désir, un rapport d'être et non de connaissance” (N, p. 272). En somme, *l'aisthêsis* est désir.

Nous avons vu que le désir à l'intérieur du sentir est issu de l'auto-affection du sentant. Ce n'est pas une forme de désir qui est incitée par autrui comme c'est le cas dans la pensée de Levinas.⁴² La structure libidinale du corps signifie avant tout le désir pour soi-même. C'est le désir pour le soi qui s'est aliéné dans le monde visible. C'est le désir narcissique, mais non pas désir égoïste (ou auto-érotique). Car, d'emblée l'auto-affection va de pair avec un mouvement vers l'autre. La négativité naturelle, donnée par l'auto-affection, me donne du même coup l'autre comme objet de mon désir. C'est dans cette perspective qu'on peut comprendre l'interprétation merleau-pontienne des notions d'*Einfühlung*, d'introjection-projection par rapport au narcissisme :

Remarquons que le corps, comme schéma corporel, le corps esthésiologique, la chair nous ont déjà donné l'*Einfühlung* du corps avec l'être perçu et avec les autres corps. C'est à dire que le corps comme pouvoir d'*Einfühlung* est déjà désir, *libido*, projection -- introjection... Parallèlement à l'étude du corps esthésiologique, il faudrait une étude du corps libidinal, et montrer qu'il y a un enracinement *naturel* du pour autrui (N, p. 272).

Le corps esthésiologique est un corps libidinal qui se transcende. Il fait un passage vers l'extérieur, et inversement, il est capable d'incorporer : “La sensorialité (particulièrement le sens de la vue) implique intentionnellement l'incorporation, *i.e.* un fonctionnement du corps comme passage à un dehors, par ses "orifices"” (N, p. 346). Pour expliquer que la libido implique une “force” corporelle, Merleau-Ponty renvoie dans quelques notes à la pensée de Mélanie Klein. On ne s'étonne pas de cette référence, puisque la théorie de cette disciple de Freud met en jeu un intérêt pour le corps qu'on ne trouve pas chez le maître lui-même. Le rapport entre le corps esthésiologique et le corps libidinal - qui constitue le problème principal dans le dernier cours sur *La Nature* - devient plus compréhensible avec la psychanalyse de Mélanie Klein. Comme l'estime Merleau-Ponty : “Mélanie Klein : elle fait apparaître les instances et les opérations freudiennes comme des phénomènes ancrés dans la structure du corps” (N, p. 347). Ou encore : “Le concepts théoriques du freudisme sont rectifiés et affermis quand on les comprend, comme le suggère l'œuvre de Mélanie Klein, à partir de la corporéité devenue elle-même recherche du dehors dans le dedans et du dedans dans le dehors, pouvoir global et universel d'incorporation” (N, p. 380). En soulignant cette idée d'incorporation, Merleau-Ponty

suggère que la notion de l'orifice n'est pas exclusivement employée de manière figurative dans le discours psychanalytique. Par les “cavités” et les “reliefs” de mon corps et ceux d'autres corps, il y a “indivision” ou “promiscuité” de mon corps et du monde, de mon corps et des autres corps et des autres corps entre eux (N, p. 346). Cette interprétation nous permet de lier directement les phases psychanalytiques - la phase orale et la phase anale - au schéma corporel. Le pouvoir des orifices - retenir et donner - correspond à la possibilité d'introjeter ou de projeter. Projection et introjection désignent l'*Ineinander* ou la réversibilité dans la chair. Ce rapport d'*Ineinander* dévoile la “dimension libidinale du schéma corporel” (N, p. 281). L'*Einfühlung* d'un autre corps par le mien n'est pas un sentiment d'empathie, elle suppose plutôt une ouverture vers l'autre et vers le monde, impliquée par le désir corporel. Qu'elle soit complètement fidèle ou non à l'esprit de la pensée de Klein, cette lecture permet à Merleau-Ponty d'attribuer un sens charnel à la libido orientée vers l'autre homme.⁴³

