

LUCIA ZAIETTA

**CORPS VIVANTS, CORPS APPARENTS:
DE L'EXPRESSIVITÉ À LA MANIFESTATION**

1. Introduction 2. La voie de l'incarnation
3. La voie de l'appartenance 4. Vers une phénoménalité sans sujet

ABSTRACT: *In this article, we will analyse the different ways in which Merleau-Ponty deals with the problem of phenomenological subjectivity, consisting of the tension between the definition of the subject as transcendental power and his belonging to the world. We can draw two fundamental paths: the embodiment of consciousness through perception, that characterises the first production of Merleau-Ponty, and the belonging of the subjective body to the world through a common and enfolding ground, the flesh, that permeates his last ontology. After that, following the criticism of Renaud Barbaras, we will consider the limits of the notion of flesh, that would be ineffective to solve the dualism between subject and world. According to Barbaras, what is lacking in Merleau-Ponty's phenomenology is a veritable reflection on manifestation, as proto-phenomenalisation. Nevertheless, it is possible, in our opinion, to track down an attempt to formulate a "phenomenality without subject" on the basis of Merleau-Ponty's analysis on the expressivity of animal appearance.*



1. Introduction

Comme chacun le sait, la question de la perception est au centre de la phénoménologie de Merleau-Ponty. Dans la première phase de la production merleau-pontyenne, un primat décisif de la perception est affirmé dans le but de dépasser l'intellectualisme qui encore caractérisait la phénoménologie de Husserl. En vérité, la phénoménologie merleau-pontyenne est largement focalisée sur la question de la perception, en étant le caractère de la phénoménalisation même. La corrélation, chez Merleau-Ponty, est avant tout perceptive: c'est dans le cadre d'une phénoménologie de la corporéité et de la perception que Merleau-Ponty tente de découvrir une forme d'intentionnalité précédente au cogito. D'ailleurs, c'est précisément là qu'émerge un problème: comment penser un sujet qui

est à la fois source et partie du monde? Comment concilier phénoménalisation et appartenance?

Dans cet article, nous analyserons les différentes étapes qui caractérisent la réflexion philosophique de Merleau-Ponty, ainsi que l'évolution de sa pensée jusqu'à la formulation de son ontologie. La demande qui emprunte sa philosophie a été toujours l'interrogation sur la corrélation phénoménologique et sur le statut de la subjectivité, à la fois transcendantal et mondain. Nous analyserons ensuite les raisons de la critique de Renaud Barbaras à l'ontologie merleau-pontyenne de la chair, incapable de résoudre la tension entre phénoménalisation et appartenance: d'une part, concevoir la chair comme texture unitaire du sujet et du monde aboutirait à un «monisme explicatif»; d'autre part, adopter la distinction entre chair du monde et chair du corps réaffirmerait un dualisme entre sujet et objet. Ce qui maquerrait à l'ontologie merleau-pontyenne serait alors une véritable pensée de la manifestation, la reconnaissance d'une *proto-phénoménalisation*. Toutefois, il est possible, à notre avis, de tracer la tentative de penser une manifestation pré-corrélationnelle, c'est-à-dire d'une phénoménalité sans sujet, chez Merleau-Ponty même. En particulier, nous nous concentrerons sur les analyses qu'il conduit sur l'intercorporéité comme intervisibilité des corps animaux et nous nous référons aux cours sur la Nature, en particulier à celui consacré à l'animalité et daté 1957-1958.

2. La voie de l'incarnation

La première tentative de Merleau-Ponty est de penser la corrélation phénoménologique au travers l'incarnation: c'est par l'incarnation de la conscience qu'on va penser l'appartenance, ou pour mieux le dire c'est l'incarnation qu'on peut justifier l'appartenance de la conscience au monde. Autrement dit, c'est par la perception que le sens s'incarne dans le sensible, jusqu'à l'identification. Par ailleurs, comme l'a remarqué Franck Tinland

- et Renaud Barbaras après lui - «cette incarnation du *cogito*, pour si intéressante qu'elle soit, va ici de pair avec une sorte de désincarnation du corps»¹. Si on compte sur la perception comme forme primaire de connaissance, il est tout aussi vrai que la phénoménalisation s'identifie quand même à une forme de connaissance. Il est intéressant de faire référence à la critique que Raymond Ruyer adresse à Merleau-Ponty. En particulier, ce que Ruyer fait émerger est le primat de la perception dans la phénoménologie merleau-pontyenne, un primat qui empêche Merleau-Ponty de comprendre la forme organique «comme domaine de survol absolu», selon l'expression de Ruyer. La définition de la forme - qui pour Merleau-Ponty «ne peut être définie en termes de réalité, mais en termes de connaissance», qui «ne peut être définie comme une chose du monde physique, mais comme un ensemble perçu»² - se réfère à l'image d'une forme mais non à la forme même. Ruyer est explicite: «Il ne faut pas transporter, dans le survol absolu de l'être-forme et de l'être-activité, la mise en scène de la perception». Il en fournit un exemple:

