

LE CORPS SENSIBLE: CORPORÉITÉ ET AFFECTIVITÉ CHEZ MERLEAU-PONTY¹

THE SENSITIVE BODY:
CORPOREALITY AND AFFECTIVITY IN MERLEAU-PONTY

JOÃO PAULO COSTA²

Abstract: In this study, we seek to interrogate and delve into the enigma of the sensitive body conceiving affectivity as the foundational way of being in the world in Merleau-Ponty's philosophy. Our study aims to demonstrate that the flesh acts as the *in-between* ("entre-deux") of the sensitive body, which we term the *affective-lived body* (affective-bodily resonance of the world in us), crystallized in the fundamental affective tone of astonishment. This affective dimension of human thought and being constitutes the foundation and meaning of the entire life-world experience. We explore affectivity as a non-objectifying intentionality, a universal form of brute being, and an ontological rehabilitation of the sensible. This journey takes us from the esthesiological body to the libidinal, opening up to another understanding of feeling, desire, love, and thought. We further extend this exploration of the sensible into the realms of art, literature, and theology, envisioning the possibilities of an alternative metaphysics and an *anonymous force* at the heart of the world. Our research uncovers unthought aspects within Merleau-Ponty's philosophy, suggesting a renewed perspective on metaphysical categories and, in this way, perhaps revealing his own *unthought*. Throughout this work of reflection, we trace the path of a *thinking sentient body*, *sensing* infinite astonishment before "the strangeness of the world and things" and the enigma of our own incarnation.

Keywords: affective background, affectivity, *aisthesis*, anonymity, art, astonishment, corporeality, expression, indeterminacy, literature, onto-phenomenology, phenomenology, sensitive, transcendence.

¹ Le présente étude correspond à la synthèse en français de notre thèse de doctorat en philosophie, intitulé *Le corps sensible. Affectivité et corporéité chez Merleau-Ponty*, en cotutelle entre l'Université de Coimbra et l'Institut Catholique de Paris, sous la direction des professeurs Emmanuel Falque et Luís Umbelino, dont la soutenance a eu lieu le 7 Mai 2024, à l'Université de Coimbra.

² Docteur en philosophie de l'Université de Coimbra et de l'Institut Catholique de Paris. Membre du Réseau International Philosophie de la Religion (INPR), du Cercle International Merleau-Ponty et chercheur au Centre d'Études Classiques et Humanistes de l'Université de Coimbra, dans le projet «Rationalité herméneutique». Email: jp.britocosta@gmail.com. ORCID: 0000-0002-0908-0663.

Résumé: Dans cette étude, nous cherchons à interroger et à creuser l'énigme du corps sensible en concevant l'affectivité comme la manière fondamentale d'être au monde dans la philosophie merleau-pontyenne. Notre étude vise à montrer que la chair agit comme l'«entre-deux» du corps sensible – que nous appelons le corps affectif-véçu (résonance affective-corporelle du monde en nous) – cristallisé dans la tonalité fondamentale de l'étonnement. Cette dimension affective de la pensée et de l'être constitue le fondement et le sens de toute l'expérience du monde de la vie. Nous explorons l'affectivité en tant qu'intentionnalité non-objectivante, forme universelle de l'être brut et réhabilitation ontologique du sensible. Ce parcours nous mène du corps esthésiologique au corps libidinal, ouvrant à une autre compréhension du sentir, du désir, de l'amour et de la pensée. Nous étendons cette exploration du sensible aux domaines de l'art, de la littérature et de la théologie, envisageant les possibilités d'une autre métaphysique et d'une force anonyme au cœur du monde. Notre recherche met à jour des aspects impensés de la philosophie de Merleau-Ponty, suggérant une perspective renouvelée sur les catégories métaphysiques et, de cette manière, peut-être en révélant son propre impensé. À travers ce travail de réflexion, nous traçons le chemin d'un corps sensible pensant, en ressentant l'étonnement infini devant «l'étrangeté du monde et des choses» ainsi que devant l'énigme de notre propre incarnation.

Mots-clés: affectivité, *aisthesis*, anonymat, art, corporéité, étonnement, expression, fond affectif, indétermination, littérature, onto-phénoménologie, phénoménologie, sensible, transcendance.

Resumo: Neste estudo procuramos interrogar e aprofundar o enigma do corpo sensível, concebendo a afetividade como a maneira fundamental de ser-no-mundo na filosofia merleau-pontyana. O nosso estudo pretende mostrar que a carne actua como o entremeio («entre-deux») do corpo sensível, que designamos por corpo afectivo-vivido (ressonância afectivo-corporal do mundo em nós), cristalizado na tonalidade afectiva fundamental do espanto. Esta dimensão afectiva central do pensamento e do ser humano constitui o fundamento e o significado de toda a experiência do mundo da vida. Exploramos a afetividade enquanto intencionalidade não objectivante, forma universal do ser bruto e reabilitação ontológica do sensível. Este percurso conduz-nos do corpo estésico ao libidinal, abrindo para uma outra compreensão do sentir, do desejo, do amor e do pensamento. Estendemos ainda esta exploração aos domínios da arte, da literatura e da teologia, vislumbrando as possibilidades de uma outra metafísica e de uma força anónima no coração do mundo. A nossa investigação revela aspectos impensados na filosofia de Merleau-Ponty, sugerindo uma perspectiva renovada das categorias metafísicas e, deste modo, talvez, revelando o seu próprio impensado. Através deste trabalho de reflexão, traçamos o caminho de um corpo senciente pensante, ressentindo o espanto infinito perante «a estranheza do mundo e das coisas» e do enigma da nossa própria encarnação.

Palavras-chave: afetividade, *aisthesis*, anonimato, arte, corporeidade, espanto, expressão, fenomenologia, fundo afectivo, indeterminação, literatura, onto-fenomenologia, sensível, transcendência.

[...] le corporel est le plus difficile.³

Feeling is an extravagant thought.⁴

Introduction: Exposition de la question du *sens sensible* de l'être corporel

Notre recherche, *Le corps sensible. Corporéité et affectivité chez Merleau-Ponty*, interroge et creuse l'énigme du corps sensible et conçoit l'affectivité comme manière originale d'être-au-monde. On essaiera de montrer, comme hypothèse herméneutique de base merleau-pontyenne, que la chair est l'«entre-deux» du corps sensible – que nous appellerons de préférence *corps vécu-affectif* (résonance affective-corporelle du monde en nous) – cristallisé dans la tonalité ou disposition affective fondamentale de l'*étonnement* (être étonné)⁵. Cette dimension affective de l'existence sensi-

³ «[...] das Leibliche das Schwierigste ist [...]», Martin Heidegger, *Zollikoner Seminare. Protokolle – Gespräche – Briefe 1959-1969*, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987), 292 («3 März 1972, Freiburg- Zähringen», 292-296); cf. aussi Martin Heidegger – Eugen Fink, *Heraklit. Seminar Wintersemester 1966-1967* (Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1970), 234 («Schlaf und Traum. – Vieldeutigkeit des ἄπτεσθαι (beigezogene Fragmente: 26, 99, 55)», 220-261). Heidegger affirme: «Le phénomène du corps est le problème le plus difficile » («Das Leibphänomen ist das schwierigste Problem»), Martin Heidegger – Eugen Fink, *Héraclite. Séminaire du semestre d'hiver 1966-1967* (Paris: Gallimard, 1973), 202 («XII. Sommeil et rêve. Plurivocité de ἄπτεσθαι [fragments consultés: 26, 29, 55], 189-205).

⁴ Fernando Pessoa, *Aforismos e Afins* (Lisboa: Assírio & Alvim, 2005), 37 (vs. port.: «O sentir é um pensamento extravagante») (La version bilingue de l'aphorisme est du poète lui-même).

⁵ Pour une histoire de la philosophie alternative à l'histoire traditionnelle de la pensée philosophique, voir Jeanne Hersch, *L'étonnement philosophique. Une histoire de la philosophie* (Paris: Gallimard, 1993), 7: «Savoir s'étonner, c'est le propre de l'homme. Il s'agit ici de susciter à nouveau cet étonnement». L'étonnement éveille le processus créatif de la pensée et fait mouvoir le concept vers sa propre expression, étonnement dont est née et naît la philosophie. De l'école de Milet à Husserl, cette histoire philosophique de l'étonnement de Hersch, n'inclut pas la philosophie de Merleau-Ponty. Pourtant, de notre point de vue, plus que de tout autre, on peut dire que Merleau-Ponty est un phénoménologue de l'«étonnement philosophique radical», dans la mesure où sa pensée «témoigne de la force créatrice et de la capacité d'invention de l'homme», Jean Hersch, *L'étonnement philosophique*, p. 9. En ce sens, il ne s'agit pas ici seulement de réveiller l'étonnement autour d'un thème ou d'une question philosophique à partir de Maurice Merleau-Ponty, mais aussi à l'intérieur de sa propre œuvre – son *impensé* –, sa façon singulière de poser les questions fondamentales et de *s'étonner pour penser et interroger* le monde de la vie

ble de la pensée est le fondement et le sens de toute l'expérience du «monde de la vie» (*Lebenswelt*).

Si l'affectivité se présente comme une intentionnalité non-objectivante et non-thétique (l'atmosphère affective d'un lieu, d'un objet, d'une couleur, d'un geste, le mouvement ou le rythme d'une ligne, la spatialisation sans contours, la voix du silence poétique qui nous investit et nous fait désirer ce qui nous manque dans la présence de l'absence) et si elle est une «structure» ou une «dimension» au même titre que les autres dimension de l'être charnel, alors ce sera à partir d'une phénoménologie de l'être-au-monde que nous découvrirons une *ontologie poïétique du sensible*, une *onto-phénoménologie esthétique de l'affectivité charnelle* (corps senti et affectif dans le monde) afin de parvenir à une «autre métaphysique» en tant que découverte *en acte* de la vérité de l'être, du monde et des autres.

On essaiera ainsi de montrer qu'il existe un «inconscient affectif» indéterminé ou un *sentir anonyme* en tant que «forme universelle de l'être brut» que la «réhabilitation ontologique du sensible» cherche précisément à expliciter et exprimer. C'est le passage du corps esthésiologique au corps libidinal ou désirant qui se dessine dans cet inconscient ou immémorial qui nous fait sentir, désirer, aimer ou penser, et devient institution symbolique du sens *se faisant* dans l'histoire. Reprenant comme fil conducteur ce «fond affectif» primitif et originaire, nous trouverons, dans la dernière partie de notre recherche, l'expression charnelle de l'être sauvage ou la configuration de ce *sensible primordial* dans l'art (cinéma), la littérature (poésie) et l'attitude religieuse (théologie), tels que Merleau-Ponty lui-même les a abordés et compris dans son projet d'une ontologie indirecte.

C'est cette «pensée fondamentale» ou interrogative de la philosophie de l'étonnement qui nous ouvre à la structure affective de la conscience corporelle ou incarnée, tout en se manifestant d'abord dans la foi perceptive originaire (croyance originaire au monde, confiance, abandon, malgré le vide, l'adversité et la violence). Si notre interprétation de la chair merleau-pontyenne est légitime, lorsque nous disons qu'elle est essentiellement affective ou que c'est ce «fond affectif» qui nous habite, porte et soutient, qui donne consistance à notre être de corps dans le monde, si le philosophe lui-même affirme qu'il s'agit d'une «force anonyme», terme qu'il applique également à la notion de Dieu, il s'agit alors de savoir si l'incarnation théologique n'est pas cet autre fond ou l'impensé de toute «métaphysique phénoménologique» merleau-pontyenne ou de l'incarnation philosophique. Sa philosophie du sensible comme forme universelle de l'être brut et les nouveaux concepts qui lui donnent corps constituent donc, qu'il le veuille

quotidienne. C'est d'ailleurs cette perspective ou cet «autre côté» de sa pensée que nous tenterons de présenter et de réfléchir ici.

ou non, une contribution décisive au renouvellement des catégories métaphysiques elles-mêmes. Certes, ce n'est plus le *Dieu ens realissimum* de la métaphysique classique, mais le Dieu «force anonyme» (puissance affective), l'«être brut ou sauvage», comme «cri » au cœur du monde. Si pour le poète universel Pessoa «la réalité est le geste visible des mains invisibles de Dieu»⁶, pour notre philosophe «l'invisible est là sans être un *objet*, il est pure transcendence, sans masque ontique».⁷

C'est en ce sens que nous affirmons qu'il y a un impensé chez Merleau-Ponty, impensé qu'il a lui-même *entrevu*, mais qui, en raison d'un accident prématuré de son existence et du caractère par conséquent inachevé d'une œuvre en plein épanouissement et maturation originelle, ou en raison de l'indécision elle-même résultant de l'«ambiguïté » fondamentale inhérente au style de sa pensée, nous a été laissé comme un résidu, un reste ou une trace parlante d'une existence à découvrir et à penser. Mais il y a aussi un impensé *sur* Merleau-Ponty, dans la mesure où tout n'a pas encore été pleinement pensé dans le *déjà pensé* sur sa philosophie, et que nous tenterons de *reprendre* ici, avec toute la modestie et la prudence possibles, dans cet «entre-deux» de l'impensé. Ainsi, à partir de l'«épistémologie» ou du «discours de la méthode» de Merleau-Ponty, de la «reprise» et de l'«entre-deux», on envisagera de trouver et de reprendre la troisième voie ou le troisième genre d'être qu'il nous a légué comme impensé à penser: *se sentant corps sensible pensant* dans l'*affectus* originaire de l'étonnement infini devant «l'étrangeté du monde et des choses» et devant l'énigme de notre propre incarnation.

Notre thèse se compose donc de deux volumes. Nous essaierons, dans le premier, de présenter la formulation conceptuelle et le statut phénoménologique de la corporéité sensible et de l'affectivité (*affectus*) comme fondement originaire de l'Être, tandis que nous exposerons dans le second volume, sous la forme d'un *Excursus*, une réflexion élargie sur l'*être corps au monde et les métamorphoses du sensible*. En relation avec le premier volume, en écho ou en résonance avec lui, voire le prolongeant, quoique de manière différente, l'*Excursus* cherche essentiellement les *conséquences philosophiques* de cette primauté du corps sensible dans sa *forme d'étonnement*, en ouvrant peut-être des perspectives possibles de travail et d'étude ultérieures. Ainsi, si dans le premier volume de la thèse, nous nous sommes concentrés fondamentalement sur l'œuvre, la pensée *de* et *chez* Merleau-Ponty, dans le deuxième volume, nous essayons de penser *selon* ou *à travers*, *avec* et *au-delà* de lui, sans toutefois quitter le sol originaire, le mouvement et le style de pensée sur lequel s'assoit notre propre *démarche* interrogative et réflexive, d'allure encore *inchoative* et *débutante*.

⁶ Fernando Pessoa, *Aforismos e Afins*, 64.

⁷ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible, suivi de notes de travail* (Paris: Gallimard, 2013), 278.

§ 1. À la recherche de l'impensé

Si le philosophe de la Forêt-Noire (Heidegger) affirmait que le corporel est la question philosophique la plus difficile et si le poète des sensations (Pessoa) écrivait que le sentir est l'expansion de la pensée, Merleau-Ponty trouve dans le corps sensible (sentant-senti) la possibilité d'une réflexion phénoménologique de grande envergure pour sa philosophie de la chair et son ontologie du visible.

La pensée de Merleau-Ponty est aujourd'hui une source de réflexions multiples dans divers domaines de la connaissance humaine. Après être tombé dans un certain oubli, notamment avec l'avènement du structuralisme et le poids médiatique de la figure de Jean-Paul Sartre, son contemporain et *compagnon de route*, Merleau-Ponty a été redécouvert et regardé comme l'une des plus grandes figures philosophiques du XX^e siècle.⁸ Son style philoso-

⁸ À titre d'exemple, nous rapportons ici le bref dialogue de la correspondance entre Hannah Arendt et Heidegger à propos de la philosophie issue de Merleau-Ponty et qui suscitait la curiosité de ces deux grandes figures de la philosophie du XX^e siècle. Arendt écrit: «[...] Ces dernières semaines, je me suis calmée et j'ai lu pour la première fois Merleau-Ponty, que vous connaissez certainement. Il est bien meilleur et plus intéressant que Sartre, me semble-t-il. Qu'en pensez-vous ?» (New York, 2 février 1972). Martin Heidegger répond: «*Merleau-Ponty était sur le chemin de Husserl à Heidegger*. Il est mort trop tôt, huit jours avant le voyage prévu à Fribourg. Mais je ne connais pas assez son œuvre; un volume d'écrits posthumes a d'ailleurs été publié. Les français s'accommodent mal de son cartésianisme inné» (Fribourg, 15 février 1972), Hannah Arendt – Martin Heidegger, *Cartas 1925-1975* (Lisboa: Guerra & Paz, 2017), 211-213 (nous soulignons). La réponse de Heidegger est brève, mais elle est très révélatrice et certainement très influencée par le philosophe français Jean Beaufret, qui a introduit la pensée de Heidegger en France et avec qu'il a entretenu une amitié personnelle et intellectuelle. Les ouvrages posthumes publiés (*Visible et l'invisible; Prose du Monde; Éloge de la philosophie; Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne (1949-1952)*) et certains de ses cours au Collège de France) auxquels Heidegger fait référence révèlent justement un certain *tournant* du dernier Merleau-Ponty surtout vers les questions du Heidegger de la *Kehre*, sans que cela ne signifie, comme nous le verrons plus loin, une reprise tout court de ses thèses ou une rupture avec Husserl, qui est toujours resté comme l'ombre de notre philosophe. À ce sujet, voir Franck Robert, «Merleau-Ponty, Beaufret, Heidegger: Parménide ou la découverte de l'ontologie», in *Alter* 18 (2020): *L'Attention*, 277-295: «Dialectique, ontologie et découverte de la méditation philosophique du second Heidegger relèvent d'un seul et même mouvement de pensée chez Merleau-Ponty» (277). Mentionnons également une autre appréciation de Heidegger sur la philosophie de Merleau-Ponty, par l'intermédiaire de Jean Beaufret, avec lequel le philosophe allemand semble sympathiser et ressentir une proximité intellectuelle: «De cette droiture qui maintenant nous manque, Martin Heidegger, à la fois proche et lointain, attentif et clairvoyant, savait quelque chose, et je ne puis mieux faire que transcrire ici quelques lignes d'une lettre où il me dit sa tristesse. “*Bien que je n'aie pas personnellement connu Merleau-Ponty, je devinais en lui, par ce qu'il*

phique a non seulement ouvert de nouvelles perspectives au sein du mouvement phénoménologique d'héritage husserlien, mais a également remis en question la pertinence de ce que l'on appelle la «non-philosophie» pour l'élaboration de sa propre pensée. Cette «invagination» ou «promiscuité» entre les savoirs, critique et consciente des divers apports des sciences, a été mise en pratique par lui-même, en nourrissant fortement sa propre pensée du concret. La plupart des publications, qu'il s'agisse de thèses universitaires, de livres ou d'articles, que ce soit dans le domaine philosophique strict ou dans d'autres domaines scientifiques et artistiques, révèlent l'importance et la portée de son projet philosophique, qui va de la phénoménologie à la psychanalyse, de l'esthétique à la neurologie, de la psychologie à la philosophie analytique ou du langage à la sémiotique, de la politique au christianisme.

Cependant, l'objet de notre recherche est d'étudier l'œuvre du philosophe *en et par* elle-même, et non pas seulement en tant que disciple plus ou moins fidèle de la phénoménologie allemande (husserlienne, schélérienne ou heideggérienne) ou de l'existentialisme sartrien, en cherchant à montrer son apport singulier et original à la question que nous nous proposons de discuter et de penser ici, sans pour autant manquer de nous référer, chaque fois que cela se justifie, à d'autres perspectives ou point de vue philosophiques. Si le phénoménologue français s'inscrit évidemment dans une tradition philosophique qu'il reprend sans cesse avec créativité et avec son *style* propre, la transformation qu'il opère dans la phénoménologie elle-même est également remarquable, au point que l'on peut dire qu'il y a bien du *nouveau* qui émerge dans sa pensée «hérétique».

On peut dire qu'il y a au moins deux tendances dans le débat académique actuel qui oscillent entre l'affirmation de la continuité et de l'unité de la pensée philosophique de Merleau-Ponty, entre la phénoménologie du corps percevant (*Phénoménologie de la perception*) et l'ontologie du sensible exprimée dans une «philosophie de la chair» (*Le visible et l'invisible*), et l'affirmation d'une certaine rupture interne dans l'évolution de sa pensée, comme le passage de Husserl (phénoménologie) à Heidegger (ontologie), opérant ainsi une sorte de *tournant* ontologique (métaphysique) et anthropologique (éthique) de ses premiers écrits. Notre projet de lecture globale de l'œuvre de Merleau-Ponty repose sur l'affirmation de la continuité de cette

disait et par ce qu'il se proposait, un esprit libre et franc qui savait ce qu'est l'affaire de la pensée et ce qu'elle exige... Notre consolation doit être de nous dire que l'ami qui vient de mourir a tracé une piste authentique de pensée véritable jusqu'au domaine qui n'a jamais été atteint par le vacarme et l'agitation des affairistes», Jean Beaufret, *De l'existentialisme à Heidegger. Introduction aux philosophies de l'existence et autres textes* (Paris: Vrin, 1986), 159 («Maurice Merleau-Ponty», 155-159).

pensée de l'«ambiguïté»⁹, qui évolue sans cesse, sans ruptures, mais par des passages subtils, des reprises d'idées et des mises au point conceptuelles par l'entrecroisement de champs épistémologiques qui ne sont éloignés qu'en apparence. À côté de ces positions plus herméneutiques de sa philosophie, de nouvelles études émergent sur la possibilité d'une esthétique phénoménologique merleau-pontyenne, si l'on veut une phénoménologie de l'expérience artistique (ou une onto-phénoménologie de l'œuvre d'art), ou une esthétique (*aïsthēsis*) ontologique qui se réalise dans la rencontre avec l'œuvre sensible même (vers une *ontologie poïétique du sensible*).