En résumé, la négativité naturelle dans l'*aisthêsis* implique une certaine absence qui amène le corps soit à introjeter ou incorporer son monde, soit à se projeter ou s'extérioriser dans le monde. L'*aisthêsis* se fait à travers le miroir de la chair, ou si l'on préfère, elle est narcissique au sens propre du mot. Et Merleau-Ponty d'affirmer :

Il y a un narcissisme fondamental de toute vision; et que, pour la même raison, la vision qu'il exerce, il la subit aussi de la part des choses, que, comme l'ont dit beaucoup de peintres, je me sens regardé par les choses, que mon activité est identiquement passivité, - ce qui est le sens second et plus profond du narcissisme (VI, p. 183).

Dans une note de travail de Mai 1960, il souligne encore que cet amour de soi, ce narcissisme, n'aboutit en aucun cas à une objectivation de soi, mais à son aliénation :

Se toucher, se voir, d'après cela, ce n'est pas se saisir comme ob-jet, c'est être ouvert à soi, destiné à soi (narcissisme) - ce n'est pas davantage, donc, s'atteindre, c'est au contraire s'échapper, s'ignorer, le soi en question est d'écart, est *Unverborgenheit du Verborgen* comme tel, qui donc ne cesse pas d'être caché ou latent (VI, p. 303).

Le corps esthésiologique est un corps narcissique; un corps qui acquiert et perd son identité à travers le miroir; un soi qui comporte son écart. Sentir est “l'avènement de la différence” (VI, p. 270).

7. *L'inconscient et la parole de la mère : aïsthêsis et poiêsis*

Nous estimons que le désir du corps narcissique est l'intentionnalité primordiale, il forme la première ouverture au monde, et il est à la base de la constitution du sens. Dans la philosophie de Merleau-Ponty, la constitution du sens prend une forme "objective" par l'expression. Grâce à l'expression, il peut y avoir une constitution du sens qui transcende une seule vie et qui est donc "intersubjectif" ou "objectif". La visibilité du monde sensible, le corrélat du sentir, s'évapore aussitôt en parole :

C'est comme si la visibilité qui anime le monde sensible émigrerait, non pas hors de tout corps, mais dans un autre corps moins lourd, plus transparent, comme si elle changeait de chair, abandonnant celle du corps pour celle du langage (VI, p. 200).

Merleau-Ponty met sur le même plan le sentir et la parole, les deux constituant une ouverture en raison du travail du désir. Comme le sentir, la parole est fondée sur la "généralité charnelle" ou sur le "phénomène du miroir" (PM, p. 29). C'est ainsi que "la parole est (...) narcissique, érotisée, douée d'une magie naturelle qui attire dans son réseau les autres significations comme le corps sent le monde en se sentant" (VI, p. 158). La parole ne s'ajoute pas après coup au sentir, mais elle y est déjà en œuvre. Un autre passage nous apprend que l'expression n'a lieu que dans le travail de désir du sentir : "mouvement, toucher, vision, s'appliquant à l'autre et à eux-mêmes, remontent vers leur source et, dans le travail patient et silencieux du désir, commence le paradoxe de l'expression" (VI, p.189).

Nous voyons donc ici que l'*aïsthêsis*, par sa structure libidinale, invite à créer quelque chose. Pour rester dans le discours grec, on peut dire que l'*aïsthêsis* invite à la *poiêsis*. En suivant l'interprétation de Paul Valéry, on peut conclure que la *poiêsis* ne signifie pas simplement le travail du poète, mais plutôt un "faire" en général qui a son origine dans la tendance infinie ou le désir de l'ordre esthétique.⁴⁴ On peut donc estimer que pour Valéry, comme pour Merleau-Ponty, l'essentiel du sentir est le désir. Mais plus clairement que Merleau-Ponty, Valéry met en relation l'*aïsthêsis* et la *poiêsis*, il nous montre que c'est ce désir esthésiologique qui invite à la création d'une œuvre. Pourtant, nous croyons qu'une telle idée d'esthétique à double sens - esthétique signifiant à la fois sentir et créer - s'applique également à l'esthésiologie de Merleau-Ponty. L'opération de s'exprimer, d'instituer ou de créer quelque chose de nouveau - la *poiêsis* - se fait par un corps qui s'ouvre au monde et aux autres. Un tel acte est intentionnel, mais ce n'est pas l'intentionnalité de la conscience. Le désir qui invite à s'exprimer n'est pas quelque chose

de conscient. Cette structure libidinale, qui forme l'intentionnalité à l'intérieur de la chair, ressemble plutôt à l'inconscient des psychanalystes.