Imaginons trois hommes: A, B, C. Le premier, A, n'est qu'un automate, mais très perfectionné, fait de rouages métalliques et aussi des systèmes dynamiques d'équilibre. B est un homme vivant, mais sourd et aveugle et même, momentanément, privé de toute vie psychologique au sens ordinaire du mot. Le troisième, C, regarde les deux premiers. [...] La Gestalttheorie, aussi bien que le mécanisme, cherche l'unité des trois étages à partir de A. Merleau-Ponty, aussi bien que les idéalistes, la cherche à partir des interprétations de C. Nous la cherchons à partir de B, ou de C comme vivant, parce que B, comme organisme vivant, est le type d'être normal et en fait, universel: il est forme auto-subjective, domaine absolu, auto-survolant, ce qui n'est pas synonyme d'«auto-percevant»³.

Ruyer se réfère, ici, aux trois ordres du physique, du vital et de l'humain que Merleau-Ponty a présenté dans *La Structure du comportement*: aux yeux de Ruyer, l'ordre vital serait alors simplement un passage pour arriver à l'ordre humain, le seul capable de comprendre, par la perception, le phénomène de la forme

¹ F. Tinland, *La différence anthropologique*, Aubier, Paris 1977, p. 22.

² M. Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, PUF, Paris 1942, p. 155.

³ R. Ruyer, *Néo-finalisme*, PUF, Paris 2012², p. 236.

et de la totalité. Dans la perspective merleau-pontyenne, l'ordre physique, l'ordre vital et l'ordre humain ne sont pas trois puissances d'être, mais trois dialectiques. Pour cette raison, la perception de l'homme serait nécessaire pour chercher l'unité de la forme: la structure – et la vie même – sont des significations. Selon Ruyer, au contraire, la perception est seconde par rapport à la vie: avant tout, il faut être vivant. Cependant, si, chez Ruyer, la conscience et le corps sont seconds par rapport à la vie; si les ordres physique, vital et humain sont trois modes d'activité et non des significations; si, enfin, le primat est ramené à un domaine absolu de survol, alors il n'y a pas d'espace pour un commencement, ni à partir de la conscience ni à partir du corps. En d'autres termes, pour résoudre le problème de l'activité organique et de son être dynamique il ne suffit pas considérer et percevoir l'organisme comme un tout. L'organisme est bien une mélodie qui se chante elle-même – selon l'image que von Uexküll a utilisée et, avant lui, von Baer – mais dans le sens d'un survol absolu: la mélodie existe pour soi et elle domine ses propres notes, le chanteur n'existe pas pour l'auditeur, mais il existe avant tout pour chanter. L'auditeur, à vrai dire, n'est pas du tout nécessaire⁴. Le commentaire que Merleau-Ponty fait dans *La Structure du comportement* est, aux yeux de Ruyer, entièrement fallacieuse. Merleau-Ponty écrit en fait: «Ce n'est pas dire qu'il connaît cette mélodie et s'efforce de la réaliser, c'est dire seulement qu'il est un ensemble significatif pour une conscience qui le connaît, non une chose qui repose en soi»⁵. Si l'on suit, donc, la critique de Ruyer, on pourrait dire que Merleau-Ponty inscrit dans la vie une idéalité injustifiée et non-nécessaire.

⁴ «Mais, avant l'auditeur, il y a le chanteur, ou la chanson se chantant elle-même, dominant *elle-même* ses propres notes. Un oiseau chante parce qu'il a envie de chanter, qu'il a une tendance à chanter, comme il a eu tendance, comme embryon, à former son larynx. La mélodie de l'oiseau, au sens propre du mot, est la suite de la "mélodie organique" qui a été l'oiseau se faisant lui-même, sans témoin ni auditeur. [...] Entendre chanter et entrer dans un chœur restent bien deux opérations distinctes», R. Ruyer, *Néo-finalisme*, cit., p. 238.

⁵ M. Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, cit., p. 172.

Sur ce point, Mikel Dufrenne partage le même avis que Ruyer. Dans un article consacré à *La Connaissance de La vie*⁶, Dufrenne compare le vitalisme de Georges Canguilhem aux approches de Merleau-Ponty d'une part et de Ruyer d'autre part. Comme ce dernier, Dufrenne est critique à l'égard de la position merleau-pontyenne: si la structure est signification, si l'organisme est un phénomène en sens kantien, comme Merleau-Ponty l'affirme, alors son approche est encore criticiste, fût-il «en quelque sorte, équilibré par le vitalisme»⁷. Dans la perspective merleau-pontyenne, la vie est ce que la conscience - et, plus tard les analyses de *Phénoménologie de La perception*, le corps⁸ - saisit sur le vivant, plutôt que ce que le vivant est. La perception est, dès lors, l'absolu qui relativise tout le reste.