En ce qui concerne notre hypothèse de travail, on voudrait ici de penser le corps sensible (sentant-sensible, actif-passif, présent-absent) comme

⁹ Bernard Halda, «Merleau-Ponty ou la philosophie de l'ambiguïté», *Archives de Lettres Modernes* 72 (1966/9), 6, 33: «[...] la condition même de la connaissance réside dans l'acceptation de l'interdépendance et de l'interaction des phénomènes, qu'ils soient physiques ou intellectuels, et que ces noyaux de l'histoire, dont la philosophie est l'algèbre, sont intelligibles [...]. Ambiguïté (ou équivoque) et opacité sont les termes que l'on retrouve le plus fréquemment, et presque comme un leitmotiv, dans le vocabulaire de Merleau-Ponty [...]. Nous ne sommes pas nés au monde de la lumière. Celui-là ne poserait pas de problèmes ». À vrai dire, pour Merleau-Ponty, il n'y a pas de frontières claires et définitives entre les phénomènes, les gestes, les situations ou les idées elles-mêmes car, à partir du moment où nous assumons pleinement notre incarnation et notre facticité dans le monde, tout est entrelacé (*entrelacs*) ou empiété et est significatif de notre existence même. Dans la mesure où il existe une sorte d'opacité ou d'énigme inhérente à la nature des choses, nous ne pouvons la surmonter que partiellement ou momentanément. Au moment même où nous essayons de *découvrir* cette ambiguïté fondamentale par la pensée (concept), l'intuition (art), la croyance (religion) ou l'action (politique), elle *se voile* toujours sous un autre voile, relançant la recherche humaine, l'étonnement et le désir de la *dévoiler* à nouveau, dans un processus sans fin, comme s'il existait une solidarité ontologique entre toutes les choses qui n'est imposée par aucune conscience constitutive. Dans son «Avant-propos» de la *Phénoménologie*, à la question de savoir s'il faut comprendre l'histoire du point de vue de l'idéologie, ou de la politique, ou de l'économie ou de la religion, le phénoménologue français répond qu'«il faut *comprendre de toutes les manières à la fois*, tout a un sens, nous retrouvons *sous toutes les rapports la même structure d'être*. Toutes ces vues sont vraies à condition qu'on ne les isole pas, qu'on aille jusqu'au fond de l'histoire et qu'on rejoigne *l'unique noyau de signification existentiel* qui s'explicite dans chaque perspective», Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 2006), 19 (nous soulignons). La philosophie de Merleau-Ponty, nous le verrons, n'est pas adversative, mais essentiellement conjonctive ou copulative, unité dans la différence, afin d'atteindre, à partir du divers ou de la «confusion inextricable» de toutes choses, la cohésion structurelle de l'être et le noyau existentiel de sens qui constitue le *style* ou la manière d'être de chaque étant, entité ou existant. C'est dans ce sens que nous pensons à la structure de notre propre thèse, dont le noyau ontologique est le corps sensible et la dimension affective de l'existence, où tout s'inscrit et à partir de laquelle s'élargit la raison elle-même ou l'intelligibilité du monde.

un corps affectif anonyme (impersonnel et indéterminé), donc sauvage et historique. Ce corps est l'expression d'un sentir originaire qui nous précède et nous dépasse, qui se cristallise, se sédimente ou se décline dans une ontologie du désir charnel (institution symbolique), d'un *corps* esthésiologique *métamorphosé* en corps *libidinal* ou corps *désirant*, comme évolution et dépassement des tendances dichotomiques du corps objectif et du corps phénoménal de la *PhP*. De notre point de vue, cela ouvre la possibilité d'une ontologie phénoménologique et d'une *esthétique esthésiologique* en tant qu'expérience primordiale de l'être sensible, qui nous incorpore de manière significative dans l'histoire du «monde de la vie» (*Lebenswelt*)¹⁰ et des autres (la dimension intercorporelle de l'intersubjectivité). C'est cette voie aussi qui nous permettrait de présenter l'*impensé* de la pensée merleau-pontyenne, à savoir l'étonnement (être corps étonné) immotivé de la foi interrogative. Non pas que cet *impensé* ne soit pas déjà présent dans son œuvre, il est là, précisément comme *impensé* de la pensée, mais peut-être davantage parce qu'il n'a pas été interrogé à la racine ou suffisamment problématisé par notre philosophe, parce qu'il reste dans l'ombre, parce qu'il est trop présupposé, intégré ou subsumé, par exemple, l'affectivité qui est présente dans la totalité de l'acte perceptif ou dans la sphère de l'être charnel. Cet *impensé* affectif ou de l'affectivité qui se trouve dans le pli du texte merleau-pontyen, comme le silence plie le mot, est souvent repris, nuancé et pensé sous différents perspectives et dimensions, descriptions¹¹, évocations, mots subtils qui cher-

¹⁰ Cf. Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* [1954], (Paris: Gallimard, 1976) (Parte III/A. «Le chemin qui mène à la phénoménologie transcendantale part d'une question-en-retour sur le monde-de-la-vie donné d'avance», § 28-55). Pour une compréhension du concept husserlien du monde, voir Emmanuel Housset, *Husserl et l'énigme du monde* (Paris: Seuil, 2000), en particulier 233-256 («Le monde de la vie»). La conception du monde de la vie comme recherche de l'expérience originaire et substrat de toute connaissance et de toute expérience sensible a clairement influencé toute la phénoménologie post-husserlienne, et dans notre cas spécifique, celle de Merleau-Ponty très en particulier, bien qu'avec des nuances et des différenciations substantielles. Comme l'affirme Housset, pour Husserl, «il est donc essentiel, pour assurer la possibilité même de la connaissance, de revenir au monde concret et historique, qui est non seulement le sol de toute connaissance, mais qui peut également lui assigner sa fin», Emmanuel Housset, *Husserl et l'énigme du monde*, 233-234. Mais s'il n'y a pas vraiment une troisième Husserl, celui du monde-de-la-vie, parce qu'il est un concept opératoire ou transitoire qui approfondit la réduction dans laquelle Husserl finit par montrer comment le sujet assiste à la manifestation de la transcendance du monde et la résout dans le sujet transcendantal pur, ce concept prendra chez Merleau-Ponty des contours ontologiques et l'horizon permanent de toute sa méditation philosophique, comme on essaierait de le montrer tout au long de notre dissertation.

¹¹ «Comme *un être manifeste la même essence affective* dans les gestes de sa main, dans sa démarche et dans le son de sa voix, chaque perception exprime dans mon voyage

chent à le désigner et à l'exprimer.¹²

à travers Paris, les cafés, les visages des gens, les peupliers des quais, les tournants de la Seine, - est découpée dans l'être total de Paris, ne fait que confirmer un *certain style* ou un *certain sens* de Paris», Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 332-33 (nous soulignons). Ou encore, dans *Le visible et l'invisible*, 114: «Le lycée, pour nous qui y revenons, trente ans après, comme pour ceux qui aujourd'hui l'habitent, n'est pas tant un objet qu'il soit utile ou qu'il soit possible de décrire par ses caractères, qu'une certaine odeur, une *certaine texture affective* qui a puissance sur un certain voisinage d'espace» (nous soulignons). C'est cette atmosphère affective ou cet espace affectif qui *façonne* non seulement notre présence corporelle au monde, notre *se trouver* (*Befindlichkeit*) dans une certaine disposition affective (*Stimmung*), pour le dire dans la terminologie heideggerienne, mais aussi l'être-là même (*Dasein*) de l'Être et notre intelligibilité de la situation et la reconnaissance de nous-mêmes et des autres à partir d'une atmosphère commune ou d'un halo d'humanité, qui s'exprime chez Merleau-Ponty dans la mémoire spatiale du corps sensible.

¹² En ce qui concerne le lexique de l'affectivité, Emmanuel de Saint Aubert dénombre 250 occurrences du terme affectif (ou affectivité) dans l'ensemble de l'œuvre de Merleau-Ponty, et 270 pour le désir (y compris les inédits). «Ce qui est loin d'être négligeable (par comparaison, la chair, motif central de l'écriture de Merleau-Ponty, apparaît un peu plus de 500 fois)», Emmanuel de Saint Aubert, *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty* (Paris: Vrin, 2005), 248 («Conclusion et Perspectives», 241-253). Toujours dans cette grammaire sémantique de l'affectivité ou de la vie affective, il serait pertinent de mentionner, par exemple, la notion d'atmosphère, qui apparaît à de nombreuses reprises, toujours ou presque en relation avec le fond affectif de l'être, comme un halo qui colore l'existence. Le concept d'atmosphère, comme on le verra, avec celui d'ambiance, est aujourd'hui l'un des piliers de la phénoménologie contemporaine, notamment dans le domaine de l'esthétique phénoménologique et de l'architecture d'inspiration merleau-pontyenne. Mais bien d'autres expressions ou références au lexique de l'affectivité, en relation avec la corporéité et l'existence, indiquent la centralité de cette question dans sa pensée, même si Merleau-Ponty, en tant qu'expression de son propre style de philosophe, ne fait pas de distinctions ou de définitions fondamentales, mais les utilise pour les décrire ou les intégrer dans l'architecture générale de ses idées. Nous rapportons ici seulement quelques expressions du lexique affectif qui apparaissent surtout dans les ouvrages *Phénoménologie de la perception*, *Causeries* et *Le visible et l'invisible*: «valeur affective»; «motif affectif»; «situation affective»; « états affectifs élémentaires », «atmosphère affective»; «milieu affectif»; «intérêt affectif et vital»; « comportement affectif et sexuel»; «sens instinctif et affectif»; «signification affective»; « signification émotionnelle des couleurs ou des choses sensibles»; «corps comme objet affectif»; « fond affectif»; « vecteurs affectifs»; «contenus affectifs»; «totalité affective»; «physionomie affective»; «tonalité affective»; «essence affective»; «entité affective»; «vibrations affectives»; « positions affectives et pratiques»; «présence et extension affectives»; «texture affective»; « intentionnalité affective»; « investissement affectif». Il existe également dans ses œuvres des nombreuses références, descriptions et analyses sur l'amour, la haine, la pudeur et la honte, notamment dans la littérature proustienne et chez d'autres écrivains. Toute cette grammaire de l'affectivité

Pour ce faire, il s'agira également d'établir ici un rapport strict avec l'expérience artistique contemporaine, tout à fait dans le style et au centre de la pratique philosophique de Merleau-Ponty, pour qui le geste corporel du peintre, ou la parole littéraire, conduiraient la philosophie aux limites de son écriture et de ses concepts traditionnels. En même temps, cette position interrogera l'idée même de philosophie et sa pratique telle que la tradition philosophique européenne l'a connue jusqu'à présent, ce que notre Auteur

est l'expression d'un certain «athlétisme affectif» (Antonin Artaud) de la tonalité affective fondamentale qu'est l'étonnement chez Merleau-Ponty. Étonnement qui est à la fois l'émerveillement, la surprise et l'étrangeté face au monde, et est l'attitude fondamentale du questionnement philosophique de notre philosophe. On se demande donc, par rapport à la philosophie heideggérienne de la *Stimmung* et de la *Befindlichkeit*, s'il n'y a pas un contrepoint à la méthode husserlienne de l'*epoché* phénoménologique, dans la mesure où l'on retient que c'est une disposition affective (l'étonnement) ou une dimension affective atmosphérique qui motive la conversion de l'attitude naturelle en attitude philosophique, et non pas d'abord un acte intellectuel et théorique sophistiqué et délibéré, comme le serait l'*epoché* husserlienne. Il s'agit non seulement de repenser la subjectivité moderne, centrée sur le sujet et ses actes d'appréhension et de constitution du monde, en la désubjectivant par cette disposition affective primordiale (la dimension atmosphérique de l'être, l'étonnement devant les choses qui m'étonnent...), mais aussi d'en faire un objet de réflexion, de réflexion et d'action, genèse anonyme ou indéterminée du sens), ainsi qu'une remise en cause de l'intentionnalité et de la rationalité elle-même (contre-intentionnalité par rapport à la connaissance dans sa version intellectualiste), des structures non objectivantes de l'être charnel ou brut et du principe de corrélation noétique-noématique. En somme, n'est-ce pas précisément l'affect ou l'affectivité, en tant qu'étonnement et atmosphère de fond, qui déstabilise les principes de la phénoménologie, la conduisant aux limites de sa prétention au transcendantal ? Si nous vivons effectivement ou sommes déjà donnés dans une atmosphère affective, dans un fond affectif, qui nous projette constamment hors de nous-mêmes, vers le monde et les autres, comme pouvoir anonyme ou indéterminé de convoquer tout mon être charnel dans une relation totale avec les choses et les autres, alors l'affectivité, ainsi comprise et positivement réélaborée, peut être considérée comme un élément de la phénoménologie, qui hors de la clôture de l'immanence psychologique, vise par un acte de mouvement (sans représentation) quelque chose de plus qu'elle-même. Et cela, non pas à partir de la conscience constitutive du sujet transcendantal, mais d'une structuration profonde et vitale (fond et atmosphère affectifs) qui investit et contribue à l'élaboration de l'intelligence et de la connaissance elles-mêmes. En somme, l'affectivité ne se définit pas tant par ses états passifs superficiels (impressions, ressentiments...), mais plutôt comme mode ou manière de viser ou comme des intentionnalités qui confèrent à l'objet une quasi-présence. L'affectivité, en relation avec le corps sensible, le *corps affectif* (*chair*), est donc un pouvoir de transcendance (sortie, lancement de soi par une force anonyme et indéterminée) et de structuration vitale de l'être vertical. «On retrouve ainsi, comme pour la perception, une complicité récurrente entre affectivité et *existence* (ou *coexistence*), entre affectivité et *chair* comme adhésion à l'être», Emmanuel de Saint Aubert, *Le scénario cartésien*, 249-250 («Conclusion et Perspectives»).

ne cesse d'aborder dans le cadre de sa critique permanente d'une certaine rationalité philosophique intellectualiste. C'est une nouvelle idée de la raison qui émerge, cherchant à incorporer l'apparemmement irrationnel, le négatif, l'onirique, le sauvage, l'animal, l'imaginaire ou l'affect dans le discours philosophique lui-même. Au fond, toute la philosophie de Merleau-Ponty, comme nous le verrons, est une ontologie indirecte qui interroge les grandes questions de la tradition métaphysique, mais à partir de la matière sensible, pour l'amener à l'expression radicale de son propre sens, comme une découverte de l'être brut, silencieux et vertical.

Nous nous intéresserons donc particulièrement à tout ce qui a été produit sur l'objet de cette recherche dans le monde francophone, tout en constatant l'universalité de sa pensée dans d'autres géographies intellectuelles et de pensée. Cette universalisation et cette réception critique de sa pensée se manifestent, par exemple, dans les revues académiques *Chiasmi International* et *Revue de phénoménologie Alter* ainsi que dans les centres de recherche *The International Merleau-Ponty Circle* et *The Merleau-Ponty Circle of Japan*. C'est dire la fécondité universelle et la pertinence intellectuelle et culturelle de sa pensée philosophique, qui est aussi une source d'inspiration pour d'autres domaines des sciences dites humaines et de la nature.¹³ D'un

¹³ Étienne Bimbenet, *Après Merleau-Ponty. Études sur la fécondité d'une pensée* (Paris: Vrin, 2011), 9: «C'est le but de cet ouvrage: montrer qu'il y a une vie "après Merleau-Ponty", un ensemble de possibilités ouvertes par cette pensée et qui apparaissent plus que jamais fécondes, cinquante ans après la mort du phénoménologue français.» L'auteur reprend en effet le mouvement fondamental de la pensée de Merleau-Ponty pour la mettre en dialogue critique avec Foucault, Derrida, Habermas, Lévi-Strauss, Bachelard, la psychiatrie phénoménologique, Bourdieu et les neurones miroirs des neurosciences qui modifient, d'une certaine manière, le cadre biopsychique de la perception, de l'empathie et des décisions humaines. Dans le même ordre d'idées, mais avec le souci d'établir la genèse ou l'archéologie de la philosophie de Merleau-Ponty en dialogue avec des figures de la philosophie cognitive (Shaun Gallagher), de la psychologie de l'enfant (Françoise Dolto/Piaget), de la psychiatrie (Paul Schilder) ou de la psychanalyse (Wallon/Lacan), cf. Emmanuel de Saint Aubert, *Être et chair I. Du corps au désir. L'habilitation ontologique de la chair* (Paris: Vrin, 2013). En effet, on trouve chez Merleau-Ponty le croisement de diverses disciplines et savoirs scientifiques, une lecture attentive des œuvres, bien que ce soit selon son propre cadre philosophique théorique, aussi bien que des arts (Cézanne, Braque, Picasso, Matisse, Klee ou Giacometti ?) et la littérature (Montaigne, Baudelaire, Proust, Paul Claudel, Claude Simon, Michaux, Valéry...). Ces grandes figures de l'art et de l'écriture ne sont pas des illustrations de ses thèses ou idées philosophiques, mais des moments, des figures et sénéaires génésiques de fond à partir desquels son projet philosophique et sa grammaire conceptuelle se nourrissent et s'enrichissent. Merleau-Ponty est un philosophe qui est toujours à l'écoute de tout ce qui peut lui donner (montrer) à sentir, toucher ou voir les sensations ou les racines impalpables de l'être, pour les redécouvrir autrement dans son propre langage pensant plein de métaphores.

point de vue strictement philosophique, une certaine interprétation de la philosophie de notre Auteur s'oriente actuellement vers une anthropologie et une ontologie phénoménologiques, avec un accent particulier sur les monographies centrées sur l'analyse de ses manuscrits inédits, pour la plupart déposés à la *Bibliothèque nationale de France* (BnF), qui sont encore en cours de publication.¹⁴ C'est dans cette ligne que notre recherche s'efforcera de s'inscrire et de se positionner, en donnant toute sa place à l'affectivité, puisque, à notre connaissance, les différents spécialistes de l'œuvre de notre philosophe ont donnée à ce sujet un traitement sporadique, fragmenté ou latéral.¹⁵ Nous n'avons pas non plus l'intention d'épuiser ici le sujet, ce qui est impossible dans le cadre d'une recherche de cette nature, mais seulement de montrer, à partir de la littérature existante, qu'il y a peut-être un impensé à penser, une ombre transcendante que le philosophe nous a légué comme tâche de recréer, en la pensant dans le contexte global de son œuvre, d'où le titre de notre thèse *Le corps sensible. Corporéité et affectivité chez Merleau-Ponty*. Ni seulement affect, ni seulement le corps, ni dehors (*extime*), ni dedans (*intime*), mais *corps affectif dans le monde*, décliné et cristallisé dans l'expression esthétique-esthétique (*αἴσθησις*, perception, sensation ou sensibilité)¹⁶ de l'œuvre d'art, dans la poétique litté-

¹⁴ Parmi les travaux inédits plus récemment publiés de Maurice Merleau-Ponty, on peut citer: *Le monde sensible et le monde de l'expression. Notes, cours au Collège de France (1953)*; *Le problème de la parole. Notes, cours au Collège de France (1953-1954)*; *Recherches sur l'usage littéraire du langage. Notes, cours au Collège de France (1953)*; *Conférences en Europe et premiers cours à Lyon. Inédits I (1946-1947)*; *Conférences en Amérique, notes des cours et autres textes. Inédits II (1947-1949)*.

¹⁵ Des auteurs comme Marc Richir, Renaud Barbaras, Emmanuel de Saint Aubert, Ghislaine Florival et Raphaël Gély font exception à cette absence de traitement de la question de l'expérience affective chez les spécialistes reconnus de l'œuvre de Merleau-Ponty, qui cherchent à l'intégrer dans le contexte global de la phénoménologie ou de l'ontologie de Merleau-Ponty, ou à partir de leur propre réflexion philosophique, qui s'inspire de notre philosophe, mais qui s'en éloigne pour suivre ou inaugurer un style philosophique unique (comme c'est le cas de Richir et Barbaras, par exemple).

¹⁶ Il n'y a pas proprement de réflexion esthétique chez Merleau-Ponty, au sens de Baumgarten, sur les formes du beau et du sublime (Kant) et les processus de création artistique, conçus aujourd'hui comme théorie de l'art. Il s'agit plutôt d'une réflexion ontologique-esthésiologique, qui traverse toute son œuvre et qui part du sentir en général comme mode originnaire d'être et d'accéder au monde et aux choses. S'il y a une énigme du corps, elle se cristallise dans le chiasme sensible-sensible, dans la duplicité du sentir, proche de l'art et du geste du peintre. Si le corps est compris dans le chiasme du sentir, alors son ontologie de la vision est une interrogation des choses sensibles du monde sensible. En ce sens, lorsqu'on parle d'esthétique chez Merleau-Ponty, on parle d'abord de l'*αἴσθησις* (*aīsthēsis*) en tant qu'ouverture au monde et contact premier avec l'être. C'est en ce sens que nous centrons notre investigation sur une onto-phénoménologie (l'être

raire et dans l'expérience théologique d'une transcendance sensible incarnée.