Selon la psychanalyse de la Nature, l'intentionnalité se confond avec le désir ou Éros (ou la libido). Dans le discours de la psychanalyse, Éros ou la libido n'appartient pas directement à la conscience ou au "Moi" (*Ich*), mais au réservoir des pulsions refoulées ou inconscientes du "Ça" (*Es*). Pourtant, dans l'interprétation de Merleau-Ponty, la libido inconsciente ne se limite pas aux pulsions sexuelles (mises en jour par "l'amour") ou aux pulsions d'auto-conservation (mobilisées par "la faim") comme c'est le cas chez Freud. Pour Merleau-Ponty la sexualité est toujours en œuvre dans notre vie perceptive. Le chapitre sur le corps comme être sexué dans la *Phénoménologie de la perception* confère à la sexualité un sens assez large, qui ne peut plus être réduit simplement aux organes génitaux ou aux pulsions sexuelles. Merleau-Ponty conçoit l'Éros ou la libido comme l'affection colorant nos perceptions. Elle est constamment présente dans notre vie comme une "atmosphère". C'est à travers "cette brume individuelle" que nous percevons le monde. (PP, p. 196). Puisque la sexualité et la perception sont mises sur le même plan, il n'est pas étonnant que l'inconscient soit situé dans le sentir.

Ici, en ce qui concerne l'idée d'inconscient, on observe également entre Lacan et Merleau-Ponty une différence capitale. Selon Lacan, qui s'appuie sur le structuralisme de Saussure, l'inconscient est avant ***quelque chose de** langage. C'est l'ordre symbolique qui impose le désir inconscient. Lors de son intervention à un colloque sur *L'inconscient* (en 1960), Merleau-Ponty affirmait : "j'éprouve quelquefois un malaise à voir la catégorie du langage prendre toute la place". Selon lui, "l'ouverture à l'être n'est pas linguistique : c'est dans la perception qu'il voit le lieu natal de la parole".⁴⁵ C'est ainsi qu'il affirme dans le cours sur *La Nature* :

L'inconscient est le sentir lui-même, puisque le sentir n'est pas possession intellectuelle de "ce qui" est senti, mais dépossession de nous-mêmes à son profit, ouverture à ce que nous n'avons pas besoin de penser pour le reconnaître (N, p. 380).

L'inconscient demeure dès lors dans le sentir. Il est considéré comme l'écart ou la négativité dans le sentir. L'écart est la cécité ou le *punctum caecum* de la conscience. Dans une note de travail, Merleau-Ponty écrit que l'inconscient du sentir se confond avec l'invisible et l'intouchable. Comme l'inconscient est la négativité qui habite la conscience, de la même manière la négativité de l'invisible et de l'intouchable habitent la vision et le toucher (VI, p. 308). Le négatif "in" n'est pas un positif qui est ailleurs, mais c'est un vrai négatif, un creux (VI, p. 308). L'inconscient dans le sentir est l'autre côté ou l'envers de

l'Être sensible (VI, p. 309). La psychanalyse de la Nature ou l'esthésiologie nous enseigne que le sentant désirant ouvre à une dimension de l'Être qui n'est plus celle de l'Être objectif ou positif, mais celle de l'Être brut. L'intentionnalité ne se limite pas à la conscience, ou du moins, pas à la conscience séparée du refoulement. La "conscience sentant" comporte son inconscient. Une telle conception de la conscience et de l'intentionnalité devient possible si l'on renonce à l'idée d'une conscience qui serait pensée pure. Comme le dit Merleau-Ponty : "La conscience peut être "inconsciente" si elle n'est pas adéquation spirituelle, mais sujet signifiant ou parlant" (NC, p. 151). L'acte de s'exprimer, par lequel le sujet donne du sens à son monde et à sa vie, ne renvoie pas au pensant pur, mais il jaillit du désir inconscient de la chair.