Si on considère les premières œuvres de Merleau-Ponty, les critiques de Ruyer et de Dufrenne sont ponctuelles et efficaces. Dans *La Structure du comportement*, en effet, Merleau-Ponty fait appel à la notion de *Gestalt* et à l'organicisme de Goldstein dans l'optique de trouver une voie intermédiaire entre matérialisme et vitalisme, mais sa position reste ambiguë et, on pourrait dire, timide. Si, d'une part, il critique la notion de finalité chez Kant (réduite à signification élaborée par la connaissance) ainsi que la *Gestalttheorie* même (pour avoir interprété la forme comme simple état physique d'équilibre), d'autre part il ne fournit pas

⁶ M. Dufrenne, *Un livre récent sur La connaissance de La vie*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», LVIII, 1-2, 1953, pp. 170-187. Les critiques de Ruyer et Dufrenne sont analysées par Renaud Barbaras, dans les pages de son *Introduction à une phénoménologie de La vie*. Cf. R. Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de La vie*, Vrin, Paris 2008, pp. 66-73. Pour approfondir les points névralgiques de l'approche de Ruyer à ce sujet, Cf. R. Barbaras, *Vie et extériorité. Le problème de La perception chez Ruyer*, in «Les Études philosophiques», LXXX, 1, 2007, pp. 15-37.

⁷ M. Dufrenne, *Un livre récent sur La connaissance de La vie*, cit., p. 179.

⁸ La subordination de la conscience du corps qui caractérise *Phénoménologie de La perception* ne serait pas encore suffisante pour se débarrasser du sujet transcendantal. Écrit Dufrenne: «Il reste que la vie est une signification: elle est ce que le corps saisit sur le vivant plutôt que ce qu'il est; le corps, bénéficiant de ce qui a été ôté au *cogito*, est une conscience vivante plutôt qu'une vie consciente; par lui, la perception est première et ingénérable», M. Dufrenne, *Un livre récent sur La connaissance de La vie*, cit., p. 181.

une véritable réponse à la question de la finalité. Il en va de même pour *Phénoménologie de la perception*: le “dernier mot”, pour Merleau-Ponty, est encore la conscience, même si elle est incarnée dans un corps. La raison de cette ambiguïté peut être trouvée dans le fait que la priorité de Merleau-Ponty, dans les premières œuvres, était «de comprendre les rapports de la conscience et de la nature». Alors, l’“obsession” de Merleau-Ponty pour la perception trouve sa motivation dans la recherche d’une conscience qui ne coïncide plus avec un *cogito* détaché et exclusivement rationnel, mais qui au contraire se rapproche de la dimension naturelle. C’est dans ce cadre des priorités que s’installe aussi la réflexion sur la corporéité: le corps devient en effet le siège d’un contact original avec le monde et la nature, le siège d’une conscience primordiale et primaire, d’une intentionnalité non pas d’abord rationnelle mais avant tout perceptive.

3. La voie de l’appartenance

Pourtant, Merleau-Ponty ne s’est pas arrêté là. À partir des années 1950, il s’est engagé sur une seconde voie, qui prend profondément en charge l’appartenance du sujet au monde. C’est là que le corps devient un mode d’être, un mode d’exister: c’est dans la mesure où nous appartenons au monde que nous avons un corps. C’est là que la perception fait son retour, mais de façon inédite (quoique largement anticipée dans les réflexions précédentes): si la subjectivité est avant tout une insertion dans le monde, alors elle est toujours déjà une subjectivité perceptive. Mais il y a plus. L’objet de la perception n’est jamais un objet “privé”, parce que la perception ouvre à une participation. Ainsi, «l’être perceptif est participable en son lieu par plusieurs existences et les vues que moi, d’autres et l’animal en prenons ne le divisent pas. Une perspective n’intériorise pas son objet comme le fait

d'une conscience, parce qu'elle est engorgée par lui, elle ne s'en éloigne que comme discriminant»⁹.

Si quelque chose existe, elle est alors directement ou indirectement perceptible. Dans une note de travail, datée du 20 mai 1959, Merleau-Ponty se réfère à une «perception se faisant dans les choses» et il ajoute, en marge: «Finalement il y a quelque chose de profond chez Ruyer quand il dit que l'en soi et le pour soi sont une même chose. Mais à ne pas comprendre comme: les choses sont des âmes»¹⁰. Maintenant le retour au perçu n'a rien à faire avec un acte, fût-il corporel, mais il coïncide avec un accès à la dimension de l'être sauvage. Merleau-Ponty s'oppose explicitement à Ruyer: définir la vie comme «solidaire d'une vision» ne coïncide pas avec un idéalisme. Il faut sortir de l'univers de l'en soi et du pour soi: reconnaître une vue ne signifie pas attribuer un commencement à la conscience. Au contraire:

[La réduction du monde à une suite de perspectives et d'échelles] n'est pas anthropologique, ni anthropomorphique en ce sens qu'elle incorpore au contraire l'homme à la définition du monde, fait paraître l'homme comme un ingrédient du monde, morceau de monde qui se replie sur lui-même - l'homme pré-humaniste, l'homme brut, l'homme fondateur¹¹.