La recherche sur la pensée de Merleau-Ponty est aujourd'hui en un stade de grande maturité, tant en termes de diversité que de qualité, comme en témoigne la bibliographie finale présentée ici. Les publications sont nombreuses sur cette philosophie singulière et sa pensée originale, qui résonne et vit encore en nous aujourd'hui, au point que l'on peut dire que le philosophe français est bien notre contemporain, et donc un classique. Non pas tant par ce qu'il a résolu ou laissé derrière lui, mais comme présence ou «trace d'une existence parlante», en tant que résidu et ouverture d'une pensée à interroger. Si tel est le cas, nous pouvons nous demander quelle est la pertinence de notre recherche. Existe-t-il encore un *non-dit* à dire, un *non-pensé* à penser, une lacune ou un résidu de questionnement à travers lequel la parole interrogative du philosophe peut encore nous atteindre ? La description phénoménologique du corps sensible, au travers d'une ontologie phénoménologique de l'affectivité, pourrait être cet impensé dans ses propres écrits, même si la dimension affective de l'existence comme structure originelle et originaire de l'être sensible et de la pensée semble peu présente dans sa philosophie, du moins de manière systématique.¹⁷ Contrairement à

sensible des phénomènes) *aïsthétique* ou esthésiologique. Mais cela ne signifie pas la négligence de l'autre sens de l'*αἴσθησις*, l'esthétique, le rapport à l'œuvre d'art *en tant que telle*, pour ne pas tomber dans l'abstraction pure, c'est-à-dire dans la réflexion ou le discours (*logos*) sans œuvre ni matière. C'est le rapport entre les deux que la philosophie du sensible de Merleau-Ponty cherche à mettre en œuvre, en dépassant en quelque sorte l'herméneutique classique de l'œuvre d'art en général. Il en va de même pour le terme poétique, que nous utiliserons dans son sens primordial de *ποίησις* (*poïétique*: produire, créer, fabriquer, faire) et qui, en rapport à l'*onto-phénoménologie aïsthétique*, nous cherchons aussi chez Merleau-Ponty une *ontologie sensible-poétique* (*poïétique*) de l'Être. Cf. Éliane Escoubas (dir.), *Phénoménologie et esthétique* (Paris: Encre marine, 1998), notamment les articles de Renaud Barbaras, «Sentir et faire. La phénoménologie et l'unité de l'esthétique», 21-39 et Éliane Escoubas, «Préface», 15-18: «“Logos du monde sensible”, “ontologie du sensible”, c'est ainsi que Merleau-Ponty replace l'*aïsthésis* au foyer de la philosophie. Mais l'*aïsthésis* suffit-elle à faire «œuvre» ? (16).

¹⁷ Graciela Salón, «Esbozo de la fenomenología de la afectividad en Merleau-Ponty», in *Tópicos del Seminario. Revista de Semiótica* 48 (2022): «El giro afectivo de la fenomenología», 37: «Il n'y a pas d'élaboration systématique d'une phénoménologie de l'affectivité dans l'œuvre de Merleau-Ponty. Cependant, il est clair que tout au long de son œuvre, il utilise des descriptions d'affect, telles que douleur ou plaisir, émotions ou sentiments. L'hypothèse développée ici est que cet auteur est clair dès le début de son œuvre sur le fait que la vie humaine, dans ses différentes modalités, est affectée par une couche primordiale: le sentir, qui, plus tard, sera interprété comme l'inconscient» (notre traduction).

Scheler¹⁸, Heidegger¹⁹ ou Sartre²⁰, par exemple, qui ont mis un accent particulier sur les phénomènes de la vie affective et ses multiples corrélats, et qui sont des figures philosophiques également proches de Merleau-Ponty et avec lesquelles il s'est confronté dans les différentes périodes de sa pensée philosophique-existentielle, se rapprochant ou s'éloignant d'eux. Là encore, nous sommes confrontés à une certaine ambiguïté de sa pensée, qui évite de réduire la réalité à des pôles extrêmes (intelligible ou sensible, raison ou affect, corps ou esprit...), pour penser plutôt à la *cohésion d'un être sensible total et indivis*, à l'imbrication ontologique de toutes choses, sans oublier pour autant la tension, l'adversité et même la violence entre elles. Mais sa première attitude est celle de l'accueil des événements ou des phénomènes,

¹⁸ Cf. Max Scheler, *Essenza e Forme della simpatia* (Milano: FrancoAngeli, 2010); cf. également Max Scheler, *Il valore della vita emotiva*, Guerini Studio, Milano, 1999.

¹⁹ Martin Heidegger, *Essere e Tempo* (Milano: Longanesi, 2010), 167-176 (§29) et 225-233 (§29); cf. aussi Martin Heidegger, *I concetti fondamentali della metafisica: mondo, finitudine, solitudine*, il melangolo, Genova, 1992. Sur la question de l'affect (*pathos, disposition*) comme origine et guide de la philosophie, de la disposition (*Befindlichkeit*) et de la tonalité affective fondamentale (*Stimmung*) pour l'existence singulière et le plan de l'histoire de l'être (*Stimmungen*), ainsi que pour l'évolution des dispositions affectives qui marquent le *Dasein* à l'intérieur de sa propre philosophie (du soin, de l'angoisse à l'ennui...), le cadre heideggérien est complété par les ouvrages *Was ist die Philosophie ?* (1955) et *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* [1936-1938]. Dans un mouvement inverse mais similaire, nous pouvons affirmer que les concepts fondamentaux de la «métaphysique en acte» ou en situation de Merleau-Ponty sont la *chair*, le *monde* et le *désir* en tant que dimensions fondamentales de l'Être et essentielles à la compréhension de l'existence humaine. La stupeur est, comme nous le verrons, selon Merleau-Ponty, la disposition affective ou émotionnelle déterminante, à la fois comme fonction constitutive de l'existence humaine et dans la définition même de la phénoménologie comme étonnement devant l'étrangeté du monde et des choses. Si les derniers écrits de Merleau-Ponty sont effectivement proches de la philosophie de Heidegger, notamment sur la question du langage, maison de l'être, il existe aussi des désaccords fondamentaux sur le concept d'ontologie. N'est-ce pas justement la question de l'affectivité, le concept d'atmosphère affective ou de tonalité existentielle qui pourrait rapprocher les deux philosophes, malgré leurs différences insurmontables ?

²⁰ Jean-Paul Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions* (1938) (Paris: Livre de Poche, 2000). Sartre apporte en effet une contribution précieuse à la compréhension phénoménologique des phénomènes de la vie émotionnelle et affective, en définissant l'émotion comme un mode d'existence de la conscience et comme une manifestation de la facticité humaine, et l'affectivité comme une dimension qui «constitue l'être de la réalité humaine, c'est-à-dire en tant qu'elle est constitutive pour notre réalité humaine de l'être affectif de la réalité humaine», Jean-Paul Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, 123. Cependant, sa position reste héritière de la conscience transcendantale du moi, influence sartrienne dont Merleau-Ponty cherchera à s'affranchir jusqu'au bout, en construisant son propre «scénario» philosophique.

entre nous humains et entre nous (humanité-animalité) et les autres vivants. On peut dire que la question de l'affectivité est très présente dans ses écrits, non pas de manière massive ou toujours évidente, mais elle joue un rôle important dans l'économie générale de son projet philosophique.

C'est précisément à partir de cet impensé d'une affectivité incarnée (*PhP*), tardivement déclinée dans une ontologie du corps du désir ou de l'être désirant comme expression de sa programmation «réhabilitation ontologique du Sensible»²¹, que des nouvelles dimensions dans le champ de la pensée esthétique contemporaine pourraient également émerger. C'est un impensé non seulement parce que son auteur ne l'a pas pensé de manière exhaustive, mais aussi parce que c'est peut-être ce qui reste à penser en lui. L'inauguration d'une esthétique phénoménologique ou d'une phénoménologie de l'expérience artistique pourrait être précisément l'un des échantillons ouverts de sa pensée conceptuellement innovante, qui cherche sans cesse une formulation conceptuelle précise et rigoureuse alliée à la meilleure inspiration de l'imagination métaphorique. Tout cela pour penser et exprimer l'essence charnelle des choses et de l'être lui-même. Car, comme l'écrivait Heidegger dans son *Introduction à la métaphysique*: «Dans le poème du poète, comme dans la pensée du penseur, de grands espaces s'ouvrent ainsi, de sorte que chaque chose: un arbre, une montagne, une maison, un cri d'oiseau, perd complètement son caractère insignifiant et habituel».²²

Les idées, les temps, les objets, les espaces, les corps, les couleurs, les êtres, bref, ce qui existe, ne sont pas affectivement neutres, ni ne nous apparaissent sans affect ou dépourvus de qualités sensibles; ils ont une atmosphère affective qui nécessite un penser (du) sensible pour les découvrir dans leur essence charnelle, leur saignement et leur épaisseur affective. Ce qu'il faut penser, c'est l'articulation de l'être donné de la chose « en chair et en os» (*leibhaftig*), «l'être-donné-en-personne»²³, à ma chair, et à travers elle, son mode de donation et le destinataire de ce qui est donné.²⁴ C'est justement son caractère affectif ou émotionnel qui nous investit corporellement qui nous offre le premier contact avec le monde (perception érotique). C'est cette dimension affective qui nous donne la «notre situation d'êtres jetés dans le monde »²⁵, le sentiment d'existence corporelle, avant l'exploration intellec-

²¹ Merleau-Ponty, *Signes* (Paris: Gallimard, 1960), 271 («Le philosophe et son ombre», 259-295).

²² Martin Heidegger, *Introduzione alla Metafisica* (Milano: Ugo Mursia, 1968), 37.

²³ Edmund Husserl, *Chose et espace. Leçons de 1907* (Paris: PUF, 1989), § 40, 175 («Le sens des analyses phénoménologiques de la perception», 172-177).

²⁴ Cf. Didier Franck, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl* (Paris: Minuit, 1981), 43.

²⁵ Merleau-Ponty, *Causeureries* (Paris: Points, 2023), 39 («Exploration du monde perçu: l'espace», 33-39).

tuelle de la réalité, qui précède l'exercice de la «pensée dominante» qui nous déracine et nous désincarne du contact de genèse avec l'être sensible, d'une habitation spatiale atmosphérique et familière d'un sensible qui résiste à la transparence²⁶ de sa présentation totale devant une pure conscience constituant ou réductible à l'ego transcendantal absolu. Pour Merleau-Ponty, après les éclats et la terreur de la Seconde Guerre mondiale, «la philosophie n'est pas le passage d'un monde confus à un univers de significations closes. Elle commence au contraire avec la conscience de ce qui ronge et fait éclater, mais aussi renouvelle et sublime nos significations acquises».²⁷ C'est cette fonction vigilante de la philosophie contre l'acquis et le dogmatisme qui la distingue, par essence, des autres savoirs, de la littérature ou même de la peinture, qui restent dans le demi-silence du burin ou de l'imagination poétique.

L'hypothèse thématifiée ici n'est qu'une esquisse de ce que nous avons l'intention de présenter, sujette à des changements significatifs parce que l'acte de penser est toujours en train de *se dérouler*, à travers des échecs et des avancées, dans l'affinement conceptuel des questions qui nous impli-

²⁶ Cf. Emmanuel Alloa, *La résistance du sensible. Merleau-Ponty critique de la transparence* (Paris: Kimé, 2008). Renaud Barbaras précise dans sa préface à l'ouvrage de E. Alloa: «La première période de l'œuvre de Merleau-Ponty, qui s'achève avec la *Phénoménologie de la perception*, est centrée sur la notion de corps: la découverte de l'incarnation constitutive du sujet permet de dépasser toutes les versions idéalistes et intellectualistes de la perception et de mettre ainsi en évidence l'inscription essentielle du sens dans le sensible», Renaud Barbaras, «Préface», dans Emmanuel Alloa, *La résistance du sensible*, 11. Si effectivement l'analyse du corps propre, de son lieu d'inscription, historique et spatialisant, de sa motricité directionnelle, de l'unité du schéma corporel, vise à clarifier les différentes modalités ou formes de l'existant, son statut phénoménologique, il s'agit alors de savoir si l'*interrelation affective et expressive du geste et de la parole* ne va pas nous donner l'épaisseur ontologique qui ferait en partie défaut à cette première analyse. Or, à notre avis, en ce qui concerne la question de l'expérience affective, la possibilité d'un corps affectif du sensible, il s'agit d'articuler et non de séparer ces deux moments, dans une démarche que l'on pourrait qualifier d'ontophénoménologique. À l'exception de quelques figures, le traitement qui a été fait de l'affectivité, par une grande majorité des interprètes de notre philosophe, touche essentiellement la première période de sa production philosophique. Ceci est notoire, par exemple, dans le mouvement récent de ce qu'on appelle la neuro-phénoménologie ou la phénoménologie cognitive, qui laisse presque complètement de côté la dernière période, plus ontologique, de la production philosophique de notre philosophe, pour se concentrer presque exclusivement sur la première période de son œuvre, dans la *Structure du comportement* et la *Phénoménologie de la perception*. De notre point de vue, la tentative d'élaboration d'une onto-phénoménologie de l'affectivité nous semble plus intéressante, et c'est ce que nous tenterons de montrer ici, même si ce n'est que de manière inaugurale.

²⁷ Merleau-Ponty, *La prose du monde* (Paris: Gallimard, 2012), 25-26.

quent et nous passionnent. Cependant, nous pensons qu'ici nous pouvons déjà entrevoir l'horizon philosophique de cette recherche. Nous sommes conscients que certaines des idées avancées ou évoquées ici sont provisoires, toujours sujettes à reformulation et à approfondissement. Cependant, nous pensons que, même en tenant compte de nos limites existentielles et de l'impossibilité naturelle d'épuiser ce qu'il y a à penser dans un temps et un espace donné, ces recherches visent à refléter ce qu'il nous a été donné de comprendre jusqu'à présent de la pensée vigoureuse, fine et radieuse de Maurice Merleau-Ponty. Seule la *reprise de sa reprise* des questions fondamentales permet d'accéder à l'être charnel et sensible des profondeurs que sa philosophie cherche à expliciter.

§ 2. La *reprise* et ses *variations* comme discours de la méthode merleau-pontyenne

Dans la mesure du possible, on essaierait donc de suivre ici la méthode de notre phénoménologue, basée sur l'idée d'une *reprise*²⁸ constante d'idées et de situations dans ses différentes œuvres, comme un *choc en retour*, non pas simplement avec l'autre à l'extérieur de lui-même, mais à l'intérieur de son propre *corpus* philosophique. C'est pourquoi nous ne suivrons pas un mouvement linéaire depuis ses premiers écrits jusqu'à ses dernières recherches, mais nous essaierons d'y revenir à chaque instant, pour tenter de créer un exercice de pensée en mouvement, en spirale ou en cercle, comme un objet à l'intérieur d'un vortex, au-dedans de la chair du *corpus* philosophique de Merleau-Ponty. Une *reprise* de concepts, d'images ou de métaphores à l'intérieur d'une œuvre qui fait appel ou *renvoi* d'elle-même au dehors d'elle à d'autres reprises et conceptualisations. En fin de compte, la pensée de l'histoire de la philosophie n'est-elle pas imprégnée du *flux des reprises profondes* et des approfondissements successifs ? La tentative d'une expression créatrice de l'être sensible ou incarné n'est-elle pas la manifestation de la fidélité du philosophe à une tradition et, en même temps, de son détachement ? L'assumer ainsi n'est-il pas un geste hétérodoxe au sein de l'orthodoxie supposée de la phénoménologie et de ses hérésies²⁹, la possibilité créatrice

²⁸ Cf. Emmanuel de Saint Aubert, «Endurer la surprise», in *Alter* 24 (2016): *La surprise*, 123-141; cf. Henri Maldiney, «La Prise», in *Qu'est-ce que l'homme ? Philosophie/Psychanalyse. Hommage à Alphonse De Waelhens (1911-1981)* (Bruxelles: Facultés universitaires Saint-Louis, 1982), 135-157.

²⁹ «Si bien que la phénoménologie au sens large est la somme de l'œuvre husserlienne et des hérésies issues de Husserl ; c'est aussi la somme des variations de Husserl lui-même et en particulier la somme des descriptions proprement phénoménologiques [...]», Paul Ricœur, *À l'école de la phénoménologie* (Paris: Vrin, 2004), 9.

de transgresser des interdits sédimentés, non sans risque de malentendus, de distanciation ou d'incompréhensions ? Peut-être, tout en rappelant que toute véritable orthodoxie contient déjà en elle-même le germe de l'hétérodoxie, le débordement d'une autre compréhension, son étrangeté et son foisonnement, le retour à l'évidence première et manifeste du monde et de l'être (*être-au-monde*), ce lieu de la reconnaissance de tout ce qui précède ou est antérieur à la réduction phénoménologique elle-même et au principe de la corrélation sujet-objet. Comme écrit Michel Dalissier: «*S'il y a dialectique de la reprise, c'est qu'il y a réveil; si je perçois et parle, c'est que je suis réveillé, levé dans le monde. Car un tel réveil constitue bien le levier qui installe le corps, par la reprise perceptive et langagière qu'il orchestre, au cœur de la dialectique de l'"interrogation et réponse" [...]*».³⁰

En effet, nous ne retenons que ce qui nous affecte viscéralement, ce qui nous interroge au plus profond de notre être, ce qui nous interpelle et éveille en nous le désir de répondre aux exigences du monde ou des autres, ce qui nous étonne (choses, objets, événements...) et nous surprend (*reprise de la surprise*)³¹, et nous investit dans la recherche ou dans le cadre de l'exercice de la vie ou d'une réflexion théorique, d'un sens possible à une telle affectation de la puissance de l'étonnement interrogatif. Si Merleau-Ponty, dans ce cas précis, reprend l'impensé et l'ombre de Husserl, le demi-silence de l'ontologie directe de Heidegger, le geste sensible du peintre, la métaphore du poète ou l'imagination du romancier, entre autres, c'est parce qu'ils sont sa porte d'entrée vers la « pensée fondamentale » que notre philosophe a intensément recherchée dans ses derniers écrits. Mais il les reprend dans une

³⁰ Michel Dalissier, *Héritages et innovations. Merleau-Ponty et la fonction conquérante du langage* (Genève: MétisPresses, 2017), 140 («Réveil, reprise et intention», 137-148).

³¹ Cette sonorité en français est importante et difficile à reproduire en portugais. La *reprise* implique la *surprise*, l'étonnement, comme disposition affective fondamentale, qui n'est pas seulement une tonalité affective du sujet, mais essentiellement de l'espace affectif, de notre situation affective, la tonalité historique, parce qu'elle indice la manière affective dont nous nous trouvons et nous nous sentons dans l'être-là du *Dasein* (dans un registre heideggérien, bien sûr). Nous revenons toujours à ce qui nous étonne, à ce qui nous interroge au sein du monde, ce qui n'est pas un être-là simplement statique, mais qui implique un acte d'appréhension de ce qui me surprend ou m'étonne à travers mon corps dans le monde, d'un mouvement stabilisé. En effet, «chez le spectateur, les gestes et les paroles ne sont pas subsumés sous une signification idéale, mais la parole reprend le geste et le geste reprend la parole, ils communiquent à travers mon corps, comme les aspects sensoriels de mon corps ils sont immédiatement symboliques l'un de l'autre parce que mon corps est justement un système tout fait d'équivalences et de transpositions intersensorielles», Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 281. L'institution d'un autre se fait donc toujours dans une intercorporéité expressive et à partir de la reprise du mot, du geste et du corps comme équivalences d'une intersensorialité primordiale.

légère torsion cohérente ou dans une «déformation créatrice» pour nourrir et inaugurer son propre style philosophique et son propre chemin de pensée. Il s'agit d'ouvrir *une autre clairière* au cœur de la végétation dense de la philosophie, de faire une traversée au plus «près du cœur sauvage»³² de la vie souterraine, un voyage aux profondeurs du monde *in-humain* sur lequel sont installées toutes les dimensions de l'Être. Parfois – et c'est là que se révèle le style de la pensée et d'écriture de notre philosophe – il suffit de reprendre un simple mot, une expression, le sens d'un énoncé oublié de tous ou le mouvement affectif d'une idée sensible pour trouver dans cette reprise toute une autre philosophie à venir.³³ La reprise de Merleau-Ponty n'est ni arbitraire ni stratégique, car elle a un fondement existentiel et un enracinement philosophique. Dans cet exercice de pensée, il y a un fil conducteur qui mûrit continûment dans le temps et s'élargit avec l'incorporation de nouvelles acquisitions. Or, nous pouvons dire que le fil conducteur de toute son œuvre est celui de l'expérience sensible du monde, de la rencontre de l'être humain tel qu'il est dans la situation réelle de son existence et de sa connaissance, de notre incarnation et de la relation primordiale et difficile avec les autres, pour

³² Clarice Lispector, *Perto do coração selvagem* (Lisboa: Relógio d'Água, 2000) (ver. fr.: *Près du cœur sauvage*, Paris: Des Femmes, 1998). Le titre du roman, en accord avec l'être sauvage et des profondeurs de Merleau-Ponty, s'inspire certainement de l'expression «near to the wild heart of life», de James Joyce, dans le roman *Dedalus ou Portrait de l'artiste en jeune homme*.