La psychanalyse de la Nature a révélé la nature du corps humain comme intentionnalité inconsciente, basée sur une négativité naturelle. On voit maintenant que cette négativité *naturelle*, qui culmine dans le désir, d'une manière paradoxale, marque exactement l'aspect *non-naturel* de la nature humaine, ou mieux, elle constitue le passage de la nature à la culture. L'intentionnalité corporelle constitue le passage de la *phusis* au *logos*. Le *logos* ne s'oppose pas à la Nature comme une "deuxième nature", mais dans son sens primordial, il correspond à l'expression du corps naturel désirant qui s'ouvre pour communiquer avec son monde et avec d'autres hommes.

Pour conclure, nous dirons que le désir inconscient résidant dans le sentir est l'origine naturelle de l'expression. Cette origine, qui reste le plus souvent cachée sous les sédimentations de l'usage ordinaire et scientifique du langage, ne peut être mise à jour que par une psychanalyse. Dans d'autres textes, Merleau-Ponty décrit cette origine comme *logos endiathetos* ou comme les voix du silence. Conformément au vocabulaire psychanalytique, soulignons que le retour à cette origine est le retour à la figure de la mère. La psychanalyse de la Nature revient à la mère en relevant sa parole. Elle cherche à revenir à ce qui est oublié, refoulé peut-être, lors du développement de l'individu ou lors du développement d'une tradition. Il s'agit là de la parole de la mère ou "langue maternelle". Elle est oubliée parce qu'elle va de soi, parce qu'elle est la plus évidente, et apparemment, la plus naturelle. La langue maternelle est la langue qu'on parle dès le moment où l'on reconnaît dans l'image spéculaire propre soi-même comme un autre; c'est le moment où l'on se met à désirer son être aliéné, et où l'on se met à participer à la tradition dans laquelle on est jeté.

Docteur en philosophie, Jenny Slatman est chercheur à l'Université Maastricht, Pays-Bas

Notes

¹ Merleau-Ponty a explicitement critiqué l'idée d'«expression créatrice» de Malraux dans l'article "Le langage indirect et les voix du silence" in *Signes*, Gallimard, Paris, 1960.

² M. Merleau-Ponty, "Le doute de Cézanne", in *Sens et non-sens*, 1948 : nouvelle édition : Gallimard, Paris, 1996, p. 23.

³ M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, texte établi et présenté par C. Lefort, Gallimard, Paris, 1969, p. 51.

⁴ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, suivie par des notes de travail, texte établi par C. Lefort accompagné d'un avertissement et d'une postface, Gallimard, Paris, 1964, p. 298. Ici, cet ouvrage est noté VI.

⁵ E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, réimpression conforme à la première édition, suivie d'essais nouveaux (Vrin, Paris, 1988), p. 21

⁶ Dès lors, la notion de constitution est remplacée par celle d'institution. Voir le cours sur "L'institution dans l'histoire personnelle et publique" (1954) in *Résumés de cours, Collège de France 1952-1960*, Gallimard, Paris, 1968. Cet ouvrage est noté RC.

⁷ M. Merleau-Ponty, *La Nature*, Établi et annoté par Dominique Ségald, Seuil, Paris, 1995. Dorénavant : N.

⁸ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945. Dorénavant : PP.

⁹ in *Formale und Transzendente Logik*, HUA XVII, p. 297. Le *logos* du monde esthétique forme la base sur laquelle se fonde le *logos* du monde objectif. Merleau-Ponty fait référence à cette idée notamment dans "Le philosophe et son ombre" in *Signes* (S, p. 213, 218) et dans le premier cours sur *La Nature* (N, p. 104).