Si donc nous retournons aux critiques faites par Ruyer et Dufrenne, il est légitime d'affirmer que, dans la dernière ontologie inaugurée par Merleau-Ponty, il n'est plus possible de parler d'une idéalité dans les ordres du physique et du vital. L'être-à qui définit l'être-au-monde est à comprendre comme une modulation qui s'origine dans les choses, de telle sorte que - comme écrit Merleau-Ponty - ce n'est pas nous qui avons les choses, mais les choses nous ont. Alors, ce qui caractérise la vie est une participation ontologique et primordiale qui se réveille, qui se modalise par la perception. Il s'agit là de la

⁹ M. Merleau-Ponty, *Notes de travail de 1958-1960*, Bibliothèque Nationale de France, volume VIII.2, [213](55b).

¹⁰ Id., *Le Visible et L'invisible*, Gallimard, Paris 1964, p. 244.

¹¹ Id., *Notes de travail de 1958-1960*, Bibliothèque Nationale de France, volume VIII.2, [232'](12).

reconnaissance d'une sorte d'«indivision vitale»¹² que Merleau-Ponty va approfondir.

Il s'agit d'une nouvelle formulation du problème de la perception: non pas une conscience appréhendant un sens au sein du sensible, non plus un corps qui incarne et, en quelque sorte, alourdit une conscience, mais une chair qui présente le sensible en tant qu'il est en partie. La notion de *dimension* devient capitale, en tant que le concept qui nomme une sorte d'intentionnalité intérieure à l'être. Chaque sensible, alors, constitue une voie d'accès au monde. Dans ce cadre, la perception même est un chemin du monde. Comme il écrit Merleau-Ponty, dans les pages de *Le visible et L'invisible*:

Chaque «sens» est un «monde», i.e. absolument incommunicable pour les autres sens, et pourtant construisant un quelque chose qui, par sa structure, est d'emblée ouvert sur le monde des autres sens, et fait avec eux un seul Être. [...] La perception m'ouvre le monde comme le chirurgien ouvre un corps, apercevant, par la fenêtre qu'il a pratiquée, des organes en plein fonctionnement, pris dans leur activité, vus de côté. [...] La perception est non perception de choses d'abord, mais perception des éléments (eau, air ...) de rayons du monde, de choses qui sont des dimensions, qui sont des mondes, je glisse sur ces «éléments» et me voilà dans le monde, je glisse du «subjectif» à l'Être. [...] Le propre du perçu: être déjà là, n'être pas par l'acte de perception, être la raison de cet acte, et non l'inverse. La sensorialité = la transcendance, ou un miroir de la transcendance¹³.

Ainsi, nous abandonnons toute prétention de transparence: la proximité n'existe qu'avec une certaine distance, la coïncidence n'est jamais que partielle. C'est dans la cadre d'une phénoménologie de la chair que Merleau-Ponty, en dépassant le paradigme de l'incarnation, souligne l'appartenance au monde, la parenté originaire. Dans ce cadre, le sujet n'est plus acteur actif mais plutôt le *dépositaire*, ou le point de passage, d'un processus de phénoménalisation qui le dépasse, parce qu'il appartient à l'Être même. La chair définit alors cette communauté ontologique, une trame de différences, une texture de possibilités

¹² Id., *Résumés de cours (Collège de France, 1952-1960)*, Éditions Gallimard, Paris 1968, p. 134.

¹³ Id., *Le visible et L'invisible*, cit., p. 276.

de différentes phénoménalités. Pourtant, si on définit la chair comme une texture élémentaire, unitaire et indivise, c'est-à-dire comme *medium*, on dépasse le problème de la corrélation sans le résoudre. Dans les mots de Barbaras, il s'agirait d'un «monisme explicatif»¹⁴: comment rendre justice maintenant à la différence entre sujet et objet? Où établir la distance de la corrélation? Et, enfin, comment penser la singularité? Comme chacun le sait, c'est là que Merleau-Ponty distingue une chair du corps et une chair du monde, dans le but de sauvegarder précisément la corrélation, à savoir la phénoménalisation et la singularité du sujet. Et c'est précisément là qu'on aboutirait encore à la dualité entre subjectif et objectif, qui compromet l'unité de la chair. Nous arrivons enfin au cœur de notre article. Comme le remarque Barbaras:

La phénoménalité du monde ne peut d'aucune façon reposer sur le sujet: c'est au contraire le sujet qui en procède. Si le sujet est capable de faire paraître le monde, c'est parce que celui-ci s'y prête par avance; le sujet ne peut phénoménaliser le monde que dans la mesure où le monde est déjà du côté de la phénoménalité, déjà phénomène du monde. Ce n'est pas le sujet qui est condition de la phénoménalisation du monde mais la phénoménalité du monde qui est condition de toute subjectivation¹⁵.

La phénoménalité que Barbaras analyse est alors pre-corrélationnelle, une phénoménalité sans sujet, un procès anonyme de *proto-phénoménalisation*. Dans un mot, une *manifestation*. Comme il écrit:

Au fond, la scène est celle du monde, les protagonistes en sont les apparitions elles-mêmes et la partie consiste à faire apparaître, à faire et à défaire des choses. Mais celles-ci sont toujours à la merci [...] de l'incessant renouvellement des apparitions¹⁶.