³³ «Merleau-Ponty citait si volontiers ce mot de Cézanne que le lecteur ne peut qu'y voir une invitation à l'approche de son œuvre propre: "Ce que j'essaie de vous traduire est plus mystérieux, s'enchevêtre aux racines mêmes de l'être, à la source impalpable des sensations"», André Robinet, *Merleau-Ponty* (Paris: PUF, 1970), 7. Que cherche une philosophie du corps ou de l'incarnation sinon ce contact primordial avec l'être, cette inscription de l'Être dans les êtres, dans l'être des choses, l'être du sensible ? Mais pour notre philosophe, comme nous tenterons de le montrer tout au long de cette recherche, il y a quelque chose de plus profond que l'être lui-même, de plus mystérieux, quelque chose comme un impensé philosophique, la source impalpable des sensations ou du sentir en général, un sentir anonyme et indéterminé qui nous fait sentir que nous appartenons au même monde. Ni fusion, ni coïncidence, mais dimensions et différenciations d'un même Être. Ainsi, s'il doit y avoir une raison universelle, une vérité commune possible ou partageable, il ne peut s'agir d'un «universel de surplomb» obtenu par une méthode rigoureusement objective, ou d'une vérité sans raisons sensibles, sur l'être et ce que nous sommes. Il doit s'agir d'une raison sensible (affective), concrète et incarnée, connectée et en communication avec le monde de la vie, un «universel latéral» acquis par «l'expérience ethnologique, incessante mise à l'épreuve de soi par l'autre et de l'autre par soi» (cf. S, 193). Donc, une raison (sensible) singulière (universelle) ou singularisée dans ses différentes dimensions ou niveaux de signification où la vérité de l'Être, du monde, de soi-même ou de l'autre se découvre et se rencontre foncièrement dans les rapports intercorporels.

revenir et redécouvrir cette attitude philosophique toujours oubliée qu'est la «pensée fondamentale», notre insertion dans l'être et son expression.³⁴

S'il y a bien l'oubli de la question du sens de l'être dans l'histoire de la philosophie (l'ontologie fondamentale heideggérienne), il y a aussi l'*oubli du thaumázein* (du regard et de l'écoute de l'Être même) qui est l'*archè du philosopher* (du penser et du poétiser) et sans lequel il n'y a pas d'être, pas de sens et pas de sentiment d'être ou d'exister, tout comme il y a l'oubli de la *Nature* ou de la *Chair* en tant que principe de gestation immotivé de l'Être. «La philosophie, affirmait Merleau-Ponty, c'est le *thaumázein*, c'est la conscience de l'étrangeté»³⁵, c'est un vertige interrogatif contre lequel il n'y a pas de médicament. Il y a l'être de l'étonnement et l'étonnement *de l'être et d'être*, qui semble évident ou aller de soi, mais que le philosophe nous invite à penser comme un *affect fondamental* qui nous fait sentir, voir, penser, questionner ou désirer. Si s'étonner de l'étrangeté du monde, des choses et des êtres, en prendre conscience est l'attitude philosophique fondamentale, il n'est pas étonnant que le philosophe se soit attaché aux figures vivantes de cet étonnement, comme les peintres, les poètes ou les romanciers, pour se lancer subtilement contre certaines philosophies et certains scientismes qui nient ou relativisent cet étonnement ou cette conscience de l'étrangeté. L'étonnement ouvre le corps au monde et le monde au corps, il ouvre non seulement ce qui étonne à ce qui est étonné, mais aussi ce qui est étonné à ce qui étonne, sans que l'un s'impose nécessairement à l'autre. Il y a un chiasme du *sentir étonné*, une réversibilité inachevée du corps sentant et senti, touchant et touché, voyant et vu.

Nous ne faisons que reprendre l'étonnement du commencement, le commencement grec de la philosophie, l'étonnement de l'*émervaillement* (*Ers-taunen*), mais aussi cet « autre commencement » (Heidegger), d'une autre pensée, d'une autre vérité, d'un *autre étonnement* qui déplace le premier commencement, dans un temps d'*étonnement hanté* ou effrayé qui aurait oublié et obscurci les racines du sens de l'Être. Un retour au présent qui est toujours une *relance du mouvement commencé*³⁶, la possibilité de commencer ou de recommencer le premier commencement de la philosophie d'une *autre manière*, sur les bases d'une raison élargie, qui se nourrit aussi du non-

³⁴ Cf. Merleau-Ponty, *Signes* («De Mauss à Claude Lévi-Strauss», 184-202).

³⁵ Merleau-Ponty, *Parcours deux (1951-1961)* (Lagrasse: Verdier, 2000), 365 («An-nexe: L'homme et l'adversité», 321-376).

³⁶ La philosophie en tant que pensée interrogative radicale est la répétition et la narration sans fin et toujours créative de son propre commencement, ou comme le dit Merleau-Ponty: «Le philosophe, disent encore les inédits [de Husserl], est un commençant perpétuel [...] [la philosophie est] une expérience renouvelée de son propre commencement», Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 14 («Avant-propos»).

-philosophique, qui n'est rien d'autre que sa renaissance des cendres et de la crise de la pensée.³⁷ L'impensé de l'affectivité incarnée d'un corps sensible énigmatique nous donnera-t-il cette autre possibilité de revenir au *pathos* du *logos* initial, à la *Stimmung* fondamentale³⁸ d'un *logos esthétique* effervescent en toute chose, «dans le sensible, dans la nature, et non pas avant ou ni hors d'elle» ?³⁹ C'est Merleau-Ponty lui-même qui affirme l'expression phénoménologique comme une reprise du sensible qui surgit dans les diverses dimensions de l'expérience. «La philosophie [...] reste question, elle interroge le monde et la chose, elle *reprend*, *répète* ou imite leur cristallisation devant nous»⁴⁰, cristallisation qui, d'une part, nous est déjà donnée, et d'autre part, n'est pas pleinement réalisée.

Ce retour à l'origine de la pensée philosophique est évident dans la terminologie même de Merleau-Ponty, basée sur l'idée de *revenir*, de *reprendre*, de *répéter*, de *redécouvrir*, comme certains de ces exemples. Il s'agit de revenir à l'état naissant du monde, au berceau ou au lieu de naissance du sensible où tout est en ébullition. Un retour à la foi perceptive interrogative de l'être brut, comme au premier jour du monde, pour reprendre ou réhabiliter la poétique de la pensée sensible, la force matinale de l'affect qui étonne, surprend et investit encore l'«être poreux»⁴¹, que la philosophie interroge toujours

³⁷ Pour les rapports entre Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty et Patočka sur l'idée d'un commencement philosophique et d'une sortie de crise fondée sur la «reprise», voir Jérôme de Gramont, «L'«autre commencement» de Jan Patočka», in *Cahiers de philosophie de l'Université de Caen* 59 (2022): Patočka. *La vie du monde*, 71-86.

³⁸ Pour le rapport philologique-philosophique entre l'étonnement, la *Stimmung*, la poésie, la pensée, le langage et le *Dasein*, voir Giorgio Agamben, *A Potência do Pensamento. Ensaio e Conferências* (Lisboa: Relógio d'Água, 2013), 73-83 («Vocação e Voz»).

³⁹ Merleau-Ponty, *Conférences en Amérique, notes de cours et autres textes. Inédits II (1947-1949)* (Milano: Mimesis, 2022), 318 («[Conférences à México, troisième version]»), 311-345).

⁴⁰ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 134 («Interrogation et dialectique», 74-139) (nous soulignons).

⁴¹ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 136 («Interrogation et dialectique»): «[...] mais la question accordée à l'être poreux qu'elle questionne et de qui elle n'obtient pas *réponse*, mais confirmation de son étonnement. Il faut comprendre la perception comme cette pensée interrogative qui laisse être le monde perçu plutôt qu'elle ne le pose, devant qui les choses se font et se défont dans une sorte de glissement, en deçà du oui et du non». Ainsi, la philosophie comme questionnement qui s'étonne de la naissance immotivée du monde ne peut qu'interroger cet être poreux, insaisissable, incontrôlable. La philosophie ne s'impose pas aux choses, mais les interroge de l'intérieur, précisément comme «endo-ontologie» (cf. *Le visible et l'invisible*, 275; 279) et comme «endo espace et endotemps» (*Le visible et l'invisible*, 313), pour les laisser être et non les faire ou les constituer, là où la vie des êtres circule ou la présence des objets se produit indépendamment de la conscience qui les affirme ou les nie ou les constitue comme noèmes d'une noèse. Il y

et sur lequel elle se fonde, afin d'assister à la genèse sensible (affective) de notre compréhension et de notre comportement proprement humains. C'est la recherche des instances subliminales où tout coexiste sans suture, sans division totale, mais où il y a unité et cohésion, pour trouver les articulations, les processus, les mouvements de la vie, et sa violence, son adversité et sa négativité aussi, de toute réalité. C'est cette cohésion primitive du monde qui ouvre l'espace à l'expérience perceptive, fait passer du corps esthésiologique au corps libidinal, de l'objectif au phénoménologique, du géométrique au topologique, de la géographie au paysage. La foi (*con-fiance*) originaire dans le monde est la source de notre propre croyance perceptive que le monde tient, nous soutient et que nous ne sombrons pas dans la nuit du corps onirique de la phénoménologie, de la mort ou du cri insupportable de la douleur ou de la perte métaphysique d'être dans une situation.

C'est pourquoi, plutôt que de suivre chronologiquement ou de diviser périodiquement sa pensée, comme le fait habituellement l'approche critique de son œuvre, entre le premier et le second Merleau-Ponty, entre sa période phénoménologique-existentielle et sa phase ontologique ou métaphysique, parce que les deux sont entrelacées⁴², on cherchera ici à utiliser la méthode du retour, par *retours* et par *détours*, sous un fond affectif ou un prisme herméneutique de l'affectivité (ontophénoménologique-esthétique), que nous espérons d'être évident et suffisamment clair tout au long de notre recherche. *Retour* ou *détour*, entre analepse et prolepse, rétention et protension, incarnation et incorporation, d'un passage analytique qui cherchera à traverser et à s'attarder dans le lieu de la parole textuelle où se dit le sens latent et manifeste, dans une vision globale de son positionnement philosophique, des pleines réalisations ou des ambiguïtés internes d'une *démarche* de pensée inachevée mais rigoureusement formulée. Comment pourrait-il en être autrement face à une œuvre inachevée (par accident d'une vie précoce et par style

a toujours quelque chose qui *échappe* à l'armure logico-rationnelle de la connaissance notionnelle sans que cela nous fasse entrer dans le domaine arbitraire de l'irrationnel, parce que cet échappement se produit dans un ordre, il a un *logos* qui doit être trouvé ou explicité, c'est-à-dire le *laisser être*. Merleau-Ponty se rapproche ici, d'une certaine manière, du commentaire de Heidegger sur la métaphore bien connue du mystique-philosophe allemand Angelus Silesius, «La rose est sans pourquoi». Si pour Leibniz «rien n'est sans raison», on pourrait dire qu'entre les deux (Leibniz et Silesius), il y a une troisième voie épistémologique et existentielle merleau-pontyenne, qui consisterait à dire que «Tout est sans raison», en tant que «surgissement immotivé de l'Être brut» (*Le visible et l'invisible*, 216), déflagration de l'Être ou une «explosion stabilisée» (*Le visible et l'invisible*, 316) pérenne ou «un seul éclatement d'Être qui est à jamais» (*Le visible et l'invisible*, 313).

⁴² «Mais en réalité la métaphysique n'est pas *après* la phénoménologie, elle est en elle, elle est elle-même, *elle se confond avec la dimension de l'existence*», Merleau-Ponty, *Conférences en Amérique*, 344 («[Conférences à Mexico, troisième version]»).

d'une philosophie toujours en train de se *faire* et de se *refaire*) d'un philosophe qui cherchait à penser la «confusion», la promiscuité, l'entrelacement, l'enveloppement, bref le «lien ombilical»⁴³ entre toutes choses, l'*Ineinander* du corps et du monde, de soi et de l'autre, des autres entre eux, du naturel et du culturel, du réel et de l'onirique, comme fait originaire de toute notre existence, sans compromettre la différenciation, la dimensionnalité, les «reliefs ou écarts du monde»⁴⁴, l'«écart»⁴⁵, le «creux»⁴⁶, inhérents à la très fragile coexistence des êtres vivants ?⁴⁷

⁴³ Merleau-Ponty, *La prose du monde*, 24.

⁴⁴ Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France (1958-1959 et 1960-1961)* (Paris: Gallimard, 1996), 166; Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 93.

⁴⁵ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 247, 250, 252.

⁴⁶ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 195, 246, 276.

⁴⁷ En contrepoint d'une certaine interprétation généralisée qui prétend que la philosophie de la perception et de la chair de Merleau-Ponty est sans adversité, négativité ou contingence, en contraste avec cette herméneutique, précisément par la violence de l'affectivité, cf. Raphaël Gély, *Imaginaire, perception, incarnation. Exercice phénoménologique à partir de Merleau-Ponty, Henry et Sartre* (Bruxelles: Peter Lang, 2012) («Violence et événementialité de la vision», 77-97). La philosophie de Merleau-Ponty est tout sauf naïve, c'est-à-dire sans «drame», car le philosophe parle sans cesse du «drame existentiel» qui est un «drame sexuel». Il y a dans sa pensée un drame affectif silencieux, qui n'est pas évident, mais latent et prégnant, qui se prononce et se perçoit dans les soubresauts de ses indécisions philosophiques, d'être une pensée de l'ambiguïté fondamentale. Quelle naïveté pourrait-il avoir dans une philosophie de la chair qui affirme et écrit que «la guerre a eu lieu» (SNS, 169-185), dont l'événement tragique a transformé la vision idéaliste de toute une génération de penseurs, qui ont connu le désarroi des combattants qui s'affrontent au corps à corps, le mélange sanguinaire de tous contre tous comme révélateur d'une des lois de notre condition factive, les ruptures de l'amitié intellectuelle (avec Sartre et Simone de Beauvoir ou Camus), de l'amitié érotique (avec Élisabeth Lacoïn, cf. Merleau-Ponty, *Lettres d'Amitié (1920-1959)*, Paris: Gallimard, 2022), idéologiques (avec le Parti Communiste Français), spirituelles (avec son catholicisme de formation) ou la plus grande rupture de la perte affective irrémédiable de la chair génétique (sa mère), qui a dénoncé la terreur pratique d'un humanisme au prix fort d'un certain ostracisme intellectuel, qui a écrit sur les aventures de la dialectique ou l'impossibilité de se décider pour une voie unique quand il y a tant d'avenues dans le monde qui s'entrecroisent et mettent à l'épreuve notre capacité de discernement et de recherche de la vérité.... Tout cela constitue le «je» de l'Être total et indivis; les passions, les ruptures et les pertes irréparables façonnent et investissent également ses pensées les plus profondes. Plus que la morale ou même l'éthique, ou plutôt avant leur formulation normative ou axiologique, il y a une violence affective ontologique qui empêche la fusion totale des êtres et de la réalité, une violence de la perception, d'une réversibilité inachevée ou imminente, mais jamais réalisée, la proximité dans la distance, la présence d'une absence, le désir qui reste à combler, l'énigme d'une puissance perceptive qui nous échappe dans l'évidence de notre ouverture au monde. Tout est et jaillit, en réalité, d'une *épreuve affective* (au

En réalité, tout se passe comme si seule la distance nous rapprochait des autres, l'ônirique du réel, le naturel du culturel ou du symbolique, le mythe de la vérité, l'affect ou le *pathos* de la raison. Il s'agit en effet d'une inversion de la logique de la pensée, des catégories habituelles, par l'exercice de la réversibilité sur une voie autre que celle de la philosophie classique, sans pour autant s'y opposer, mais en la reprenant de l'intérieur et en la recréant à partir de cet «autre côté» de l'esprit qui est le corps⁴⁸, de la raison qui est l'affect, du réel qui est l'imaginaire. C'est cette fécondité qui est difficile à réaliser dans la philosophie de Merleau-Ponty, parce qu'elle *reprend sans cesse* ce qu'elle semblait avoir écarté ou mis de côté, par de subtiles incisions syntaxiques ou par l'utilisation de syntagmes inattendus. Peut-être sa philosophie s'exprime-t-elle comme une *phénoménologie de la reprise* qui, à chaque instant et en chaque lieu, rassemble les résidus de la réduction eidétique et de l'épochè pour relancer sa compréhension de l'Être total, en contact

sens d'une épreuve radicale et pas seulement d'un état ou d'une humeur), qui nous donne et nous fait sentir notre propre sentir et le sentir des choses, qui transforme la pensée et l'imagination en vécus concrets du monde. Comme le dit Raphaël Gély, «à partir de 1948, le *sang des autres* devient tout autant le *sang des choses*. Le concept de chair du sensible est directement lié à cette violence originnaire, à cette promiscuité ultra-violente, à cette empiètement intolérable [...]», Raphaël Gély, *Imaginaire, perception, incarnation*, 91 (nous soulignons). En effet, dans la pensée existentielle-phénoménologique de Merleau-Ponty, il y a bien une «violence fondamentale» qui est la «violence de l'apparaître» même, une «vulnérabilité originnaire» ou une torsion créatrice au cœur de l'être charnel. Ce n'est pas un hasard si certains interprètes considèrent que Merleau-Ponty a une éthique indirecte de la négativité, de l'indétermination ou de l'impersonnalité. Notre philosophe attire l'attention sur ce malaise ou cette instabilité à travers des tiers (situations, figures, œuvres, personnages...), comme s'il trouvait dans ce procédé l'expression très inconsciente de l'être et l'expression de la vérité universelle de l'humain, précisément de manière indirecte ou oblique, comme un cri, comme une force anonyme qui brise à tout moment l'être plat et sage de l'ontologie classique d'une universalité survolant sans accidents, saturée de sens et d'un excès de don. Mais en même temps, il y a toujours la possibilité de revenir à la foi perceptive ou à la croyance originnaire dans le monde comme lieu de coexistence, d'entrelacement de l'humain et de l'animal et de la nature, de moi et des autres, dans une atmosphère d'humanité commune, de communion qui soutient et stabilise notre existence personnelle et communautaire.

⁴⁸ «Définir l'esprit comme l'*autre côté du corps*», Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 307 (Note de travail, juin 1960: «Chair – Esprit », 307-208). Rapport de promiscuité, d'imbrication, de dissimulation du corps dans l'esprit et de l'esprit dans le corps. Il y a un chiasme entre les deux, c'est la même chose entre le monde sensible, la chose sentie ou sensible, et mon corps sensible qui y répond en le sentant, dans la mesure où il y a un monde sensible à partir duquel *je me sens (à) sentir les autres*, comme les *autres se sentent sentir* et *se sentent (à) me sentir*, dans une couche partageable de Sentir généralisé ou commune.

familier avec l'être des choses et du monde, comme un «retour aux choses elles-mêmes» («Wir wollen auf die “Sachen selbst” zurückgehen»⁴⁹) pour les conduire à l'expression de leur propre sens. Comme l'indique Michel Daliissier dans l'entrée de glossaire «Reprise» des *Conférences en Europe*, comme l'un des termes lexicaux proprement merleau-pontiens: «M.-P. incarne le geste de la reprise husserlienne, *i.e.* accentue ce retour, surdétermine la dimension corporelle, linguistique et historique du *Nachvollzug* [...], la re-prise tient en une prise de conscience d'une invitation à agir. Ce faisant, elle défie en un sens la syllogistique de la logique formelle»⁵⁰ et par laquelle nous revenons au monde de la vie, à l'émergence d'une demande historique en nous pour des opérations signifiantes.⁵¹ Il y a donc un élément de fondation (*Fundierung*) et d'institution (*Stiftung*) d'un sens historique-symbolique dans la notion de «reprise». Cette dynamique de *prise* et de *reprise* du monde naturel

⁴⁹ Cf. Edmund Husserl, *Recherches logiques. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance* [1901], Vol. II-1^e (Recherches III, IV et V) (Paris: PUF, 1961), 8 [«Introduction», § 2]. Outre l'«Avant-propos» de la *Phénoménologie* où Merleau-Ponty éclaire sa compréhension de ce *leitmotiv* fondamental de la phénoménologie, voir aussi Eugen Fink, *De la phénoménologie*, (Paris: Minuit, 1974), en particulier 205-213 («“Aux choses mêmes”»).

⁵⁰ Merleau-Ponty, *Conférences en Europe*, 478 («Glossaire», 461-484).

⁵¹ Il est *surprenant* que ni Renaud Barbaras (cf. *Merleau-Ponty; Le vocabulaire de Merleau-Ponty*) ni Pascal Dupond (*Dictionnaire Merleau-Ponty*) ne consacrent aucune entrée dans leur glossaire ou lexique au concept opératoire, heuristique et même matriciel de «reprise» en tant qu'expression de l'Être. Il en va de même pour la question de l'affectivité ou de l'affect. En revanche, Ronald Bonan, dans un livre d'introduction à la philosophie de Merleau-Ponty, lui accorde déjà une certaine importance au sein de l'«institution» (*Stiftung*). Ainsi, «Merleau-Ponty les remplace [passivité et activité] par ceux, plus justes, de prise et de reprise [...]». La prise et la reprise sont donc deux moments fondamentaux de l'institution», Ronald Bonan, *Apprendre à philosopher avec Merleau-Ponty* (Paris: Ellipses, 2010), 158 («Institution», 155-175). Si le corps est pris dans la dimension du sensible, il est enveloppé par elle, la «reprise» est la sublimation de ce corps (du) sensible dans le mouvement du phénomène expressif (acte de culture), qu'il s'agisse d'une reprise philosophique, esthétique, artistique ou même croyante (c'est d'ailleurs le mouvement du schéma des dites «Conférences de Mexico», qui va du monde perçu à l'expression de l'art, de la science et de la philosophie au problème de la religion, ce qui est, au fond, le mouvement que nous assumons aussi dans notre thèse). La «reprise» est donc un mouvement créatif du corps sensible qui la prolonge dans un sens nouveau (*surprise*). En effet, le monde apparaît comme ce fondement originaire (*Urstiftung*) qui est aussi repris dans une foi perceptive originaire (*Urglaube/Urdoxa*) sans laquelle rien n'apparaît. Le monde se présente précisément dans cette confiance originaire en tant que *fond affectif* ou *atmosphérique* sur lequel apparaissent des figures culturelles ou symboliques, des sédimentations ou des cristallisations. Comme affirme Merleau-Ponty, «l'œil est *ce qui* a été ému par un certain impact du monde et qui le restitue au visible par les traces de la main», Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit* (Paris: Gallimard, 2001), 26.

et du monde culturel se prolonge dans l'expansion du corps esthésiologique en corps libidinal, du *corps de chair* en *chair du monde*, dans une réversibilité sensible qui est toujours à *faire* et encore à *refaire*, c'est-à-dire *jamais complètement faite*. En ce sens, revenir à chaque instant à la position initiale prise dans le sensible, c'est recréer l'être, lui donner une expression créatrice, la possibilité de l'avènement de l'étonnement ou de la surprise en nous, et dans cet événement, la reconnaissance de soi, d'un *cogito sensible*, d'un don qui nous lance dans le ciel ouvert de notre *être en situation*, d'« en être » toujours comme « *être à* ». ⁵² De cette manière, on peut dire que l'affectivité ou l'affect de l'étonnement est la réalisation du « en être » en tant que « être à » ⁵³, d'un être sensible *ouvert* mais enraciné (*en*) dans le monde, transcendant ou *ek-sistente* mais plongé dans la chair du sol profond, d'être toujours en « situation affective » et *in-carné* qui est, en même temps, dans l'« en être » même, adhésion à la profondeur et à l'indétermination de l'Être et ouverture de soi à soi-même, aux autres, au monde et aux choses.