¹⁰ Il existe des passages des œuvres de Merleau-Ponty dans lesquels il rappelle quelques idées de *De l'âme*, sans se référer explicitement à cet écrit. Dans *L'œil et l'esprit* (p. 28) et *Le visible et l'invisible* (p. 24, 26) il évoque la différence que fait Aristote entre *idia* et *koinâ* (De l'âme : 418a17-a25). *La Nature* (p.289) fait référence à la notion d'*aisthêta*.

¹¹ M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, P.U.F., Paris, 1942, p. 136.

¹² *Ibid.*, p. 237.

¹³ Voir par exemple C.E.M. Struyker-Boudier, *Fenomenologie en Psychoanalyse. De problematiek van het bewustzijn en de psychoanalyse bij Maurice Merleau-Ponty*, Schippers, Nijmegen, 1970, p. 56.

¹⁴ M. Merleau-Ponty, "Préface" in A. Hesnard, *L'œuvre de Freud et son importance pour le Monde Moderne*, Payot, Paris, 1960, p.6.

¹⁵ Ce refus initial de s'attacher aux idées de la psychanalyse était courant dans la pensée française des années 30. Voir la description de cette époque de Simone de Beauvoir dans *La force de l'âge*, Gallimard, Paris, 1960, p.25. Il est évident que l'existentialisme de Sartre - la philosophie de la liberté humaine - n'a pas pu se concilier avec l'idée de l'inconscient. Selon ce dernier, il n'y a de la place pour l'inconscient que sous la forme de la "mauvaise foi". Voir son analyse dans *L'être et le néant* (chapitre 2).

¹⁶ M. Merleau-Ponty, "Préface" in A. Hesnard, *L'œuvre de Freud et son importance pour le Monde Moderne*, Payot, Paris, 1960, p.6.

¹⁷ *Ibid.*, p. 7.

¹⁸ *Ibid.*, p. 9.

¹⁹ Voir l'article de Renaud Barbaras "Le conscient et l'inconscient", in *Notions de philosophie I*, sous la direction de Denis Kambouchner, Gallimard, Paris, 1995. Selon Barbaras, la notion de chair est le "point de convergence le plus profond entre psychanalyse et philosophie", et à ce titre elle montre "l'inscription essentielle du psychisme dans le corps" (538). L'idée de la chair rend compréhensible l'articulation des pulsions inconscientes. Dans la chair, l'inconscient est le cœur du conscient.

²⁰ "le visible cesse d'être un inaccessible si je le conçois, non selon la pensée proximale, mais comme englobant, investissement latéral, *chair*" (VI, p. 270).

²¹ M. Merleau-Ponty, "L'homme et l'adversité" in *Signes*, Gallimard, Paris, 1960. Dorénavant : S.

²² "Notre siècle a effacé la ligne partage du "corps" et de l'"esprit" et voit la vie humaine comme spirituelle et corporelle de part en part (...). Pour beaucoup de penseurs, à la fin du XIXe siècle, le corps, c'était un morceau de matière, un faisceau de mécanismes. Le XXe siècle a restauré et approfondi la notion de la chair, c'est à dire du corps animé" (S : 287).

²³ M. Merleau-Ponty, "Le philosophe et son ombre" in *Signes, op. cit.*

²⁴ Les notes du cours sur *La Nature* (p. 102-113) comme les notes dans *Résumés de cours* (111-117) correspondent au texte du *Philosophe et son ombre*. Par ailleurs, X. Tilliette a pris des notes de ce cours,

publiées dans *Revue de Métaphysique et de Morale* (1965) sous le titre "Husserl et la notion de Nature" (dorénavant : HN). Nous renvoyons à tous ces textes.

²⁵ Cet ouvrage, Bien qu'il n'ait été publié qu'en 1950, avait été écrit en 1912.

²⁶ "Husserl oscille donc entre ces deux directions : d'un côté, la rupture avec l'attitude naturelle ou, d'un autre côté, la compréhension de ce fondement pré-philosophique de l'homme" (N, p. 103), et "La phénoménologie dénonce l'attitude naturelle et, en même temps, fait plus qu'aucune autre philosophie pour la réhabiliter" (N, p. 104).