4. Vers une phénoménalité sans sujet

Ce que nous voudrions soutenir dans cet article est que la tentative de penser une manifestation pré-corrélationnelle, c'est-à-dire d'une phénoménalité sans sujet, est déjà présente dans la

¹⁴ R. Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, cit., p. 81.

¹⁵ Id., *Dynamique de la manifestation*, Vrin, Paris 2013, p. 210.

¹⁶ *Ibid.*, p. 52.

dernière ontologie de Merleau-Ponty. En particulier, nous nous concentrerons sur les analyses qu'il conduit sur l'intercorporéité comme intervisibilité des corps animaux, en se référant aux cours sur la Nature qu'il a conduit au Collège de France, en particulier à celui consacré à l'animalité et daté 1957-1958.

La corporéité revêt un rôle capital dans les cours consacré à l'animalité. Il s'agit d'un corps qui à la fois ancre et ouvre, qui à la fois individualise et révèle l'appartenance à une généralité. Et il s'agit enfin d'un corps, le même que celui de l'animal, qui exprime quelque chose, qui *veut dire* quelque chose. Merleau-Ponty se réfère ici à la biologie esthétique d'Adolf Portmann. Ces analyses mettent en lumière les fondations de la *nouvelle ontologie* merleau-pontyenne, en procédant à la reconnaissance d'une intercorporéité et d'une visibilité à la base de la vie même. Celle-là de Portmann est une sorte d'*archéologie* qui vise à découvrir un «monde étonnant des formes»¹⁷, le sens de la forme animale, *ce que cette forme veut dire*. Contre une science qui se limite à étudier l'organisme au niveau exclusivement physiologique, la morphologie animale nous conduit à enquêter sur le sens du paraître du vivant: le sens que la forme a pour nous qui le regardons, mais également le sens qu'elle possède pour la vie de l'organisme même. Le corps animal voit, le corps animal est vu: il y a un langage, tout corporel, qu'il faut relever et comprendre. Le regard objectivant du savant n'est pas suffisant pour épuiser le sens de l'apparaître d'un vivant, «la valeur propre du visible»¹⁸: quand un organisme apparaît, il le fait dans une forme, avec une physionomie, avec des couleurs, avec une présence qu'on pourrait dire *scénique*, faite pour être vue. Il faut comprendre, alors, que l'«apparence extérieure ne sert pas seulement aux tâches nécessaires de la survie (protéger l'animal contre le froid, contre les chocs, contre l'évaporation trop

¹⁷ A. Portmann, *La Forme animale* (1948), tr. fr. Éditions La Bibliothèque, Paris 2013, p. 151.

¹⁸ *Ibid.*, p. 54.

rapide de l'humidité interne), mais est faite spécifiquement pour des *yeux spectateurs*»¹⁹.

Nous ne menons pas ici une analyse approfondie de l'interprétation merleau-pontyenne de Portmann, mais nous nous focaliserons exclusivement sur les conséquences philosophiques et ontologiques à propos de notre sujet. Aux yeux de Merleau-Ponty, la première leçon des études de Portmann est celle d'interpréter l'apparence animale comme un *Langage*: elle est signifiante quelque chose, elle indique qu'il y a un sens ainsi qu'une gratuité dans la vie même. Mais il ne se limite pas à une approche qu'on pourrait définir zoo-sémiotique: il s'agit d'une question ontologique, qui exige une révision du problème de la *visibilité*. Comme Merleau-Ponty écrit: «Il faut critiquer l'assimilation de la notion de vie à la notion de poursuite d'une utilité, ou d'un propos intentionnel. La forme de l'animal - écrit Merleau-Ponty conformément aux études de Portmann - n'est pas la manifestation d'une finalité, mais plutôt d'une *valeur existentielle de manifestation*»²⁰. L'animal est une présence, il exprime quelque chose - par sa forme, par sa manifestation. Elle apparaît à d'autres, elle produit une forme visible par d'autres. L'apparence animale se manifeste, elle est pour d'autres, mais elle concerne entièrement aussi l'existence de l'animal. Le vivant est avant tout exposé, il est avant tout *visible*. Il ne s'agit pas seulement d'une exposition, mais d'une dépossession qui est aussi présence à soi. Comme le remarque Barbaras, en effet: «Le sujet se fait corps et s'expose ainsi aux autres mais cette dépossession est en même temps présence à soi de sorte que les autres sont tout autant exposés à lui. Puisque nous ne sommes nous-mêmes qu'en demeurant exposés à l'Être, autrui et moi sommes sur le mode d'un être-exposé l'un à l'autre»²¹.

¹⁹ *Ibid.*, p. 43 (Nous soulignons).

²⁰ M. Merleau-Ponty, *La Nature. Notes. Cours de Collège de France (1956-1960)*, Seuil, Paris 1995, p. 246 (Nous soulignons).

²¹ R. Barbaras, *De L'Être du phénomène. Sur L'ontologie de Merleau-Ponty*, Jérôme Millon, Grenoble 1991, p. 288.