Merleau-Ponty est un véritable créateur de langage philosophique, intégrant des questions, des notions ou des expressions issues d'autres domaines (littérature, médecine, psychanalyse...), des métaphores et des analogies, même si le sens littéral de leur origine est parfois perdu. C'est cette « torsion créative » ou « déformation créative » qui fait que sa pensée n'est pas immédiatement compréhensible ou facilement accessible. C'est particulièrement vrai pour la terminologie de l'affectivité, et c'est aussi pour cela qu'elle n'est pas un thème si évident dans sa philosophie. Comme le dit Emmanuel de Saint Aubert: « Il nous faudra poursuivre cette récension des phénomènes de compénétration de l'affectivité et du désir à l'œuvre de Merleau-Ponty, jusque dans l'*onirisme* thématique par les derniers écrits, jusque dans le concept limite de *chair du monde*, mais aussi à travers les figures de prédilection, *saturées d'affect*, qui envahissent progressivement son écriture – outre l'empîement et le chiasme, l'implication, l'accouplement, la prégnance, l'enveloppant-enveloppé, etc. Cet examen, en réalité, conduit à distinguer le désir de l'affectivité à partir de ce qu'indiquent les textes de Merleau-Ponty, mais aussi en raison de leurs hésitations ». ⁵⁴

⁵² Pour l'expression « être à », cf. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 243, 246, 251, 263, 296.

⁵³ Cf. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 243; 246; 251; 263; 296.

⁵⁴ Emmanuel de Saint Aubert, *Le scénario cartésien*, 248 (« Conclusion et Perspectives »).

§ 3. Vers une onto-phénoménologie *aïsthétique* ?

Ainsi, on essaierait de suivre le chemin d'une onto-phénoménologie du Sensible⁵⁵, de penser «l'être du phénomène»⁵⁶ et la phénoménalisation de l'être corporel, la dimension affective de l'être étonné, afin d'approcher le noyau central de notre thèse, en considérant le parcours philosophique de notre Auteur comme un tout unitaire, bien qu'avec des différences et des gradations substantielles tout au long de sa production philosophique. Une onto-phénoménologie visible dans la relation intrinsèque entre le corps et le monde vers une esthétique⁵⁷ comme expérience de l'incarnation affective du sensible qui est constitutive de l'être brut. C'est précisément dans ce mouvement ou passage qu'a lieu l'expression parlante des sensations muettes et impalpables de l'Être vertical ou des profondeurs. Il s'agit de comprendre comment nous sommes affectés par le monde et comment, par un acte de réversibilité, nous investissons et transformons affectivement le monde, les autres et nous-mêmes.

Pour que la méthode de la *reprise* ou du *renvoi* soit efficace et productive, nous avons déjà annoncé la ligne ou le fil conducteur de toute notre hypothèse de travail. Il s'agit de penser une possible onto-phénoménologie de l'affectivité dans le *corpus* merleau-pontien⁵⁸, en présupposant l'idée

⁵⁵ En effet, Merleau-Ponty s'interroge, dans une de ses notes de cours sur le «Problème de la passivité» (1954-1955), sur la possibilité de réaliser une onto-phénoménologie: «*Pourquoi l'ontologie phénoménologique [est] mal comprise ? Que faire pour la développer ?* Parce que nous sommes pris dans l'ontologie objectiviste et découvrons le perçu comme résidu», Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)* (Paris: Belin, 2003), 178 («Les problèmes de la passivité: Le sommeil, l'inconscient, la mémoire», 155-297). Pour les rapports entre phénoménologie et ontologie, pour comprendre le sens sensible de l'être et le sens de l'être pensé comme être sensible, cf. Franck Robert, *Phénoménologie et ontologie. Merleau-Ponty lecteur de Husserl et Heidegger* (Paris: L'Harmattan, 2005).

⁵⁶ Renaud Barbaras, *L'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty* (Grenoble: Jérôme Millon, 1993).

⁵⁷ Pour une onto-phénoménologie en guise de clé esthétique-esthétique, voir Isabel Matos Dias, «Maurice Merleau-Ponty: une esthésiologie ontologique», in Renaud Barbaras (dir.), *Notes de Cours sur l'origine de la géométrie de Husserl, suivi de Recherche sur la phénoménologie de Merleau-Ponty* (Paris: PUF, 1998), 268-288.

⁵⁸ Cf. Claire-Line Mochet, «Émotion et perception. De Merleau-Ponty à Glen Mazis», in *Alter 7* (1997): *Émotion et affectivité*, 169-184. Voir aussi Renaud Barbaras, «Affectivité et mouvement: le sens du sentir chez E. Straus», 15-29; Cf. Glen A. Mazis, «Merleau-Ponty: L'habiter et les émotions», 285-309. En fait, l'ensemble de ce volume monographique sur l'affectivité et l'émotion constitue une excellente porte d'entrée au problème de l'expérience phénoménologique de la vie affective, dans la mesure où il traite d'auteurs comme Straus, Heidegger, Lévinas, Michel Henry et Kaufmann, qui, chacun

d'un corps sensible, au double sens d'un corps qui sent et est senti, sentant-sensible, passif-actif, qui voit et est vu en même temps, d'un corps qui *sent*, qui *ressent* (*se sent sentant*) et qui *pressent* (la présence de quelque chose en dehors du champ visuel ou de la vision objective) en présence d'une absence, de ce qui lui manque, le désir d'être toujours quelqu'un d'autre, de devenir *quelque chose de plus*. L'affectivité en tant que telle est étroitement liée à l'existence, à la corporéité et à l'intentionnalité motrice. Elle concerne l'ensemble de l'existence et la totalité de l'existence, étant un mode original de perception et de conscience, c'est-à-dire de notre incarnation dans le monde. Mais sans perdre son autonomie relative, elle donne à notre existence personnelle, à notre intelligence et à notre volonté, à l'être lui-même, sa tonalité et sa coloration spécifiques. C'est ce qui nous singularise en tant que sujets individuels en appartenant à une même communauté d'humains.

De cette façon, nous tenterons de récupérer cette idée de l'*affectus* comme mouvement, production ou création de quelque chose, comme expression d'une « passivité de notre activité »⁵⁹, comme une autre façon de comprendre le phénomène de l'affectivité qui n'est pas strictement liée à l'explication psychologique des états affectifs ou des humeurs. L'*affect* comme intentionnalité originare non-objectivante qui nous fait sortir de notre être habituel, qui transforme ou métamorphose notre situation actuelle, l'espace et le temps, la perception des autres, comme quelque chose qui nous affecte, revêt et investit notre propre existence d'une nouvelle signification et dimension, qu'il s'agisse d'un sentir affectif négatif ou positif. Lorsque nous parlons d'affectivité, nous parlons d'une capacité originelle et spontanée, d'une manière générale d'être qui implique l'ensemble des phénomènes affectifs et cognitifs qui composent notre être incarné. L'affectivité, selon Merleau-Ponty, n'est pas en soi un sentiment particulier, elle est la condition ou la structure générale de signification de tous les sentiments, affects et affections, et de la pensée elle-même, par nature sensible, comme une atmosphère rayonnante d'où jaillit une certaine manière d'être-au-monde ou en un certain lieu ou espace. Sans constituer un contenu proprement spécifique de la conscience (*noèse*) face à un objet (*noème*) à constituer, elle est la forme, l'événement ou le fond de toute expérience possible, de la perception de soi, des autres, des choses et du monde.⁶⁰

à leur manière, ont apporté une contribution précieuse et vigoureuse au développement d'une pensée philosophico-phénoménologique sur l'affectivité.

⁵⁹ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 270.

⁶⁰ Comme affirme le philosophe Manuel Freitas, «expression de l'intériorité ou coïncidence de la conscience avec elle-même, l'affectivité joue un rôle fondamental dans la compréhension métaphysique et religieuse de toute réalité, comme on peut le voir chez les grands philosophes, de Platon à M. Heidegger et Michel Henry», Manuel da Costa

Comme le dit Marc Richir, «l'affectivité, que l'on pourrait aussi nommer sensibilité – au sens où nous disons de quelqu'un qu'il est "sensible" –, nous fait accéder au monde – ce en quoi il y a des êtres et des choses –, mais au monde toujours "coloré" par la couleur dominante ou le ton de telle ou telle tonalité affective». ⁶¹ Outre cette dimension relationnelle que remplit l'affectivité, d'ouverture au monde et aux autres, elle imprègne aussi le monde lui-même, de telle sorte que c'est le monde lui-même qui apparaît serein dans un matin de printemps, ou impitoyable dans un raboteux après-midi d'hiver. C'est cette situation tonale ou colorée du monde, comme si la structure affective de l'être correspondait à l'investissement affectif des couleurs chaudes ou froides, des couleurs simples et des couleurs mélangées, qui nous révèle notre situation ou disposition affective du lieu, de notre être incarné, dans un espace et un temps donnés. Cette dimension atmosphérique de l'affectivité, comme si c'était cette présence de l'invisible dans le visible, de l'absence dans la présence, produit ou crée poétiquement l'espace, le temps, le monde, le *cogito*, l'être lui-même, pourvu qu'il en dispose d'une certaine manière, est présente dans plusieurs passages textuels de notre philosophe. La question de l'affectivité, et de son rapport avec les autres secteurs de l'expérience humaine, que ce soit d'un point de vue phénoménologique, ontologique ou même anthropologique, est donc présente de manière indirecte, oblique et ambiguë dans la philosophie de Merleau-Ponty, mais elle n'en est pas moins pertinente et déterminante.

Ainsi, plus que le fait d'être ou de se trouver hors de soi, qu'un certain affect provoque en nous (l'*être hors de soi* ou la *dé-raison* de la colère ou de la joie intenses, par exemple), ou la réalisation d'un trouble ou d'une altération de la conscience (perte absolue de soi en soi comme cela se produit dans l'hallucination, par exemple), nous nous intéressons surtout à son lien sémantique avec le *mouvement corporel* qui nous entrelace avec la vérité du monde perçu, toujours reçu de manière émotionnelle ou selon une disposition non affectivement neutre. Dans l'affect ou l'expérience affective du monde, un autre monde nous apparaît et se manifeste, avec ou sans notre consentement, parce qu'il est *déjà là* comme une présence inaliénable. Un monde naturel qui est toujours déjà «arrangé», agencé ou disposé de *telle* ou *telle manière* pour moi (monde singulier ou propre) ou pour nous (monde culturel interhumain), de sorte que nous ne vivons jamais tous son aube ou son crépuscule de la même manière, même si l'aurore et le soir du monde *se*

Freitas, «Afectividade», in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia* (Lisboa/S. Paulo: Verbo, 1997), 75. Et nous espérons que notre étude montrera également sa pertinence fondamentale chez Merleau-Ponty.

⁶¹ Marc Richir, *Le corps. Essai sur l'intériorité* (Paris: Hatier, 1993), 14 («Esquisse d'une phénoménologie du vivre incarné: L'affectivité», 10-24).

donnent ou *apparaissent* comme un même événement pour chacun de nous. Ces expériences sensibles du monde (l'aube et le crépuscule) sont reçues dans le corps charnel de l'être de diverses manières et par différenciations, selon la singularité de chacun et de chaque étant, de telle sorte que la notion universelle de jour et de nuit devient transformée dans l'expérience singulière touchée (affectée) de chaque être. Il en va de même en peinture, par exemple. Le ciel étoilé perçu par Van Gogh n'est pas le même ciel onirique des amoureux de Marc Chagall, et pourtant c'est le même ciel qu'ils tentent tous deux de *penser en le peignant*.

En effet, on pourrait affirmer que dans «l'émotion, c'est l'espace qui change: un trou noir ou lourd, la présence fabuleuse d'un être cher ou la persistance de l'horreur de la guerre dans ses traces, construisent magiquement un monde dont je n'avais pas conscience l'instant d'avant. La joie ouvre un monde où les choses se présentent comme des cadeaux, tandis que l'angoisse transforme le monde en abîme, en absence de tout». ⁶² Cette idée atmosphérique de l'affectivité, ni proprement subjective ni objective, mais *entre-deux*, comme une troisième dimension à inaugurer, est liée, chez Merleau-Ponty, à la dimension atmosphérique de l'être et à l'idée d'étonnement (foi interrogative devant le « jaillissement immotivé de l'être brut »), dans la mesure où nous nous trouvons toujours dans une certaine «situation affective» ⁶³ et où tout ce qui existe tient toujours un certain sens ⁶⁴, pour nous et pour les autres.

⁶² Claire-Line Mochet, «Émotion et perception», 172.

⁶³ Merleau-Ponty, *Le problème de la parole. Notes, cours au Collège de France (1953-1954)*, (Genève: MétisPresses, 2020), 103 sgs («Interprétation du rapport affectivité-langage», 103-110).

⁶⁴ «[...] il n'y a, Merleau-Ponty l'a bien montré dans la *Phénoménologie de la perception*, de qualité ou de sensation si dépouillées qu'elles ne soient pénétrées de signification. Mais le petit sens obscur qui les habite, gaieté légère, timide tristesse, leur demeure immanent ou tremble autour d'elles comme une brume de chaleur ; il est couleur ou son», Jean-Paul Sartre, *Qu'est-ce que la littérature* [1948] (Paris: Gallimard, 2008), 14. Tout est donc enveloppé d'une atmosphère affective et d'un sens qui ouvre à l'être et fait vibrer le monde en nous et dans les autres. Ainsi, selon Merleau-Ponty, la couleur serait le «ton de l'Être» (VI, 176), et la couleur est plus que son composé physico-chimique, elle est porteuse d'une vibration symbolique ou affective qui suscite et mobilise en nous la mémoire spatiale et temporelle du corps, en faisant devenir le passé dans le présent (passé présent) et en même temps ouverture du présent passé à son propre devenir (présent futur). La couleur tonifie l'existence parce qu'elle porte en elle une ligne et une texture affectives, même si invisibles, d'un fond affectif à partir duquel nous comprenons et exprimons l'Être, l'être des choses et des êtres, des autres et de nous-mêmes, par des gestes, des paroles ou des silences. L'être des phénomènes et de la pensée est donc d'essence fondamentalement affective, par laquelle, dans mon corps, je deviens le monde, et les choses (et le monde) deviennent chair, parce que nous partageons la même épaisseur du sensible. Cette épaisseur affective ou sensible du corps serait donc le seul moyen que j'ai d'accéder à

Il s'agit donc de la conception d'une affectivité corporelle et un corps essentiellement affectif, qui est affecté par les autres et affecte à son tour le monde par sa présence, dans la mesure où, si le corps lui-même est le mode privilégié de notre compréhension du monde, alors l'affect ou l'émotion est notre ouverture effective au monde, à un monde de la vie qui s'ouvre ou se ferme dans l'expérience affective. Pour Merleau-Ponty, le corps et le monde sont dans une relation de coexistence et d'appartenance ontologique (*être-au-monde* et pas seulement *être-dans-le-monde*).⁶⁵ C'est cette philosophie

la profondeur ou au cœur de l'être des choses. Pour une discussion approfondie de la question de l'affectivité et de la symbolique existentielle-performative des couleurs, entre la phénoménologie du sensible de Merleau-Ponty et la grammaire de Wittgenstein, voir Claude Romano, *De la couleur* (Paris: Gallimard, 2020), 304-321 («La couleur comme "ton de l'Être" [Merleau-Ponty]»).

⁶⁵ Conformément à la pensée de Merleau-Ponty, nous conserverons l'expression française dans la mesure du possible, car elle n'est pas facilement traduisible en portugais, non pas par défaut, mais par excès, le verbe être étant riche en sémantique: être, rester, demeurer, exister, appartenir, habiter, trouver, venir de, demeurer, habiter. Quoi qu'il en soit, «être-au-monde» est couramment traduit en portugais par «être-dans-le-monde» ou, dans certains cas, par «être-pour-le-monde» (ce qui est moins convaincant, car cela dénote une certaine finalité ou direction alors que ce qui est plus pertinent est la dimension originaire de l'appartenance ou la provenance), mais cette expression ne transmet pas le sens profond de l'appartenance ontologique au monde, de l'*appartenance à*, de l'être *du* monde, de l'être-au-monde (la forme intensifiée de l'*être*), du fait de *se trouver soi-même*, en tant que provenance originaire. «Être-au-monde» (littéralement « être (demeurer) au monde » ou «être-au-monde», «l'appartenance ontologique au monde» dans le sens d'être *inhérent à*) est différent de l' «être-dans-le-monde» heideggérien (*In-der-Welt-Sein*), qui exprime davantage une dimension d'être contenu dans quelque chose, comme l'eau est dans le verre, le lieu où l'on se trouve ou la dimension spatiale, et pas tellement le fait de venir de l'être dans l'être (l'être brut ou sauvage), la condition ontologique fondamentale de notre mode d'existence. Heidegger absolutise à ce point la question de l'être et de son sens, relisant toute l'histoire de la philosophie à la lumière de l'oubli de la *question du sens de l'être*, l'ontologie fondamentale directe, que l'être perd son passage dans les êtres, et avec lui, le monde lui-même, l'Être dans les êtres. Pour Heidegger, il n'y a de monde que parce qu'il y a du *Dasein* et il y a du *Dasein* parce qu'il y a l'Être du *Dasein*. L'être précède radicalement le monde (être-dans-le-monde). Ainsi, seul le *Dasein* humain serait riche ou «articulant le monde» (*weltbildend*), l'animal «pauvre en monde» (*weltarm*) et le minéral «sans monde» (*weltlos*). En d'autres termes, l'*être-au-monde* de Merleau-Ponty n'est pas une simple transposition, traduction ou déclinaison de la perspective de Heidegger, car la dimension corporelle de l'être incarné change tout. À notre avis, il s'agit précisément d'*être-corps-au-monde*. D'une certaine manière, l'entreprise ontologique du dernier Merleau-Ponty «mondanise» ou incarne l'Être heideggerien, en le ramenant à la chair du Sensible (chair du corps et chair du monde, chair de l'Être, «Être et Monde»), en en faisant une figure de l'Être (Être du Monde), un réel ontologique par antonomase, qui élargit la relation entre le *Dasein* et l'Être. En ce sens, selon la situation, nous utiliserons

du corps, avec ses énigmes et ses ambiguïtés, dans la mesure où «on ne peut pas étudier le corps comme on étudie une chose quelque du monde. Le corps est à la fois visible et voyant»⁶⁶, non pas une dualité, mais une unité indissoluble, puisque le même corps qui voit est aussi vu, qui touche est aussi touché, qui sent est aussi senti, et que Merleau-Ponty cherche à mettre en évidence et à prendre comme point de départ d'une nouvelle ontologie de l'être corporel, ainsi que de l'exploration d'un autre sens de la réalité même. Notre philosophe différencie donc le corps à partir du sentir par rapport aux autres êtres et choses, car sa singularité réside précisément dans cette réversibilité du sentir humain, d'être un corps sensible qui sent et en même temps

l'expression originelle ou la traduirons par «être-au-monde» ou «être-dans-le-monde», en tenant compte du sens d'«appartenir au monde», d'«être-du-monde», de l'habiter du dedans (avoir un lieu permanent ou une habitation chez lui). L'être-au-monde est, en effet, une intensification renforcée de l'être, la manière d'être-ici de l'Être, sa manière d'être tonalisé (et pas seulement localisé). Néanmoins, il convient de mentionner que Merleau-Ponty utilise également l'expression «être-dans-le-monde», dans le sens de Heidegger ou récurrent de l'expression, et que nous traduirons ici par «être-dans-le-monde». En ce sens, nous pouvons dire que nous appartenons au monde qui est l'arche ou le sol originel de notre être, et que dans cette appartenance originelle nous sommes dans le monde, de la manière propre à chaque être, sans cesser d'être en relation avec le monde, c'est-à-dire avec les autres qui vivent et existent dans le même monde. Or, être-au-monde, comme être un corps, implique un excès d'être par rapport au monde, et au corps, dans la mesure où nous sommes plus qu'être-au-monde et plus que le corps, mais pas moins que le corps et le monde (*être-corps-affectif-dans-le-monde-sensible*). S'il y a dépossession et *ek-stase*, cela signifie qu'il y a transcendance, exercice d'une liberté capable de dépasser les déterminismes de notre condition facticielle. C'est le dynamisme d'une appartenance affective (corps étonné, étonnement de l'Être et son rayonnement) qui ne se réduit pas à une appartenance absolue localisée, mais constitue une appartenance topologique d'ouverture, non seulement parce qu'il y a des lacunes dans l'être, mais aussi parce qu'il y a des lacunes dans l'être du monde, ce qui fait que nous ne pouvons pas l'embrasser pleinement. Pour la relation ambiguë et non linéaire entre Merleau-Ponty et Heidegger, la genèse du «scénario heideggérien», ainsi que les «scénarios cartésien et sartrien», cf. Emmanuel de Saint Aubert, *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty* (Paris: Vrin, 2006), 101-149, 222-223 («L'Être et les êtres», «Topologie de la chair et topologie de l'Être: a) Heidegger»). Dans une autre perspective, parfois sévère et hâtive, sous le prisme de Heidegger, la critique acerbe de Michel Haar à l'égard du sensualisme, du naturalisme et du positivisme métaphysique supposés de Merleau-Ponty, dans «Proximité et distance vis-à-vis de Heidegger chez le dernier Merleau-Ponty», in Michel Haar, *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique* (Paris: PUF, 1999), 9-34; cf. aussi Françoise Dastur, *Chair et langage. Essais sur Merleau-Ponty* (La Versanne: Encre marine, 2001), 157-212 («De Husserl à Heidegger»).