²⁷ Ce texte fut écrit en 1934, et publié sous le titre "Grundliegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur", in M. Farber (ed.), *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Harvard University Press, Cambridge, 1940. Traduction française par Didier Franck.

²⁸ Il existe deux versions des notes de ce cours. Le cours en entier a été publié dans *Bulletin de Psychologie* et repris dans *Merleau-Ponty à la Sorbonne, Résumé de cours 1949-1952* (Cynara, Grenoble, 1988). Dorénavant : AS. Une version plus longue de la première partie a été publiée par "Le centre de documentation universitaire" et reprise dans *Parcours 1935-1951*, Éditions Verdier, Lagrasse, 1997. Dorénavant : Par. Nous renvoyons aux deux versions.

²⁹ J. Lacan, "Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je" (1948) in *Écrits I*, Seuil, Paris, 1966, p. 96.

³⁰ Cette analyse de Lacan renvoie à la dialectique hégélienne d'*Anerkennung* (à travers le regard de Kojève). Voir l'étude de Philippe van Haute, *Psychoanalyse en philosophie. Het imaginaire en het symbolische in het werk van Jacques Lacan*, Peeters, Louvain, 1989, en particulier le chapitre I.

³¹ J. Lacan, "Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je", (p. 92).

³² Il n'y a pas lieu ici d'interroger toutes les différences et similitudes entre Lacan et Merleau-Ponty. Sur ce point, voir l'article de James Phillips, "Lacan and Merleau-Ponty. The Confrontation of Psychoanalysis and Phenomenology", in D. Pettigrew, F. Raffoul *Disseminating Lacan*, SUNY Press, Albany, 1996. Ici, nous nous intéressons uniquement à l'interprétation du stade du miroir. Ainsi nous ne discutons pas non plus l'interprétation lacanienne du regard dans son séminaire XI (*Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*). Pour une comparaison de ces deux penseurs à partir de ce texte de Lacan, voir l'article de Rudolf Bernet, "The Phenomenon of the Gaze in Merleau-Ponty and Lacan", in *Chiasmi International* (Milano/Paris/Memphis : Mimesis/Vrin/University of Memphis Press, 1999), et celui de H.A. Fielding, "Envisioning the Other. Merleau-Ponty and Lacan on Intersubjectivity", in *Merleau-Ponty, Interiority and Exteriority, Psychic Life and the World*, sous la direction de D. Olkowski et J. Morley, SUNY Press, Albany, 1999.

³³ Dans son étude *Le désir et la distance* (Vrin, Paris, 1999), Renaud Barbaras avance la thèse selon laquelle la question de la subjectivité manque encore de radicalité chez Merleau-Ponty, parce qu'il n'interroge pas les conditions du phénomène de l'incarnation. Selon Barbaras, elle est conditionnée par "mouvement" et "être en vie". À l'exception de *La structure du comportement* et *La Nature*, l'œuvre de Merleau-Ponty ne fait pas état de cet "être en vie". À la fin du livre, Barbaras montre que c'est finalement le désir qui est constitutif pour le vivant et donc pour l'incarnation. Il parvient à cette conclusion notamment en passant par la pensée d'Erwin Straus (*Vom Sinn der Sinne*, 1956). Ici, nous essayons de montrer qu'il est possible de trouver dans l'œuvre même de Merleau-Ponty quelques indications d'une compréhension du désir comme condition de l'incarnation et de la subjectivité. Le miroir y joue un rôle capital.

³⁴ M. Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, Gallimard, Paris, 1964, p. 18. Dorénavant : OE.

³⁵ P. Valéry, *Tel Quel*, 1941, Gallimard, Paris, 1996, p. 37. Merleau-Ponty le cite abondamment dans "L'homme et son adversité" (S, pp. 293-294).