Merleau-Ponty se réfère ici au concept de Portmann de *Darstellungswert* – valeur représentative, que Buytendijk a défini à son tour *valeur démonstrative*²². On l’a dit: la question de la manifestation, de la visibilité animale, est une question *ontologique*. Et c’est exactement dans cet horizon ontologique – et avec des prétentions ontologiques – que s’installe la lecture de Merleau-Ponty. Et c’est là que nous nous installons pour découvrir une manifestation pre-corrélacionnelle. Dans ces analyses sur l’intervisibilité animale, en effet, la perception est soulevée de toute empiricité, elle ne dépend plus du fait qu’il y a quelqu’un qui voit et perçoit. Le corps est à être vu. Dans une note de travail, datée de l’avril 1960, Merleau-Ponty écrit:

Organes à être vu (Portmann) – Mon corps comme organe à être vu – I.e.: percevoir une partie de mon corps, c’est aussi la percevoir comme visible, i.e. pour autrui. Et certes elle prend ce caractère parce que, effectivement, quelqu’un la regarde – Mais ce fait de la présence d’autrui ne serait pas lui-même possible si préalablement la partie du corps en question n’était visible, s’il n’y avait, autour de chaque partie du corps, un halo de visibilité²³.

S’il n’y avait pas ce *halo de visibilité*, il n’y aurait pas la perception. Il s’agit d’une relation interne et indivise – dans les mots de Barbaras même, une «visibilité intrinsèque»²⁴ – qui concerne l’Être même. Le faire et le paraître animal font partie de l’Être, d’une visibilité déjà donnée et prioritaire par rapport à l’acte de voir. Par exemple, à propos du phénomène du mimétisme, Merleau-Ponty écrit:

Ce que le mimétisme paraît au contraire établir, c’est que le comportement ne peut se définir que par une relation perceptive et que l’Être ne peut pas être défini en dehors de l’être perçu. [...] Le fait qu’il y ait une relation entre aspect extérieur de l’animal et sa capacité de vision semble le prouver: l’animal voit selon qu’il est visible. Ceci nous ramène aux mêmes considérations philosophiques. De même que, tout à l’heure, il y avait un rapport perceptif avant la

²² Cf. F. Buytendijk, *Traité de psychologie animale* (1952), tr. fr. PUF, Paris 1952. Cf. J. Dewitte, *Une valeur gratuite, une complication inutile. Maurice Merleau-Ponty Lecteur des biologistes*, in «Revue du MAUSS», 35, 2010, p. 341; Cf. G. Thinès, *La forme animale selon Frederik Buytendijk et Adolf Portmann*, in (ed. Florence Burgat) *Penser Le comportement animal: contribution à une critique du réductionnisme*, Quae, Paris-Versailles 2010, pp. 117-126.

²³ M. Merleau-Ponty, *Le Visible et L’invisible*, cit., p. 293.

²⁴ R. Barbaras, *De L’Être du phénomène. Sur L’ontologie de Merleau-Ponty*, cit., p. 287.

perception proprement dite, de même, ici, il y a un rapport spéculaire entre les animaux: chacun est le miroir de l'autre²⁵.

Le mimétisme et l'intervisibilité animaux ont une valeur ontologique précisément parce que l'Être même possède une nature spéculaire et réversible. L'apparence animale - la manière dont les animaux se montrent mutuellement - nous parle de l'Être et nous parle de la réversibilité. Pour cette raison, nous pouvons parler d'un mimétisme ontologique²⁶. Voici «le grand spectacle» de la visibilité:

Participation et apparemment au visible, la vision ne l'enveloppe ni n'en est enveloppée définitivement. La pellicule superficielle du visible n'est que pour ma vision et pour mon corps. Mais la profondeur sous cette surface contient mon corps et contient donc ma vision. Mon corps comme chose visible est contenu dans le grand spectacle. Mais mon corps voyant sous-tend ce corps visible, et tous les visibles avec lui. Il y a insertion réciproque et entrelacs de l'un dans l'autre²⁷.

Comme nous l'avons vu, cela nous conduit à reconnaître une visibilité primordiale sur laquelle s'appuie l'acte de voir. Déjà en *Phénoménologie de La perception*, Merleau-Ponty écrivait: «Toute perception a lieu dans une atmosphère de généralité et se donne à nous comme anonyme. [...] De sorte que, si je voulais traduire exactement l'expérience perceptive, je devrais dire qu'on perçoit en moi et non pas que je perçois. Toute sensation comporte un germe de rêve ou de dépersonnalisation comme nous l'éprouvons par cette sorte de stupeur où elle nous met quand nous vivons vraiment à son niveau»²⁸. Du reste, Merleau-Ponty définit la vie comme la «puissance d'inventer du visible»²⁹. On pourrait parler, alors, d'une *visibilité virtuelle*, une visibilité pas encore actuelle. Cela nous ramène à la problématique de la chair. La visibilité que nous avons reconnu chez les animaux fait partie d'une flexibilité et d'une transformativité qui sont à l'Être. Comme nous le savons,

²⁵ M. Merleau-Ponty, *La Nature. Notes. Cours de Collège de France (1956-1960)*, cit., p. 247. (Nous soulignons).