⁶⁶ Merleau-Ponty, *Parcours deux*, 303 [«La philosophie et la politique sont solidaires. Entretien avec Jean-Paul Weber», 302-304].

est senti, ou plutôt un *corps qui se sent* (ressentir), *se sait sentant* et *senti à sentir* (un *sentir en acte* ou *sentir en étant senti*), dans une sorte de reflet du *cogito sensible*. Or, cette singularité esthésiologique atteint sa transcendance d'être incarné dans le sentiment d'étonnement, entre le silence du corps, le cri inarticulé d'affect (corps affectif) et son expression philosophique (artistique, littéraire, théologique) articulée.

§ 4. Une réduction phénoménologique affective à l'étonnement ?

Dominique Janicaud, en établissant les paramètres d'une «phénoménologie minimaliste», donnait le ton pour une possible phénoménologie de l'affectivité, fondée sur le projet philosophique merleau-pontien, ce qui révèle, d'une certaine manière, l'importance du thème dans l'architecture générale de l'œuvre de notre philosophe, et indique à la fois la *reprise* nécessaire de ce thème pour la philosophie à venir:

Le geste initiateur de Merleau-Ponty en la matière est la rupture avec une phénoménologie du Spectacle idéal et total du monde. En un sens, cette déchirure traverse et conditionne toute son œuvre, mais ses présupposés en sont explicités de mieux en mieux dans les derniers écrits [...] – indiquons encore une piste de recherche dans un domaine qui semble devoir constituer un des terrains de prédilection d'une phénoménologie minimaliste. Il s'agit d'*étroite imbrication entre le champ perceptif et le champ affectif*. Aucune chose, à plus fort raison aucune personne, ne se livre à nous dans un *état de pure neutralité affective*. Aucune phénoménologie du donné ne devrait se contenter d'une sècheresse conceptuelle. D'ailleurs – alors que Husserl est plus attentif aux structures générales de la réceptivité perceptive qu'à l'affectivité elle-même – ni Heidegger ni Lévinas n'ont ignoré cette coloration émotive de tout abord phénoménale; mais il y a là encore matière à investigation, aussi bien dans l'écoute de la dimension "empathique" et des champs de tension des émotions que dans l'intelligence du "clair-obscur" de l'affect où s'ébauche une saisie des valeurs. Le style minimaliste pourrait être relayé, dans le premier cas, par une élaboration clinique et spéculative de la psycho-pathologie, dans le second cas, par une réflexion sur la part respective du formel et du "matériel" (au sens de Max Scheler) dans la vie éthique.⁶⁷

L'essentiel à souligner ici n'est pas l'opposition entre une phénoménologie de la perception et une phénoménologie de l'affectivité, entre le champ

⁶⁷ Dominique Janicaud, *La phénoménologie dans tous ses états. La tournant théologique dans tous ses états, suivis de La phénoménologie éclatée* (Paris: Gallimard, 2009), 268, 272.

perceptif et le champ affectif, mais la pertinence que le thème de l'affectivité peut avoir pour la phénoménologie de la perception elle-même. S'il est vrai que Merleau-Ponty n'a pas élaboré une théorie phénoménologique de l'affectivité, du moins de manière systématique et cohérente⁶⁸, comme nous l'avons déjà dit, il est indéniable que toutes ses descriptions la présupposent, au point que l'on peut parler dans sa pensée d'une ontologie affective ou d'une affectivité, en relation stricte avec la corporéité et la sensibilité, comme mode fondamental de notre présence au monde et de son ressenti en nous. Ou, pour le dire autrement, toute la philosophie de Merleau-Ponty est finalement une philosophie de l'affectivité, dans la mesure où elle vit d'un constant étonnement primordial et d'un abandon sensible au monde à travers une foi perceptive originaire. Disons-le provisoirement, car ce n'est pas sans risque que nous avançons cette hypothèse, mais nous espérons pouvoir montrer tout au long de notre travail qu'elle est plausible au sein du *corpus* textuel merleau-pontyen à partir d'une lecture continue et transversale de son œuvre. Ainsi, le champ perceptif et le champ affectif ne sont pas deux mondes séparés, dans la mesure où l'on peut trouver dans la perception une dimension affective, une compréhension affective ou érotique, non seulement de notre être-au-monde, mais aussi de la raison et de la pensée humaines. À partir du moment où nous sommes jetés dans le monde, et qu'il y a une osmose mutuelle entre le corps et le monde, l'un et l'autre sont animés réciproquement, car, comme le dit Janicaud, rien ni personne ne nous est donné dans un «état de pure neutralité affective».⁶⁹

⁶⁸ «Thématique fondamentale des pensées d'inspiration phénoménologique, l'"affectivité" fait rarement l'objet de développements spécifiques chez Merleau-Ponty», Christopher Lapierre, *La conscience captive. Recherches sur l'imaginaire et l'affectivité* (Paris: Zeta Books, 2021), 246 («l'imaginaire et affectivité chez Merleau-Ponty: Vers une ontologie du Désir», 246-296) (nous soulignons). Car Merleau-Ponty ne sépare pas l'affectivité des autres actes de l'existence humaine, la situant par rapport à l'imaginaire, à la perception, à l'intuition ou à la réflexion du *cogito* sensible. Au fond, pour Merleau-Ponty, tout vient de la dimension affective, il n'y aurait donc pas lieu de la séparer du geste perceptif. Pour la genèse de l'affectivité dans la pensée de Merleau-Ponty, depuis les premiers travaux jusqu'à sa transformation lexicale ultérieure, ainsi que son articulation et sa différenciation avec la dimension cognitive, le corps et le désir, voir Emmanuel de Saint Aubert, *Le scénario cartésien*, en particulier la dernière partie «Conclusion et Perspectives».

⁶⁹ On pourrait opposer à cette affirmation le cas de Schneider, que Merleau-Ponty lui-même analyse en détail dans sa *Phénoménologie de la perception*, concluant que, du fait de sa pathologie, «le soleil et la pluie ne sont ni gais ni tristes, l'humeur ne dépend que des fonctions organiques élémentaires, le monde est affectivement neutre», Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 194 (nous soulignons). Que le monde devienne affectivement neutre en vertu d'une pathologie profonde du sujet ne signifie pas que les choses en elles-mêmes soient dépourvues de dimension affective. En un sens, même

dans cette apparente neutralité, être affectivement neutre est encore une manière dont quelque chose nous affecte, dans la mesure où tout se dégage sur un « fond affectif » qui nous jette hors de nous-mêmes, soit spontanément, soit par une décision abstraite de la volonté. L'intentionnalité du corps, ses mouvements, ses gestes et ses paroles sont affectés par sa situation. D'autre part, le fait que la perception érotique, la structure libidinale et la structure corporelle de Schneider soient altérées prouve que la dimension affective est fondamentale pour l'équilibre de l'être du sujet, pour la réalisation de ses actes proprement humains, tels que la perception, le mouvement, l'expression, le désir, bref, pour sentir l'autre, se sentir à soi-même et sentir le monde. En raison des limites inhérentes à notre travail, nous ne pourrions pas le développer ici, mais il serait intéressant de souligner le cas de Phineas Gage, ce patient qui a survécu au choc d'une barre métallique ayant causé de profondes lésions aux lobes frontaux, avec de profondes altérations de sa personnalité, de ses émotions et de ses interactions sociales. Ce cas pathologique a fait l'objet d'une réflexion et d'une analyse neurocognitive par le neurobiologiste portugais António Damásio, d'où sa découverte de l'importance des émotions et de l'affectivité pour la rationalité et la prise de décision, ainsi que de la relation intrinsèque entre le corps et l'esprit, entre l'esprit et le cerveau. Le raisonnement logique, la mémoire consciente et les capacités linguistiques de Gage étaient intacts, mais le problème était qu'il était incapable de prendre des décisions et de se comporter de manière rationnelle. Damásio conclut que c'est le *déficit émotionnel* ou *affectif* situé dans la zone de la lésion qui empêche Gage de prendre des décisions rationnelles et de se comporter de manière appropriée. Pour Damásio, après avoir vérifié d'autres cas pathologiques similaires, le cadre émotionnel est la structure qui conditionne ou détermine la rationalité de nos actions, remettant ainsi en cause le paradigme dominant de la raison philosophique (et scientifique) qui fait de la rationalité logique le cadre explicatif absolu des phénomènes humains. En effet, qu'est-ce qui détermine, conditionne ou libère la réponse lors d'une prise de décision dans une situation de vie pratique ou même abstraite ? La raison ou l'émotion ? Peut-il y avoir un comportement absolument rationnel sans investissement affectif ou émotionnel ? Pour Damásio, du point de vue d'un monisme neurobiologique, il n'y a ni raison ni émotion, mais si l'on veut, une raison émotionnelle, la conscience ou la perception de soi à travers le sentir ou le sentiment de soi qui est donné dans la dimension affective du corps dans son contexte enveloppant. En ce sens, son hypothèse de marqueurs somatiques fondamentalement donnés par les émotions et les sentiments est bien connue, nous permettant d'anticiper certaines décisions dans l'exercice quotidien de la vie, ainsi que d'orienter notre comportement à la lumière d'expériences passées enregistrées dans la mémoire sensible, spatiale et temporelle de notre corps. En somme, il s'agit de savoir quelle est la contribution des émotions et comment elles influencent la prise de décision. A notre avis, ces marqueurs somatiques, bien que limités au niveau biologique-anatomique du corps, pourraient constituer un support matériel ou empirique pour réfléchir aux hypothèses philosophiques de Merleau-Ponty sur « l'arc intentionnel », le corps propre, le schéma corporel, les sédimentations ou institutions du monde naturel et du monde culturel. En d'autres termes, il ne faut pas oublier que même au niveau biologique, la fonction des émotions corporelles et leur intégration cérébrale est fondamentale pour le *conatus essendi* du sujet et de son désir de vouloir être toujours plus et autre chose (*se dépasser*) que soi-même. Il s'agit donc de donner un statut ontologique ou de repenser philosophiquement

Les choses, le monde perçu, les autres et nous-mêmes sommes des êtres ou des entités constitutivement affectifs, dotés d'une capacité originaire (et originelle) et anonyme d'affecter et d'être affecté, que notre corps esthésiologique exprime par des conduites, des comportements ou des attitudes spontanés, avant même toute réflexion ou pensée logique. Ou plutôt, l'affect originaire ou primitif, l'affect d'être, se révèle dans le langage lui-même, dans la façon dont nous parlons, dans le ton de notre voix ou dans la façon dont nous gesticulons les mots ou les paroles, les flexions et inflexions qui révèlent tout notre être indépendamment de notre volonté de les maîtriser. La question qui se pose est de savoir comment nous sommes affectés et comment nous pouvons articuler notre affect avec la présence d'autres qui nous affectent et se laissent affecter par notre présence, par le simple fait que notre regard croise le regard de l'autre, et que dans ce croisement ou ce chiasme

ce que la science pense d'un point de vue empirique. Cf. António Damásio, *O Erro de Descartes: Emoção, razão e cérebro humano* (Lisboa: Círculo de Leitores, 2011); cf. aussi António Damásio – Daniel Tranel – Hanna Damásio, «Somatic markers and the guidance of behaviour: theory and preliminary testing», in H. S. Levin – H. M. Eisenberg – A. L. Benton (dirs.), *Frontal Lobe Function and Dysfunction* (New York: Oxford University Press, 1991), 217-229. Pour une analyse critique et empirique de cette hypothèse, voir Barnaby D. Dunn - Tim Dalgleish - Andrew D. Lawrence, «The somatic marker hypothesis: a critical evaluation», in *Neuroscience and Biobehavioral Reviews* 30 (2006/2), 239-271. Même si, d'un point de vue philosophique, les travaux du célèbre neuroscientifique António Damásio révèlent des lacunes philosophiques significatives, en particulier la manière simpliste dont il aborde la philosophie de Descartes (au point que l'on pourrait parler non pas d'*erreur de Descartes* mais d'*erreur de Damásio* !), la question du dualisme anthropologique de l'âme et du corps, sans tenir compte de la complexité et des *nuances* de la pensée cartésien. Cependant, sa réhabilitation de l'affectivité s'avère très importante dans la mesure où elle est l'expression de l'*affective turn* aussi dans le cadre des neurosciences et des sciences cognitives, et fait de la corporalité le point central de la relation avec les phénomènes affectifs, la conscience, la perception, la motricité et les actes décisionnels de la rationalité humaine. Voir à ce sujet, outre Damásio, Jean-Didier Vincent, *Biologie des passions*, Odile Jacob, Paris, 1986. Le neurobiologiste français tente de développer une «théorie des émotions» (affects, amour, désir, sentiment...) qui dépasse le dualisme classique qui place la raison dans le cerveau (esprit ou mental) et les pulsions dans le corps, en harmonisant la conception de l'être humain comme un être total et non réduit ou décomposé en combinaisons chimiques et localisables. Il nous semble qui ne serait pas du tout déraisonnable d'envisager une réflexion entre la philosophie de la perception de Merleau-Ponty, comme on le sait, dans sa première phase, très marquée par l'influence des études de psychologie expérimentale et de neurobiologie, avec la pensée d'António Damásio ou d'autres représentants d'une neuroscience biologique non réductionniste (Jean-Didier Vincent, Joseph E. LeDoux, Francisco Varela, Umberto Maturana), ouverte à la *délectation de la raison à travers le sensible* (art, littérature, musique, expérience symbolique, mythologique ou religieuse...).

s'exprime une attraction ou une répulsion réciproque. C'est cette évidence affective de la perception silencieuse d'autrui, sans laquelle la perception elle-même, en tant qu'inhérence et contact de l'être avec le monde, se réduirait à un simple voir naturel ou réaliste, que nous tenterons de montrer dans la pensée de Merleau-Ponty. Mais avant même cette capacité d'affectation ou d'investissement affectif du monde en nous et de nous dans le monde à travers notre propre corps, Merleau-Ponty s'intéresse à mettre en évidence le noyau originaire de l'affectivité, la trace anonyme ou impersonnelle de sa présence, et son articulation avec l'Être brut ou la nature sauvage⁷⁰, bref, l'«essence affective»⁷¹ de la chair. En d'autres termes, l'affectivité en tant que «fond affectif»⁷² de tout sur lequel toutes les choses se détachent et se libèrent, à partir duquel les objets extérieurs sont profilés et donnés au sujet incarné, et qui, à l'origine, fait sortir la conscience d'elle-même. Donc, l'affectivité entendue comme «milieu affectif»⁷³ d'ouverture origininaire à l'autre ou à l'altérité, comme rapport actif et affectif au monde dans une relation corporelle évaluative avec d'autres corps ou altérités.

Quoi qu'il en soit, c'est précisément cette parenté entre le perceptif et l'affectif que Janicaud relève dans la phénoménologie de Merleau-Ponty qui s'avère problématique, comme nous le verrons, pour Renaud Barbaras, dans la mesure où l'affectivité serait trop liée ou subsumée à la perception, même si celle-ci est comprise comme une compréhension érotique du monde.⁷⁴ Non sans raison, car à première vue, c'est Merleau-Ponty lui-même

⁷⁰ «Cette notion de chair matérielle, inorganique, “sauvage”, comme l'aurait dit Merleau-Ponty [...], Roberto Esposito, *Bios. Biopolítica e filosofia* (Lisboa: Edições 70, 2004), 233 («La chair», 233-240). Une chair anonyme (indéterminée et anonyme comme l'esprit d'un lieu, la force anonyme d'un sentir ancestral dans le présent qui demeure comme une institution symbolique dans le temps personnel et collectif, l'aura ou le halo des objets affectifs) qui est le pliage d'un corps qui est le *pivot* visible du monde, le véhicule de l'être dans le monde. La chair, zone ou membrane qui ne coïncide pas avec le corps, qui à la fois le dépasse et le «dé-cloître», mais qui maintient la réversibilité toujours imminente du visible et de l'invisible, du sensible et de la sensibilité, du touché et du touchant, comme une porte tournante coulissante intégrante (*la chair*), d'une variante de trois ou plus vantaux, sans coïncidence ni fusion de l'identité et de l'altérité.

⁷¹ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 332.

⁷² Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 123.

⁷³ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 191 («Le corps comme être sexué», 191-212).

⁷⁴ Renaud Barbaras, *Métaphysique du sentiment* (Paris: Cerf, 2016), 202, 204 («Le sentiment: Merleau-Ponty», 202-213): «La discussion avec Merleau-Ponty sera beaucoup plus simple car on *ne trouve pas chez lui de théorie de l'affectivité à proprement parler*. Il y a à cela une raison de fond: dans la mesure où il s'agit pour lui de mettre au jour, à la racine de la perception, une *intentionnalité corporelle qui n'est plus de type représentatif ou objectivant*, qui est donc *en-deçà de la connaissance proprement dite*, le

qui semble poser la question en ces termes, lorsqu'il affirme l'antériorité de la perception d'autrui: «L'autre conscience ne peut être déduite que si les expressions émotionnelles d'autrui et les miennes sont comparées et identifiées et si des corrélations précises sont reconnues entre ma mimique et mes "faits psychiques". Or, la perception d'autrui précède et rend possible de telles constatations, elles n'en sont pas constitutives». ⁷⁵ Il s'avère que pour Merleau-Ponty, surtout dans sa dernière phase, c'est le sentir du corps qui est originaire, dans la mesure où notre premier contact avec les réalités sensibles du monde, même s'il s'agit d'un sentir esthésiologique silencieux, est déjà imprégné et porteur d'un sens existentiel et d'un langage expressif auxquels seule la dimension affective peut donner de l'épaisseur. C'est donc un sentir – parole et perception silencieuses –, sans signification exprimée a

mode d'être de l'affectivité, en tant que visée nécessairement non-objectivante, en vient à caractériser l'intentionnalité elle-même [...], l'affectivité est pour ainsi dire dissoute dans cette intentionnalité, confondue avec la perception elle-même, ce qui interdit de la ressaisir dans sa spécificité» (nous soulignons). Mais c'est précisément cette structure érotique de la perception et du contact corporel, dans l'espace et dans le temps, d'une perception objective habitée par une perception plus secrète ou sauvage, qui doit être réfléchié dans une perspective ontophénoménologique, c'est-à-dire au-delà du cadre sujet-objet, perception-affectivité, conscience-nature. Dans le même ordre d'idées que Barbaras, Suzanne Cataldi synthétise ainsi la question: «En fait, l'affectivité est si étroitement liée à la perception sensorielle dans l'expérience vivante, que Merleau-Ponty essaie de saisir philosophiquement, qu'il est difficile d'imaginer comment il aurait pu les penser séparément. Les objets perçus sont simultanément évocateurs. Le corps qui possède le sens est aussi un corps qui possède le désir. Ensemble, ils constituent notre sensibilité, notre moyen ou notre manière de nous ouvrir à un monde dans lequel nous sommes déjà "en" ou "de" (l'*en-être*)», Suzanne L. Cataldi, «Affect and sensibility», in Rosalynne Diprose – Jack Reynolds (dirs.), *Merleau-Ponty: Key concepts* (Stocksfield: Acumen, 2008), 163. Il ne s'agit pas, selon nous, de séparer l'affectivité de la perception, mais de comprendre comment elle est le noyau structurant de notre propre corporéité et de notre présence au monde, dans un mouvement qui n'est pas seulement phénoménologique, mais aussi ontologique. Comme le dit Merleau-Ponty lui-même dans le chapitre «Le corps comme être sexué» de la *Phénoménologie de la perception*: «Chez le normal, un corps n'est pas seulement perçu comme un objet quelconque, cette *perception objective est habitée par une perception plus secrète: le corps visible est sous-tendu par un schéma sexuel*, strictement individuel, qui accentue les zones érogènes, dessine une physionomie sexuelle et appelle les gestes du corps masculin lui-même *intégré à cette totalité affective*», Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 193. C'est cette tonalité affective de la perception la plus secrète qui se dit dans la chair anonyme ou dans l'être sauvage que nous tenterons de penser et de découvrir dans la pensée de Merleau-Ponty comme un moment de réinvention et de recréation de la dimension affective de l'existence et de l'être lacunaire du corps sensible, du corps qui sent et qui est senti, qui est à la fois le corps qui désire et qui est désiré.

⁷⁵ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 409.

priori, qui est la première couche de l'être, à partir de laquelle tout le reste s'épanouit et se détache. Selon nous, c'est précisément dans le sentir esthétique qui devient corps libidinal ou chair érotique que l'affectivité anonyme ou sauvage peut être pensée⁷⁶ comme un mouvement primordial du *monde sensible parlant vers le monde de l'expression parlée*, et qui ce, en dernière instance, dans une circularité toujours inachevée, revient au monde sensible, dans la mesure où il recrée l'être et l'exprime dans son contact avec le monde de la vie. Ainsi, de cette manière, non seulement une phénoménologie de l'affectivité anime le questionnement philosophique lui-même sous la forme d'une disposition fondamentale à l'étonnement, c'est-à-dire une nouvelle idée de la philosophie, mais l'affectivité elle-même est soustraite aux pièges du psychologisme, du biologisme ou du naturalisme avec lesquels elle est généralement comprise, et donc du subjectivisme et de l'objectivisme. C'est une nouvelle conception de la dimension affective de l'être et de l'existence qui ainsi est établie⁷⁷, une autre modalité ou manière d'être qui nous est révélée que celle de l'être idéal ou géométrique, à savoir l'être topologique en tant qu'être affectif.

⁷⁶ Cf. Marc Richir, «Affectivité sauvage, affectivité humaine: animalité et tyrannie», in *Epochè* 6 (1996): *L'animal politique*, 75-115.