³⁶ Voir également ce passage du *Visible et l'invisible* : "Ma main gauche est toujours sur le point de toucher ma main droite en train de toucher les choses, mais je ne parviens jamais à la coïncidence; elle s'éclipse au moment de se produire, et c'est toujours de deux choses l'une : ou vraiment ma main droite passe au rang de touché, mais alors sa prise sur le monde s'interrompt, - ou bien elle la conserve, mais c'est alors que je ne la touche pas vraiment, elle, je n'en palpe de ma main gauche que l'enveloppe extérieure" (VI, p. 194).

³⁷ Que Merleau-Ponty analyse la vision selon la structure du toucher ne va pas sans poser de problèmes. Car il est évident que les yeux ne peuvent pas accomplir une auto-affection en un sens littéral, comme c'est le cas avec les mains. C'est la raison pour laquelle Husserl fait une distinction stricte entre vision et toucher (*Idées II* § 37). Dans son très bel article "Monde, chair, vision", in *Maurice Merleau-Ponty, Le psychique et le corporel* (Aubier, Paris, 1988), Françoise Dastur soulève ce problème en soulignant la

différence entre le texte d'*Idées II* et son interprétation merleau-pontienne. Mais elle y ajoute que Merleau-Ponty restaure le parallélisme entre le voir et le toucher justement pour contester la vision en tant que "penser de voir". En attribuant la structure réflexive du toucher à la vision, Merleau-Ponty veut souligner qu'il s'agit d'une vision "en acte", que le voyant est incrusté dans le spectacle qu'il regarde. Il ne renonce donc pas simplement au privilège de la vue cher à la tradition métaphysique, mais il la met en question "de l'intérieur" (p.134-142). La réversibilité de la vision est donc moins l'auto-affectation de la vue, qu'elle indique la convertibilité entre le voyant et le visible. Dans son étude récente sur l'œuvre de Jean-Luc Nancy *Le toucher*, Jean-Luc Nancy (Galilée, Paris, 2000), Jacques Derrida consacre un chapitre à la problématique du parallélisme entre la vue et le toucher chez Merleau-Ponty. Il reprend la problématique déjà observée par Françoise Dastur, mais contrairement à elle, il soutient que Merleau-Ponty reste attaché à la tradition qui privilégie la vue. Même si Merleau-Ponty montre que la vision n'est pas vision de l'œil de l'esprit et que la vision (ou le sentir) est à comprendre comme *sens commun* au lieu de se limiter à un seul sens (en le privilégiant), sa théorie du sentir se base finalement sur le *logos* qui ne peut être que *logos* du visible (p. 237). Cette analyse est juste, mais au bout du compte, elle ne dit rien sur le fait que ce *logos* du visible s'écarte clairement de la tradition cartésienne.

³⁸ "Le seul "lieu" où le négatif soit vraiment, c'est le pli, l'application l'un à l'autre du dedans et du dehors, le point de retournement" (VI, p. 317).

³⁹ "Le corps libidinal et l'intercorporéité. Ceci = *Einführung*. Corps-choses, pénétration à distance des sensibles par mon corps. Les choses comme ce qui manque à mon corps pour fermer son circuit. mais ceci est aussi une ouverture de mon corps aux autres corps : comme je touche ma main touchante, je perçois les autres comme percevants. L'articulation de leur corps sur le monde est vécue par moi dans celle de mon corps sur le monde où je les vois" (N, p. 281).

⁴⁰ C'est une allusion à la distinction que fait Freud entre le principe de plaisir et le principe de réalité. Ces deux principes régissent le fonctionnement mental, ils commandent l'énergie pulsionnelle. Tandis que le principe de plaisir vise à éviter le déplaisir de l'individu, le principe de réalité cherche à satisfaire le désir libidinal dans le monde extérieur. Merleau-Ponty souligne l'indivision de ces deux principes (VI, p. 309).

⁴¹ L'expression est de Jacques Lacan dans son article dans le numéro spécial des *Temps Modernes* consacré à Merleau-Ponty, octobre 1961, p. 253.