²⁶ P. Gambazzi, *L'occhio e il suo inconscio*, Raffaello Cortina, Milano 1999, p. 99.

²⁷ M. Merleau-Ponty, *Le Visible et L'invisible*, cit., p. 180.

²⁸ Id., *Phénoménologie de La perception*, Gallimard, Paris 1945, p. 260.

²⁹ Id., *La Nature. Notes. Cours de Collège de France (1956-1960)*, cit., p. 248.

chez Merleau-Ponty l'Être est apparaître et apparaître est se transformer: l'animal se fond par mimétisme ou, au contraire, se montre dans toute son apparence, devant un œil qui, en quelque sorte, lui préexiste, devant un regard qui erre dans le monde, comme dans le cas des ocelles étudiés par Caillois³⁰.

De même, la reconnaissance primordiale que nous avons constaté chez les animaux ne fait pas partie du domaine de la représentation, mais de celle reconnaissance *en chiasme* pour laquelle le corps passe dans le monde et le monde dans le corps. Il faut se rappeler que nous n'avons rien à faire avec le modèle de la représentation optique-sensoriel. Le visible merleau-pontyen est caractérisé par trois paradoxes: la multi-sensorialité de l'œil, pour laquelle l'œil peut palper et écouter le visible; la réversibilité du regard, pour laquelle le sujet n'est pas le fondement de la constitution du voir mais, au contraire, il est le regard des choses qui constitue le sujet là où le sujet les regarde; la reconnaissance, enfin, d'une visibilité en soi - immanente et ayant déjà du sens - qui précède l'acte du voir, n'en étant ni extériorité ni intériorité mais «par-delà l'horizon, en deçà de sa peau, jusqu'au fond de l'être»³¹. Ainsi, dans la perspective de Merleau-Ponty, la morphogénèse - ainsi que le comportement de l'animal - sont parties de l'Être et partagent avec lui de telle visibilité toujours déjà donnée. Nous arrivons au cœur de la question de l'intervisibilité, à savoir du narcissisme primordial que - aux yeux de Merleau-Ponty - réside dans la vie même. Merleau-Ponty tente de penser, en effet, à un narcissisme véritablement ontologique: il y a une coappartenance entre Être et Apparaître, entre *Esse* et *Percipi* et, alors, entre *réel* et *image*. Si tout est déjà *image* n'est pas parce que il est déjà représentation, mais c'est parce que le narcissisme de la

³⁰ Nous suivons ici les analyses conduites par Gambazzi dans le paragraphe «Visibilità, forma e *imago* nel mondo animale». Cf. P. Gambazzi, *L'occhio e il suo inconscio*, cit., pp. 93-104.

³¹ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, cit., p. 193.

vision est la structure la plus profonde de l'*en-être* du sujet et de l'Être même en tant qu'apparition et différenciation. De cette façon, Merleau-Ponty écrit:

Si nous pouvons montrer que la chair est une notion dernière, qu'elle n'est pas union ou composé de deux substances, mais pensable par elle-même, s'il y a un rapport à lui-même du visible qui me traverse et me constitue en voyant, ce cercle que je ne fais pas, qui me fait, cet enroulement du visible sur le visible, peut traverser, animer d'autres corps aussi bien que le mien, et si j'ai pu comprendre comment en moi naît cette vague, comment le visible qui est là-bas est simultanément mon paysage, à plus forte raison puis-je comprendre qu'ailleurs aussi il se referme sur lui-même, et qu'il y ait d'autres paysages que le mien. S'il s'est laissé capter par un de ses fragments, le principe de la captation est acquis, le champ ouvert pour d'autres Narcisses, pour une «intercorporéité»³².

Il n'est possible de comprendre les phénomènes de la visibilité animale (mimétisme, valeur de présentation, fascination) que dans la reconnaissance d'une réversibilité et d'une transitivity qui qualifient la vie et le vivant. En d'autres termes, il n'est possible de comprendre véritablement la vie que comme la puissance d'inventer du visible. La considération ontologique de la visibilité concerne "déjà" le vivant animal. Les formes, les mimétismes et la morphogénèse animaux se montrent comme un langage du visible qu'il est possible de capter dans le domaine d'onirisme, de transitivity et de narcissisme que Merleau-Ponty valorise dans sa dernière phase philosophique. L'imaginaire animal, comme celui humain, exige alors une théorie de la visibilité, à savoir une ontologie fondée sur une visibilité générale et anonyme, pour laquelle être un corps signifie, avant tout, être exposé au regard des autres, ou pour mieux le dire aux actualisations d'un regard anonyme, général, virtuel.