⁷⁷ «Il y a cependant une autre dimension du sensible, qui n'est pas compris sous le concept du sensible tel qu'il est utilisé normalement par la tradition philosophique, mais qui est plutôt exprimée dans l'usage quotidien de l'adjectif sensible. Il s'agit de la dimension affective [...]. L'influence que cette affectivité irréprésentable (sauvage, comme l'appellera Merleau-Ponty un siècle et demi plus tard) a sur l'expérience est décrite par Maine de Biran comme une espèce de *fatum* qui teint notre perception du monde et les idées que nous nous en faisons [...]», David Andrés Arge González, «De l'affectivité sauvage aux passions artificielles: Maine de Biran et la critique phénoménologique de l'idéologie», in *Acta Universitatis Carolinae Interpretationes. Studia Philosophica Europeana* 2 (202), 140, 142. Il serait sans doute opportun de mener sur cette question une étude mettant en relation les philosophies de Maine Biran, de Merleau-Ponty et de Marc Richir, ce que, compte tenu des limites de notre travail ici, nous ne pouvons entreprendre de manière développée, ne serait-ce que pour le simple fait que les deux derniers sont des lecteurs du premier et que Richir s'inspire de la philosophie de notre Autour. En ce sens, à partir d'une lecture croisée, nous constatons la présence de l'un dans l'autre, qui fait de Maine de Biran la chair commune, le sol de l'expérience de pensée de Merleau-Ponty et de Richir, et en même temps un nouvel accès à Maine de Biran lui-même, dans une sorte de réversibilité charnelle de la pensée philosophique, de projection et d'introjection, d'inspiration et d'expiration, de respiration dans le même Être, l'interrogation philosophique sur l'affectivité et le corps.

§ 5. L'inconscient affectif corporel

C'est précisément au niveau d'un sentir originaire, qui naît du contact avec le monde, qui nous percute, qui nous affecte, qui émane de soi une irradiation atmosphérique qui nous enveloppe involontairement, qui nous dépossède, nous déplace ou nous détache de nous-mêmes, et que l'étonnement radicalise en nous, que l'on peut dire que le corps sensible est la chair qui maintient la circularité réversible entre les éléments et les dimensions de l'être. Dans leur gradation et leur différenciation, ce sentir originaire est un corps affectif (secoué, *émue*) qui articule le subjectif et l'objectif, le dedans et le dehors, la passivité et l'activité, le visible et l'invisible, la présence et l'absence. Il s'agit donc de retrouver ce niveau ou cette couche affective de l'être brut, le fond affectif d'où tout jaillit, pour repenser autrement l'affectivité proprement humaine qui s'établit sur ce premier niveau et dont la sédimentation culturelle ou symbolique la relègue dans un silence muet.

Si «l'inconscient est le sentir lui-même»⁷⁸, «un inconsciente primordial», d'état, positionnel ou dimensionnel, qui est dépossession et non possession intellectuelle des choses, ouverture à ce qui n'a pas besoin d'être pensé pour reconnaître ou sentir sa présence (ce qui est déjà une autre façon de «savoir», de connaissance et de naissance sensible en même temps), et si «le *sentir est la forme universelle de l'être brut*»⁷⁹, pour Merleau-Ponty, on peut dire qu'il existe donc un inconscient affectif primordial, sauvage et anonyme, antérieur au langage verbal et à toute réflexion objective, sur lesquels ils se fondent, et qui opère en permanence sur notre perception, notre imagination, notre mémoire, notre pensée, notre expression ou notre langage. Si notre corps sensible est tout cela, où tout arrive ou se passe, alors il est le lieu de notre oui initial, de l'indivision du sentir, de l'étonnement qui s'étonne de l'étonnement

⁷⁸ Merleau-Ponty affirme: «*L'inconscient est le sentir lui-même*, puisque le sentir n'est pas la 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 [...]*. La double formule de l'inconscient ("je ne savais pas" et "je l'ai toujours su") correspond aux deux aspects de la chair, à ses *pouvoirs poétiques et oniriques*», Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France (1952-1960)* (Paris: Gallimard, 1968), 179 («Nature et Logos: le corps humain», 171-180) (nous soulignons). Ce chiasme entre ce qui n'est pas su et ce qui a toujours été su, entre la dépossession et l'accès originel interdit «à la fois la nudité de la pure dépossession dans le néant et la complétude d'un retour à l'origine. C'est pourquoi l'être d'indivision qu'est la "chair" dessine effectivement le concept de ce qui pourrait venir *après l'être substantiel* – c'est-à-dire le concept de ce que la pensée de l'Être et de l'Un n'a pu penser», Pierre Rodrigo, «À la frontière du désir: La dimension de la libido chez Merleau-Ponty», in *Les Cahiers de Chiasmi International* 1 (2003): *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*, 96.

⁷⁹ Merleau-Ponty, *Signes*, 280 («Le philosophe et son ombre»).

du monde, qui nous institue comme des corps ou êtres d'étonnement (*corps étonnés*), fascinés et surpris jusqu'au dernier moment de la vie, que ce soit dans l'amour ou dans le tragique, dans la douleur ou dans le plaisir.⁸⁰ Ainsi, nous n'avons pas seulement un inconscient affectif, mais un « inconscient somatique » qui est imminemment affectif, la « mémoire ontologique »⁸¹ ou mémoire affective du corps qui se produit entre la présence et l'absence, le silence et la perception, la vie et la mort. Un inconscient qui, d'une certaine manière, reste toujours inaccessible et insurmontable, mais qui sous-tend toute la constitution de la conscience et la perception même du monde.⁸² En

⁸⁰ «L'état d'indivision avec autrui, la dépossession du moi par autrui, ne sont donc pas supprimés par le passage de l'enfant à l'âge de trois ans. Ils subsistent dans d'autres zones de la vie chez l'adulte», Merleau-Ponty, *Parcours [1935-1951]* (Lagrasse: Verdier, 1997), 229 («Les relations avec autrui chez l'enfant», 147-229). Or, ce sont précisément ces sédimentations affectives élémentaires ou «structures d'affectivité» de l'être brut qui demeurent et subsistent comme résidus à l'horizon d'une ontologie possible à penser et qui constituent les bases empiriques permanentes reprises philosophiquement par Merleau-Ponty. C'est précisément dans ce cadre de la psychologie de l'enfance, à propos de l'amour, que Merleau-Ponty applique le terme «empiètement» (superposition d'imbrication, comme dans la disposition des tuiles d'une maison, impliquant une relation d'ambiguïté entre totalité et partialité, couvert-découvert, enveloppé-enveloppant) aux perspectives du rapport entre moi et autrui, explicitant ainsi la signification intersubjective corporelle d'être en relation avec une personne qu'on aime. En effet, notre philosophe se demande: «Peut-on concevoir un amour qui ne soit pas empiètement sur la volonté d'autrui ? [...] Accepter d'aimer ou d'être aimé, c'est accepter d'exercer d'ailleurs aussi une influence, de décider pour autrui dans une certaine mesure. Aimer, est inévitablement entrer dans une situation indivise avec autrui. À partir du moment où l'on est lié avec quelqu'un, on souffre de sa souffrance. S'il s'agit d'une douleur physique, que l'on ne peut partager que d'une façon métaphorique on éprouve fortement son insuffisance. On n'est pas tel qu'on serait sans cet amour, l'empiètement des perspectives demeure», Merleau-Ponty, *Parcours (1935-1951)*, 227-228 («Les relations avec autrui chez l'enfant», 147-229).

⁸¹ Cf. Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France*, 105 («La philosophie aujourd'hui. [B] Heidegger: La philosophie comme problème. Cours 1958-1959», 33-157). Pour la «mémoire du corps» selon Proust, comme la seule mémoire authentique, celle qui livre le passé lui-même, et qui consiste en cette «éternité existentielle» qu'est l'inconscient lui-même, la cohésion d'une vie, cf. Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité*, 222, 273 («Le problème de la passivité: Le sommeil, l'inconscient, la mémoire», 157-297); cf. aussi Emmanuel de Saint Aubert, *Être et Chair II. L'épreuve perceptive de l'être: Avancées ultimes de la phénoménologie de Merleau-Ponty* (Paris: Vrin, 2021), 228-230 («L'inconscient excessif»).

⁸² «Le corps affectif du biranisme signale la région d'une espèce d'inconscient somatique, aussi archaïque que *vivant*, aussi *aveugle* que promoteur de la variabilité confuse de notre façon de sentir l'existence, aussi sauvage que prometteur du *ton* et des couleurs *atmosphériques* qui baignent l'accès au monde et aux autres, si inconnu dans ses racines que constitutif de nos alternances *tempéramentales*», Luís António Umbelino,

tout cas, d'un point de vue ontologique, nous pensons que c'est la dimension érotique ou libidinale du sentir de l'être sensible qui rend possible sa propre perception en général, et d'un autre en particulier, dans la mesure où «les structures de l'affectivité sont constituantes au même titre que les autres»⁸³, précisément en tant qu'intentionnalités non-objectivantes. C'est cette structure non objectivante du corps affectif, dans son expression fondamentale d'étonnement philosophico-existential, comme zone souterraine d'un *irréfléchi du réfléchi*, que nous tenterons de travailler et de découvrir chez Merleau-Ponty.

Si, d'une part, Merleau-Ponty affirme d'abord le primat de la perception et ses conséquences philosophiques, corroborant en quelque sorte la thèse interprétative de Renaud Barbaras, qui cherche lui-même à penser radicalement l'affectivité *en deçà* de la perception, comme l'archi-affect de la vie dans le désir qui ouvre l'être à la profondeur du monde, la liaison de l'affect ou l'absorption de l'affectivité dans l'intentionnalité perceptive, d'autre part, c'est l'auteur de la *Phénoménologie* lui-même qui remarque le suivant: «Une première *perception sans aucun fond est inconcevable*. Toute perception suppose un certain passé du sujet qui perçoit et la fonction abstraite de perception, comme rencontre des objets, implique un *acte plus secret* par lequel nous élaborons notre milieu».⁸⁴ De notre point de vue, c'est précisément ce «fond» et cet «acte le plus secret» de la foi perceptive ou originaire qui est le point de vue ou d'interrogation dans le cadre d'une «réhabilitation ontologique du sensible».

«Affectivité, mélancolie, aliénation: Marc Richir lecteur de Maine de Biran», in *Annales de Phénoménologie* (2014), 147; cf. Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson. Notes, cours à l'École Normale Supérieure (1947-1948)* (Paris: Vrin, 2002), 75: «Si l'on essaie de suivre chez Biran, commente Merleau-Ponty, l'exercice de ce nouveau *cogito*, que trouve-t-on ? D'abord une conception nouvelle du "corps pour moi" et, en particulier, une notion originale des sens. Ma vie subjective, dans son état préalable d'irréflexion, comportent des sens qui définissent ce que Biran appelle "l'animalité" [...]; bref, tout un "pré-monde" qu'on ferait disparaître en le pensant, et dont on ne peut pas demander s'il est de l'ordre de l'objet ou du sujet. Cette zone neutre est la "réalité phénoménale"». Merleau-Ponty parlera plus tard dans *Le visible et l'invisible* d'une «foi animale» pour parler de cette vie irréfléchie (affect primordiale ou *fait affectif primitif* d'un espace et d'un temps primitifs, d'une «apperception pré-personnelle» que le concept d'atmosphère affective exprime en quelque sorte, comme présence sentie d'une «quasi-chose» ou d'une «ultra-chose») comme réhabilitation ontologique du sensible, de la foi perceptive originaire, d'un *cogito sensible* sur lequel se fonde toute pensée réflexive.

⁸³ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 288 («Les actes "représentatifs" et les autres – Conscience et existence», 287-288).

⁸⁴ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 333 (nous soulignons).

Si effectivement percevoir, c'est *faire confiance* à la structure stable du monde, « croire à un monde »⁸⁵, au déjà donné ou déjà là (*l'il y a*), et si cette croyance originaire est déjà une *dimension* affective essentielle et une *différenciation* de l'être charnel, alors c'est cette ouverture affective au monde qui rend possible la vérité perceptive, la prégnance d'un sens passé dans le présent, la fissure même d'une pensée lacunaire qui ouvre le présent sur l'avenir en entraînant son propre passé, comme les filets de pêche entraînent les objets qu'ils ramassent du fond de la mer jusqu'à la surface. Si Renaud Barbaras a bien vu l'impasse d'une *phénoménologie de l'affectivité* dans la philosophie de notre philosophe, subsumée dans le primat de la perception englobante, nous pensons néanmoins qu'une autre lecture est possible, plus radicale encore que sa proposition de l'archi-affect, de ce qui est au-delà de la perception, qui consiste précisément à penser l'affectivité anonyme⁸⁶ ou sauvage comme le cœur de la pensée de Merleau-Ponty. Il ne s'agit pas de tomber dans une philosophie irrationnelle ou naturaliste, car l'affectivité, ainsi pensée, s'inscrit dans notre corporalité comme ouverture originaire au monde et comme mouvement embrasé de la foi perceptive ou du monde de la *doxa*, dans la mesure où il contient en lui-même les institutions symboliques, culturelles et sociales du sens humain, sédimentées dans le temps.⁸⁷

⁸⁵ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 350.

⁸⁶ Pour une phénoménologie de l'anonymat de l'affect ou affectivité anonyme à partir de Henri Maldiney, Emmanuel Lévinas et Jean-Louis Chrétien, cf. Jérôme de Grammont, *Au commencement. Parole, Regard, Affect* (Paris: Cerf, 2013), 299 (chapitre V: «L'anonymat de l'affect», 295-230): «Une autre manière de traduire, autant qu'il est possible cet événement intraduisible, consiste à prendre acte d'un possible anonymat de l'affect: affect de quelque chose, nécessairement, comme tout vécu de conscience, mais tenu de laisser en suspens ce quelque chose dont elle est conscience, tourné... vers quoi de juste ? Rien qui, initialement, puisse être dit ou décrit - et pourtant cela a bien lieu comme l'atteste suffisamment le poids de l'expérience affective». En effet, le paradoxe insoluble de l'affect anonyme qui se dérobe à la conscience constitutive d'une subjectivité transcendantale consiste dans le dynamisme de son retrait et en même temps dans sa présence insistante qui expose et projette le soi à soi-même, aux autres et au monde. La dimension affective de la charnalité anonyme (chair affective de l'étonnement), toujours latente et latérale, côtoyant l'être et les choses, recèle en elle la possibilité d'une nouvelle compréhension de la subjectivité ou du Soi comme structure non objective et asubjective de l'être même du sujet. Ce n'est pas le sujet qui projette ou constitue d'abord l'affect, qui lui donne signification, l'intellectualise ou le symbolise, mais c'est l'affect anonyme, dans le cas l'étonnement, en tant qu'affect fondamentale, qui nous fait aller ou *é-mouvoir vers* et *avec* quelque chose (événement, objet, tableaux, visage, geste...), qui dispose et place l'être dans une certaine situation affective de pensée, de décision ou d'action. Tout se passe comme si un pressentir précédait le sentir lui-même, comme si un effroi ou un hanter corporel précédait l'émotion même de cet effroi indéterminé qui si singularise dans le sujet et le dévoile dans l'acte même de le recevoir.

⁸⁷ Marc Richir parle de deux registres architecturaux de la vie affective, à la fois

L'affectivité ou la dimension affective de l'être, notre *être-au-monde affectif*, est ainsi compris comme un élément constitutif de toute pensée et de notre rapport originaire au monde et aux autres. Elle nous donne l'Être dans les êtres ou dans l'étant (le souvenir affectif, par exemple, de quelqu'un qui a

intime et publique, irréprésentable et mimétique à travers une expressivité non spéculaire, c'est-à-dire entre une affectivité primordiale ou sauvage et une affectivité symbolique ou instituée. La profondeur ou l'archaïsme de l'enracinement de l'affectivité dans l'Être vertical est tel que ses différents modes de manifestation (émotions, sensations, affections, affects, sentiments, passions, désirs...), par des gestes ou des paroles, par des mouvements du corps ou des créations de l'esprit, passent inaperçus en nous au point d'être considérés comme allant de soi, comme s'ils ne devaient rien au passé de notre espèce, et n'étaient que des créations actuelles de l'individu. En effet, affirme Richir: «De la sorte, l'affectivité, même en ce que elle a plus archaïque, est bien aussi, mais sans s'y réduire, susceptible d'institution symbolique, et elle est, en réalité, symboliquement instituée dans toute société: c'est cela même qui rend si difficile, du point de vue phénoménologique, la distinction, à même le concret de l'expérience, entre l'affectivité "primordiale" ou "sauvage" et de l'affectivité toujours déjà codée symboliquement, par surcroît a une tel degré de profondeur et d'archaïsme que le plus souvent, nous ne le soupçonnons même pas.», Marc Richir, «Stimmung, Verstimmung et Leiblichkeit dans la schizophrénie», in Marc Richir, *Conferências de Filosofia II* (Porto: Campo das Letras, 2000), 67, 57-59. Pour un commentaire approfondi de ce texte important de Richir, voir Luís António Umbelino, «Affectivité, mélancolie, aliénation». Force est de constater que notre hypothèse de travail rejoint la lecture que Richir fait de la philosophie de Merleau-Ponty, sur ce point de l'affectivité anonyme, archaïque, immémoriale, primordiale ou sauvage, parce qu'elle s'inscrit dans son ontologie du sensible, de l'être vertical, de l'être brut ou sauvage. Ainsi, plutôt que d'aller au-delà de la perception, dans un repli quasi gnostique sur un archi-affect originaire, il s'agit de chercher en profondeur, dans une sorte de *cosmologie affective du visible*, l'être affectif du phénomène, afin de trouver une archéologie du désir dans la sensibilité même de notre corporéité charnelle. Bref, si, d'une part, il y a des affects originaires qui nous viennent de nulle part et sont présents partout, comme des quasi-choses ou quasi-objets, comme des atmosphères, des résonances ou des ambiances émotionnelles, qui exproprient et décentrent le sujet ou la conscience, qui n'est pas leur origine, d'autre part, il y a des affects qui sont symboliquement institués, suggérés et présents dans notre environnement culturel ou monde de vie, et qui nous viennent dans l'expression, le langage, l'histoire, les rites, les œuvres d'art, la littérature... L'affectivité est donc l'impulsion, la force, le fond qui nous conduit au plus profond de notre être et qui, en même temps, nous projette obliquement ou latéralement dans le monde où se forment les institutions symboliques à signification proprement humaine. C'est un mouvement dynamique qui englobe toutes les dimensions de l'être dans un processus inéluctable d'incarnation et d'incorporation, d'intimité et d'*ek-stase*, d'immanence et de transcendance, ou comme le dit souvent Merleau-Ponty, une entrée en soi qui est toujours un hors de soi. Pour l'articulation entre l'inconscient historique, psychanalytique et ontophénoménologique, cf. Hervé Mazurel, *L'inconscient ou l'oubli de l'histoire. Profondeurs, métamorphoses et révolutions de la vie affective* (Paris: La Découverte, 2021).

fréquenté un lycée pendant une certaine période de sa vie), l'être du bâtiment ou du lieu, son aura ou son ambiance, d'une manière plus immédiate et plus vraie qu'une description ou une explication logique. Il l'est dans la mesure où il s'impose comme une affectivité vivante et immémoriale qui nous donne en permanence le sens de l'existence. Ainsi s'ouvre une nouvelle perspective conceptuelle du sentir qui ne se réduit plus au ressenti de sensations empiriques, à une sensibilité d'objet extérieur, car c'est la dimension affective de l'être, l'irréflexion de la réflexion, qui nous donne la dimension proprement sensible ou affective du sentir lui-même. Et ce, pour la simple raison que la dimension affective, selon Merleau-Ponty est constitutive au même titre que les autres structures de la conscience, par rapport au corps, à la chair, au langage et à la raison. Lorsque je perçois le monde perçu à travers l'espace enveloppant de la chose perçue, «je perçois devant moi une route ou une maison, et je les perçois *affectées d'une certaine dimension*: la route est un chemin ou une route nationale, la maison est une cabane ou une ferme».⁸⁸ C'est-à-dire, que je les vois ou les touche (les sens) *selon* ou *à travers* tel ou tel autre affect, comme s'il émanait aussi une atmosphère ou une signification affective propre qui s'imprègne dans ma vision tonalisé de la chose, de l'objet ou du corps perçu. C'est comme si quelque chose rayonnait à distance et nous rapprochait, que nous sentions, ressentions et percevions corporellement comme une présence affective significative, même si nous ne pouvons pas tout à fait discerner son essence, ce qu'elle est, mais qui se montre ou donne à voir à nous.

Mais d'où vient cette atmosphère ou cette sensation d'avoir *déjà* vu, senti, respiré, odoré ou regardé dans le présent, comme un retour dans un lieu familier ? Comment les choses s'animent-elles dans notre corps ? N'est-ce pas précisément le fait ou le fond primitif de l'affect corporelle inconsciente⁸⁹, la

⁸⁸ Merleau-Ponty, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques* (Lagrasse: Verdier, 2014), 37.

⁸⁹ Le philosophe portugais José Gil, fortement influencé par la phénoménologie française vise, dans la première phase de sa production philosophique, à réfléchir sur «l'inconscient du corps» comme champ possible d'une «méta-phénoménologie», cf. José Gil, *Metamorfoses do corpo* (Lisboa: Relógio d'Água, 1997), 9 (vers. fr.: *Métamorphoses du corps*, Paris: Éditions de la Différence, 1985). Pour une compréhension plus approfondie du concept de «méta-phénoménologie», à partir de sa recension critique de «l'esthétique phénoménologique» merleau-pontyenne, cf. José Gil, *A imagem-nua e as pequenas percepções. Estética e metafenomenologia* (Lisboa: Relógio d'Água, 2005), 23-85 («La vision du visible»; «Constellations de l'absence»; «Regard et vision»). S'il est vrai que José Gil souligne les limites de la conception de l'invisible de Merleau-Ponty, qui resterait encore, selon lui, excessivement tributaire du modèle perceptif du visible, il est également vrai que le philosophe portugais ne tient pas suffisamment compte des réflexions de notre Auteur sur la psychanalyse, en particulier sa conception singulière de l'inconscient freudien en

mémoire affective du corps, qui nous donne la présence d'une absence, et la possibilité de son appréhension, voire de sa réinvention ? Il ne s'agit certes pas pour Merleau-Ponty de concevoir un Esprit universel hégélien derrière chaque geste, chaque parole ou chaque pensée, un Absolu total et systématique, mais plutôt une institution symbolique affective qui se fait *en nous et entre nous*, comme le corps réel est plié par le corps habituel sur lequel repose toute notre activité, comme un arc intentionnel affectif ou schéma corporel qui structure et soutient toutes nos réalisations, du plus élémentaire au plus complexe de nos actes. C'est justement cet enchevêtrement de la chair dans le corps sensible que la dernière ontologie de notre philosophe se propose précisément de réfléchir.