⁴² Dans l'article "Les modes de la transcendance dans *le visible et l'invisible*" in *Chiasmi International* (Milano/Paris/Memphis : Mimesis/Vrin/Memphis University Press, 2000), pp. 415-431, Agata Zielinski a également déterminé l'intentionnalité chez Merleau-Ponty comme désir, et elle a aussi montré la différence entre cette conception de désir et celle de Levinas. Elle la caractérise de la manière suivante : le désir chez Levinas est distance et séparation, c'est une transcendance métaphysique qui vise à garantir une extériorité. Le désir chez Merleau-Ponty est désir pour le monde, c'est une transcendance dans l'immanence, transcendance qui exprime une proximité. Elle oppose donc le désir pour l'Autre au désir pour le monde. Nous voudrions encore renforcer cette différence en opposant le désir pour l'Autre au désir de Soi.

⁴³ Dans son exposé "Mélanie Klein, critique de Merleau-Ponty", Philippe van Haute a avancé la thèse que Merleau-Ponty présente la théorie de Klein selon sa propre idée de la cohésion entre les hommes. Ce faisant, il ignore le fait que Klein souligne l'existence d'une discordance primordiale entre l'homme et l'homme : la relation entre le nourrisson et sa mère se caractérise plutôt par l'angoisse et une pulsion destructrice, qu'elle n'implique une reconnaissance réciproque. Selon Van Haute, Merleau-Ponty neutralise l'aspect violent dans les relations interhumaines. (Texte inédit, présenté au *Symposium Phaenomenologicum*, Perugia, le 21 juillet 2000).

⁴⁴ Dans sa "Première leçon du cours de poétique" in *Œuvres*, Tome I, Pléiade, Paris, 1957, Paul Valéry remplace le mot "poétique" par "poïétique". A propos de ce nouveau terme il dit : "Mais c'est enfin la notion toute simple de *faire* que je voulais exprimer. Le faire, le *poïein*, dont je veux m'occuper, est celui qui s'achève en quelque œuvre et que je viendrai à restreindre bientôt à ce genre d'œuvres qu'on est convenu d'appeler *œuvres de l'esprit*", p. 1342. Toujours dans "L'enseignement de la poétique au collège de France", (in *ibid.*), il explique que la poétique est à comprendre dans un sens plus large que celui qui se limite à la poésie : "Le nom de *Poétique* nous paraît lui convenir, en entendant ce mot selon son étymologie, c'est-à-dire comme nom de tout ce qui a trait à la création ou à la composition d'ouvrages dont le langage est à la fois la substance et le moyen, - et point au sens restreint de recueil de règles ou de préceptes esthétiques concernant la poésie", p. 1441. Dans son "Discours sur l'esthétique" (in *ibid.*), Valéry conteste l'esthétique qu'il appelle dogmatique. C'est l'esthétique qui en s'appuyant sur la structure du jugement cherche à aller du singulier à l'universel; c'est une esthétique qui est "fascinée par les

promesses du démon dialectique”. Selon lui, il ne s'agit pas de viser l'Idée du Beau, mais plutôt de trouver le rapport entre sentir - saisir - vouloir - faire. A la fin de son exposé, il propose de classifier les ouvrages de l'esthétique en trois groupes : Premièrement, l'*Esthétique* qui concerne tout ce qui se rapporte à l'étude des sensations. Deuxièmement, la *Poïétique* qui concerne l'idée générale de l'action humaine complète. Et troisièmement, un groupe dans lequel les deux premiers s'enchevêtrent. Le sentir de l'*Esthétique* et l'agir de la *Poïétique* se rassemblent dans ce qu'il appelle ailleurs “l'ordre esthétique”. Cet ordre est caractérisé par une tendance infinie, c'est un ordre dans lequel, contrairement à l'ordre pratique, le désir ne se satisfait pas, mais s'intensifie à l'infini.

⁴⁵ Voir les notes que Pontalis a pris de cette intervention in Henri Ey, *L'inconscient, VIe Colloque de Bonneval*, Desclée de Brouwer, Paris, 1966, p. 143.