Le thème du narcissisme devient ici central. Comme Merleau-Ponty écrit:

Le schéma corporel va être non seulement rapport aux choses et à un *Umwelt* de choses, mais rapport à d'autres schémas corporels. Parmi les choses, il y a des corps vivants « semblables ». Ceux-ci vont s'insérer dans le circuit de ma main à ma main. [...] Il y a entre eux un rapport charnel, une extension du narcissisme du corps. Ce narcissisme est aussi ouverture à la généralité: je vis comme miens

³² Id., *Le visible et l'invisible*, cit., p. 183. (Nous soulignons).

les comportements offerts et je les vois animés par un schéma corporel. C'est ici aussi la chair qui résout le problème: c'est parce que je perçois qu'autrui est possible pour moi comme un autre percevant les mêmes sensibles que je perçois. [...] Mon schéma corporel se projette dans les autres et les introjecte, a des rapports d'être avec eux. Recherche l'identification, s'apparaît comme indivis avec eux, les désire. Le désir considéré au point de vue transcendantal = membrure commune de mon monde comme charnel et du monde d'autrui³³.

Comme nous l'avons vu, il faut s'installer ici dans l'ontologie d'une réversibilité primaire qui rendes compte de la dimension imaginaire et spéculaire du visible. C'est là que s'installe le narcissisme ontologique. Merleau-Ponty trace les contours d'un narcissisme encore plus profond, qui appartient à l'Être, pour lequel le sujet n'est rien autre qu'un pli de telle réversibilité absolue. La réversibilité est la vérité originaire de l'Être en général. Et c'est précisément ce narcissisme fondamental et ontologique que nous constatons dans l'expressivité animale, dans celle esthétique originaire que Merleau-Ponty examine au-delà de toute sorte d'utilités et réductionnismes. Si les corps des animaux sont organes à être vus, c'est parce que ils sont - eux aussi, comme les corps humains - exposés au *regard errant de l'Être*. Un regard, comme nous l'avons souligné, qui n'a rien à faire avec le modèle de représentation cartésien. Il s'agit, plutôt, de penser le corps visible comme le miroir de tous les autres corps: «miroir vivant perpétuel de l'univers», dirait Leibniz³⁴. Comme le peintre ne décide pas quoi pendre, mais plutôt il est traversé par une mimesis originaire qui s'exprime en lui, ainsi les comportements et les apparences animaux participent du même mélange entre activité et passivité, d'une originariété primordiale qui ne peut que s'exprimer par eux, en étant ses

³³ Id., *La Nature. Notes. Cours de Collège de France (1956-1960)*, cit., p. 287. (Nous soulignons).

³⁴ Écrit Leibniz (§ 56, *Monadologie*): «Or cette liaison ou cet accommodement de toutes les choses créées à chacune et de chacune à toutes les autres, fait que chaque substance simple a des rapports qui expriment toutes les autres, et qu'elle est par conséquent un miroir vivant perpétuel de l'univers», G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique, Monadologie et autres textes*, Gallimard, Paris 2004, p. 234. Pour approfondir cette question, Cf. P. Gambazzi, *L'occhio e il suo inconscio*, cit., p. 118. Cf. aussi R. Barbaras, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, cit., pp. 263-269.

différenciations. Ainsi, ils participent du «grand spectacle». Voici le «sens second et plus profond du narcissisme». Dans les mots de Merleau-Ponty:

Non pas voir dans le dehors, comme les autres le voient, le contour d'un corps qu'on habite, mais surtout être vu par lui, exister en lui, émigrer en lui, être séduit, capté, aliéné par le fantôme, de sorte que voyant et visible se réciproquent et qu'on ne sait plus qui voit et qui est vu. C'est cette Visibilité, cette généralité du Sensible en soi, cet anonymat inné de Moi-même que nous appelions chair tout à l'heure, et l'on sait qu'il n'y a pas de nom en philosophie traditionnelle pour désigner cela³⁵.

Le corps n'est qu'un moment de telle Visibilité, sans pour cette raison être réduit à objet: il est voyant parce que il est toujours visible par un regard. Nous l'avons souligné: Merleau-Ponty retrouve ce repliement ontologique dans la monstration animale, pour l'examiner aussi dans sa réalisation - jamais achevée - d'auto-réversibilité chez le corps humain. Dans ce cadre, activité (subjective) et passivité (ontologique) ne se distinguent pas: c'est pour son narcissisme que l'Être est apparition, qui est phénomène. C'est telle Visibilité «errante»³⁶, «anonyme»³⁷ qui se manifeste *en nous*. L'ontologie que Merleau-Ponty trace dans sa dernière pensée est véritablement une ontologie de la participation: une «intra-ontologie», une «endo-ontologie»³⁸. L'Être de cette ontologie est une déhiscence primaire, une transcendance primordiale: un Être sauvage et d'indivision, de «promiscuité»,³⁹ avec lequel la corrélation phénoménologique s'établit par adhérences, appartenances et entrelacements.

LUCIA ZAIETTA è dottoranda presso il Consorzio di Filosofia del NordOvest (FINO) di Torino, in cotutela con l'Université Paris 1 Panthéon Sorbonne

Luciazaietta@gmail.com

³⁵ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, cit., p. 181.

³⁶ *Ibid.*, p. 179.

³⁷ *Ibid.*, p. 185.

³⁸ *Ibid.*, p. 275.

³⁹ *Ibid.*, p. 282.