L'adhésion affective au monde et à l'Être précède tout acte perceptif car, au départ, nous avons un champ perceptif sur un fond ou fragment de monde et non une appréhension synthétique totalisante de données multiples. Ni l'objet ni le sujet ne sont thématés ici. Il ne s'agit pas d'une mosaïque de qualités dispersées, ni d'une attitude critique analytique qui sépare les faits et les essences par un acte de réflexion synthétique ou analytique, mais d'un champ issu d'une configuration totale qui façonne la cohésion de notre être. Disons que cette cohésion dans l'adhésion à l'Être n'est ni uniforme ni homogène; elle se produit à travers des *gradations* et des *différenciations*, de manière à constituer l'Être comme un «être vertical, dimensionnel».⁹⁰ La chair n'est pas un monisme ou un principe explicatif auquel tout se réduirait, mais elle est le point charnière à partir duquel s'ouvrent de nouvelles dimensions et différenciations à l'intérieur de l'Être lui-même. Comme le note Roberto Esposito, à propos de la notion de chair chez Merleau-Ponty: « Parce qu'aucune philosophie n'a su remonter à cette couche indifférenciée, et précisément pour cette raison exposée à la différence, dans laquelle la notion même de corps, tout au contraire d'être fermée sur elle-même, s'extravertit dans une hétérogénéité irréductible ».⁹¹ Il y a différence parce que ce qui existe à l'origine est une couche indifférenciée qui s'ouvre à l'intérieur du monde lui-même à ce qui n'est pas indifférencié. Cette ouverture n'est possible que si l'on conçoit le corps, la chose et le monde comme un être à deux feuillets, toujours constituées par son autre côté. C'est cette couche impersonnelle ou inobjective (asubjective et indéterminée) de la perception et du *cogito* carté-

rapport avec le sentir originaire des faisceaux ou «lignes de force» qui investissent l'être (ontologie du sensible en tant que «forme universelle de l'être brut»), les formes, les couleurs, les sons, les perceptions et les pensées, comme nous essaierons de le montrer plus loin. Quoi qu'il en soit, s'il existe bien une «méta-phénoménologie», on pourrait dire qu'elle est déjà à l'œuvre ou en genèse dans la philosophie du sensible de Merleau-Ponty.

⁹⁰ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 276.

⁹¹ Roberto Esposito, *Bios. Biopolítica e filosofia*, 227.

sien d'où vient le sujet lui-même (le personnel, le subjectif)⁹² que la philosophie merleau-pontyenne recherche comme «réhabilitation ontologique du sensible» et comme habilitation de la chair et du corps affectif *en tant que* désir d'être ou de devenir l'expression d'un *logos* encore muet. L'émergence de la pensée, sa provenance sensible, est innervée par une couche préconsciente et pré-individuelle en résonance continue avec la réalité du monde, comme s'il s'agissait des échos d'un entrelacement originaire entre le corps et le monde, dans lequel s'inscrit l'attitude transcendantale⁹³, non pas pour dépass-

⁹² Cf. Enrica Lisciani Petrini, «Fuori dalla persona. L'impersonnel chez Bergson, Merleau-Ponty, Deleuze », *Daimon. Revista Internacional de Filosofia* 55 (2012), 73-88. L'auteur critique les figures phénoménologiques de la subjectivité qui, selon elle, se seraient passées de la corporéité pour atteindre l'esprit transcendantal (la personne spirituelle), comme ce serait le cas avec le personalisme de Maritain et Mounier, Husserl et Edith Stein, et le fait à partir de Bergson, Merleau-Ponty et Deleuze qui, paradoxalement, à travers l'impersonnalité, en viennent à penser la personne à un niveau plus profond que les défenseurs du soi-disant personalisme. D'un point de vue artistique, des ouvrages telles que *La métamorphose* (1916) de Franz Kafka, les *Trois études pour une crucifixion* (1944 et 1962) de Francis Bacon et la *Sequenza III* (1966) de Luciano Berio, composée uniquement de voix, seraient des expressions de cette *im-personnalité*, cherchant à découvrir en profondeur et à révéler dans leur propre dramaturgie une autre subjectivité ou une autre manière d'être sujet. Si André Malraux semble réduire la modernité artistique à la célébration de l'individu ou de son génie, Merleau-Ponty, en défense l'art moderne, y voit la possibilité de découvrir une autre manière de penser la subjectivité et une autre ontologie. Cité par Merleau-Ponty, dans ses *Notes de cours au Collège de France*, Malraux, dans son «Musée imaginaire», extrait des *Voix du silence* (Gallimard, Paris, 1951), parle de ce «saignement des choses», qui déstabilise le spectateur, par une opération de «déformation cohérente» (Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France*, 218) ou d'expression créatrice (le *style* comme expression primordiale d'une perception profonde, inachevée et inchoative, avant même qu'elle ne devienne art, peinture ou texte, comme parole de l'être sensible ou cri inarticulé, ligne de «contact avec l'Être polymorphe» (Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France*, 171), que le hasard ou la sinuosité des lignes, des couleurs, des textures et des formes expriment et dont ils imposent leur évidence involontaire. Cf. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens* (Paris: Gallimard, 1996. («Le doute de Cézanne», 13-33); Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France* («L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui: I. La pensée fondamentale en art. Cours de 1960-1961», 167-220).

⁹³ «Husserl dit encore quelquefois: le *Lebenswelt* n'est pas toute la phénoménologie – Il est accessible dans l'attitude naturelle; l'historien connaît le *Lebenswelt*. Il reste à passer à la philosophie transcendantale», Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France*, 379 («Annexes au Cours de 1958-1959», 379-389). Ou encore: «Il y a une phénoménologie du premier degré (corps et corporéité, *Einfühlung*), puis du second degré: réduction à l'immanence de l'esprit», Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France*, 70 («La philosophie aujourd'hui: II. La philosophie en face de cette non-philosophie. Cours 1958-1959», 33-157). Selon la lecture que Merleau-Ponty fait de Husserl, bien que le *Lebenswelt* husserlien soit constitué comme un moment de passage de l'esprit, et que le père de la phénoménologie ait

ser dans un second temps cette couche de «l'être sauvage et brut» ou de de «la pensée sauvage»⁹⁴, mais pour nourrir ses propres possibilités d'exercice d'une pensée charnelle conscientielle capable de réactiver les sédimentations historiques qui la constituent.

En ce sens, nous pensons que c'est dans l'articulation entre la phénoménologie de la perception, du premier Merleau-Ponty, et l'ontologie du sensible cristallisée dans la philosophie de la chair, du dernier Merleau-Ponty, qu'une onto-phénoménologie de l'affectivité comme structure désirante primitive nous apparaît dans l'être de la «vie lacunaire»⁹⁵ ou énigmatique

entrevu l'être brut, mais sans y demeurer, l'instance universelle de la conscience constitutive naît d'une vie antérieure, avant la scission sujet-objet, affect-cognition, essence et existence. C'est la dialectique de l'attitude naturelle et transcendante qui révèle l'impensé chez Husserl, et son ombre, d'une attitude naturelle dépassée et en même temps conservée. La *Welthesis* est une *Urdoxa*, *Urglaube*. Un contact avec l'Être avant la *théorie*. La philosophie est cette *théorie* qui découvre le pré-théorique, le pré-objectif, le bref, le monde sensible, les couches les plus profondes de l'être, l'inhérence du monde, du corps et des autres. C'est dans cette zone profonde de l'être brut que naît l'entrelacement du moi empirique et du moi transcendantal, c'est-à-dire la possibilité de penser l'intersubjectivité dans le monde. Merleau-Ponty affirme encore dans ses *Notes de Cours*: «Réfléchir, c'est dévoiler un *Boden*, un *selbstverständliches*. Étonnement devant la non-philosophie», Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France*, 69 («La philosophie aujourd'hui: II. La philosophie en face de cette non-philosophie»). La philosophie, donc, comme réflexion qui s'étonne de l'être des profondeurs. Il y a réflexion philosophique parce qu'il y a étonnement devant la découverte de ce *Boden* antérieur, pré-réflexif, et dans la mesure où je m'étonne ou bien où l'être s'étonne, il y a philosophie réflexive incarnée, c'est-à-dire la *philosopher* proprement dit, au contact de l'être qui est à la fois *Verborgenheit* et *ἀλήθεια*.

⁹⁴ Cf. Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage* (Paris: Plon, 2021). Comme on le sait, l'idée d'«être brut» ou d'«être sauvage» de Merleau-Ponty s'inspire du «principe barbare» de la philosophie schellingienne, que notre philosophe travaille notamment dans ses cours sur *La nature*. Cf. Schelling, *Les âges du monde* (Paris: Vrin, 2012), 226-228. Ce n'est pas un hasard si Claude Lévi-Strauss dédie son livre *La Pensée* «à la mémoire de Maurice Merleau-Ponty», ce qui rend également plausible la source ethnographique ou anthropologique de ces expressions. Ce qu'il est intéressant de révéler chez les trois penseurs, c'est cette force primitive qui résiste à toute explication, «la force archaïque et sacrée de l'être» (Schelling, *Les âges du monde*, 228) qui constitue le temps et l'espace primitifs, l'être affectif du corps (chair) topologique-symbolique.

⁹⁵ Cf. Renaud Barbaras, *La vie lacunaire* (Paris: Vrin, 2011). Barbaras reprend sans doute le concept merleau-pontyen de lacune ou d'être lacunaire, c'est-à-dire d'un être habité par une négativité ontologique qui lui est propre. «La vie se caractérise bien par une lacune fondamentale [...], en nous [et] en elle-même», Renaud Barbaras, *La vie lacunaire*, 7-8. C'est dans cette béance, cette fente, cette distance ou ce *hiatus* que se manifeste aussi la possibilité de l'Eros et le désir de l'homme lacunaire, comme si la distance ou l'exil du monde était la condition non seulement de la manifestation de l'être des phénomènes, mais aussi de leur accueil en nous.

qu'est la chair du corps. Ainsi, pour l'auteur du *Visible et l'invisible*: «Toute l'architecture des notions de la psychologie (perception, idée, – affection, plaisir, désir, amour, Eros) tout cela tout ce bric-à-brac s'éclaire soudain [...] mais comme des *différenciations* d'une seule et massive *adhésion* à l'Être qui est la chair (éventuellement comme des «dentelles») [...], il y a dimensionnalité de tout fait et facticité de toute dimension – Cela en vertu de la “différence ontologique” –». ⁹⁶ De telle sorte qu'il n'y aurait plus lieu de distinguer entre perception, affectivité, représentation, cognition et imagination, puisque toutes ces dimensions (dentelles ou plis) de l'Être sont présentes dans la chair en tant que différenciations d'un seul Être global. Cette dimensionnalité charnelle de l'Être (être dimensionnel) remplacerait en quelque sorte la vision traditionnelle qui comprend la réalité selon des hiérarchies, des couches ou des plans centrés sur la distinction entre l'individu et l'essence, c'est-à-dire toujours fondée sur la séparation entre l'Être et les êtres ou entités («différence ontologique» heideggérienne), que la recherche absolue ou la question radicale de l'*être en tant qu'être* établit, à laquelle notre penseur oppose une approche plus oblique ou plus indirecte.

§ 6. Le «fond affectif» de la vie anonyme du corps

Ainsi, notre hypothèse de travail, en soulignant ce qui a déjà été dit sur ou par rapport à la philosophie de Merleau-Ponty, dans ses différents angles et domaines, en philosophie et au-delà d'elle, tentera de mettre en évidence, d'une certaine manière, ce qui n'a pas encore été pensé ou ce qui est impensé chez Merleau-Ponty, à savoir cette dimension affective et cette différenciation au sein de l'Être qui nous ouvre originellement au monde et à la relation intercorporelle primordiale, à partir de la dimension esthésiologique du corps. Tout en nous acquiert une signification intersubjective corporelle, avant même que la réflexion puisse la situer comme telle, dans la mesure où l'être total s'exprime dans le corps. Le moi et l'autre, le corps et l'esprit vivent dans un monde unique auquel nous participons en tant que sujets anonymes de la perception. Paradoxalement, comme l'a noté Eposito, citée plus haut, «dans l'objet culturel, nous dit Merleau-Ponty, j'éprouve la présence prochaine d'autrui sous un voile d'anonymat». ⁹⁷ C'est donc cette dimension ambiguë ou anonyme qui nous *différencie* et *en même temps* nous *rapproche*, qui nous singularise et *en même temps* nous universalise, qui nous fait entrer

⁹⁶ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 318 («Corps et chair – Éros – Philosophie du freudisme», 317-318).

⁹⁷ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 405.

en relation avec l'altérité et *en même temps* nous en soustrait, qui clarifie la raison et *en même temps* l'obscurcit.

Bien qu'en toute prudence et en sachant le caractère *provisoire* de notre hypothèse, notre recherche consiste à affirmer que la chair merleau-pontyenne est essentiellement affective (affect originaire). Elle se manifeste comme un «fond affectif» ou un élément dimensionnel articulante sur lequel toutes les choses ou objets se détachent, se manifestent ou se donnent à voir sous forme d'esquisses, c'est-à-dire qu'ils sont animés ou vibrent « par l'amour et le désir » pour nous, en tant que dimensions de l'être sensible total, et non plus en tant que purs objets extrinsèques, mais précisément en tant que chair, comme *trace* expressive ou indice affectif d'une existence parlante.⁹⁸ En partant d'une ontologie de l'affectivité incarnée ou de l'affect charnelle originelle, cristallisée dans l'étonnement comme début d'une «philosophie interrogative» et dans la «pensée fondamentale» de l'art, de la littérature et de l'attitude religieuse comme configurations du sensible, d'une tonalité affective non esthétique, pré-objective et préconsciente, qui fait du *corps étonné* un *corps affectif*⁹⁹, qui imprègne et tisse notre appartenance au monde, nous arrivons à la découverte de la dimension anonyme de l'affectivité (*affect*) comme dimension fondamentale et constitutive de l'Être lui-même. Cet anonymat (Sentir généralisé ou universelle, l'inconscient, l'être brut ou sauvage, la «foi animale»¹⁰⁰) est en quelque sorte une tentative de penser la subjectivité en

⁹⁸ Cf. Romain Couderc, «Au travers de la phénoménologie: l'expression et les traces du sens chez Merleau-Ponty», in *Philosophie* 57 (2023/2), 42-66.

⁹⁹ La thèse de Lapierre corrobore en quelque sorte notre hypothèse définissant l'étonnement comme la tonalité affective fondamentale chez Merleau-Ponty, contrairement à Sartre qui fait de l'ennui, de l'angoisse ou de la solitude les dispositions affectives essentielles du sujet. «Ainsi, les pages introductives du *Visible et l'Invisible* laissent filtrer une affectivité où domine l'étonnement émerveillé depuis l'Être», Christopher Lapierre, *La conscience captive*, 248-249.

¹⁰⁰ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 17: «Notion de foi à préciser. Ce n'est pas la foi dans le sens de décision mais dans le sens de ce qui est avant toute position, foi animale». Il ne s'agit pas certainement d'une foi dogmatique ou apodictique, mais d'une foi au sens de confiance originaire, de croyance et d'abandon, et donc de don de soi à quelque chose ou à quelqu'un, au monde en l'occurrence. On pourrait dire qu'au commencement de tout est la confiance (*fides*), la relation fiduciaire, le *logos* sensible fondamental (*λέγειν*) qui relie et met tout en relation, qui nous fait communiquer ou parler et entrer en dialogue, le «lien» entre les êtres animés et non animés, vivants et non vivants, humanité et animalité, passé, présent et futur, dans un κοινός κόσμος. «Or, cette certitude injustifiable d'un monde sensible qui nous soit commun, elle est en nous l'assise de la vérité », Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 27 [«Réflexion et interrogation: La foi perceptive et son obscurité», 17-30]. Confiance de moi en l'autre, de l'autre en moi, de l'un à l'autre, dans ce lien invisible qui tient le monde dans un tissu conjonctif. La confiance n'est pas seulement la force élémentaire qui nous lie les uns aux autres, mais le cœur de notre relation au monde

en général. La confiance, ou plutôt «la fiance est une forme de confiance sans conscience, antérieure à tout rapport cognitif ou intentionnel aux contextes d'action; elle exprime le caractère fondamentalement fiduciaire de notre rapport originel au monde, qui n'est pas [...] un rapport d'abord cognitif ou de représentation», Mark Hunyadi, *Au début est la confiance* (Lormont: Le Bord de l'eau, 2020), 41 (nous soulignons). C'est cette confiance diffuse comme confiance primitive qui nous lie les uns aux autres et assure une certaine permanence et stabilité des choses et des relations entre les humains et entre les humains et l'ensemble des existants. La confiance (*confidere*) ou le confier (*confidere*) impliquent paradoxalement une croire ou une croyance, une certaine évidence manifeste ou une foi (*fides*) pleine et ferme en ce qui ne se voit pas ou n'est pas de l'ordre de la démonstration. Cette confiance perceptivo-affective se présente comme au «premier jour» du monde ou comme la relation affective mère-enfant spontanée et immédiate, en ce sens qu'elle est ressentie comme une vérité originelle qui fait sens pour le sujet, sans avoir besoin d'être expliquée pour être comprise ou saisie. Il se présente toujours comme déjà existant devant nous et pourtant nouveau à notre regard. C'est donc la foi au sens de l'ambiguïté ou de la perception ambiguë, précisément «la foi perceptive et son obscurité» (Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 17) qui résiste et demeure dans tous les actes de l'expérience et de la connaissance humaines. Cette dimension de l'opacité de la foi perceptive n'est pas accidentelle ou circonstancielle, comme s'il s'agissait d'une propédeutique à toute une expression claire et distincte que la pensée logique *a posteriori* résoudrait. Elle est constitutive de notre être, dans la manière dont nous percevons, appréhendons et pensons la réalité. Nous pensons que c'est cette infrastructure du monde naturel présente dans le monde culturel, dans la réflexion transcendantale ou dans le *Moi* solipsiste, que Merleau-Ponty cherche à refléter dans l'ensemble de son projet philosophique. Il s'agit en particulier de donner expression ou corps au sens muet de cette expérience originelle de l'être, à travers laquelle se révèlent aussi ses légitimes indécisions philosophiques. En effet, si nous voyons le monde (le corps, l'autre, le tableau pictural...) dans son devenir originaire et originel, si nous voyons les choses elles-mêmes, si le monde est ce que nous voyons, il est aussi plus que ce que nous voyons, car dans sa proximité absolue, il y a également une distance et une différenciation irrémédiables entre moi et le monde, entre moi et les autres, entre les autres et le monde. Pour cela, il faut en quelque sorte exhumer le monde perçu de toutes les couches du savoir et de la vie sociale pour retrouver une *expérience naïve* qui nous réapprend à voir le monde qui nous entoure selon une foi ou une confiance perceptive originaire (l'*affectus* qui crée ou noue des liens). Selon nous, c'est précisément cette foi ou cette croyance en tant qu'affect ou affectivité originaires qui nous déplace anonymement dans notre corps sensible et nous conduit au monde de l'expression qui précède la perception elle-même et qui est au cœur d'une onto-phénoménologie de l'affectivité chez Merleau-Ponty. Même si notre philosophe ne le formule pas ainsi, étant donné sa tendance à comprendre l'affectif en rapport avec le cognitif ou la représentation, car, selon lui, cela poserait des problèmes pour le mouvement radical de découverte de l'irréfléchi ou du pré-réfléchi, c'est en tout cas notre hypothèse de travail dans l'interprétation de sa pensée. En effet, Merleau-Ponty écrit: «Comme la chose, comme autrui, le vrai luit à travers une expérience émotionnelle et presque charnelle, où les «idées», – celles d'autrui et les nôtres –, sont plutôt des traits de sa physionomie et de la nôtre, et sont moins comprises qu'accueillies ou repoussées dans l'amour ou la haine», Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 28 («Réflexion et interrogation: La foi perceptive et son obscurité», 17-30) (nous soulignons).

dehors de l'opposition classique sujet-objet, non plus à partir d'une intentionnalité constitutive ou représentative, non plus comme un acte objectivant, mais plus précisément comme *intentionnalité affective* primordiale. Cet anonymat se manifeste, par exemple, dans l'atmosphère d'un lieu, d'un paysage, d'une vieille maison où nous avons *vécu*, dans le rythme des lignes invisibles d'un tableau de Rothko, sous forme de «halos de signification»¹⁰¹ de relations charnelles vivantes ou sous forme d'une «essence affective»¹⁰² charnelle émanant de la chose elle-même ou du monde qui nous entoure. Ce caractère de la manifestation des phénomènes affectifs de l'être et du monde sont essentiellement non-intentionnels ou non-objectivants, ils ne dépendent pas objectivement du principe de corrélation ou d'une conscience constituante face à un objet constitué, mais comme quelque chose qui se rend présent dans son absence visuelle, qui nous affecte et investit, modifie et transforme notre manière d'être, de penser et de faire, voire notre présence visible dans le tissu intercorporel de la réalité. Il existe donc un style affectif du corps lui-même, de mon corps et des autres corps, en tant qu'expression primordiale de soi, qui fait de l'affectivité ou de l'affect notre manière fondamentale d'habiter et d'être-au-monde.

La puissance inhérente au toucher du monde sensible nous projette hors de nous-mêmes, ouvrant des fissures dans l'univers privé de la conscience du sujet par lesquelles d'autres pensées font irruption et se font présentes ou invitées non sollicitées. Mais cette passivité de l'affectivité anonyme est déjà activité car elle active en nous ou anime les potentialités corporelles libidinales et les résonances perceptives, oniriques ou imaginaires qui étaient jusqu'alors dormantes ou à l'état sauvage. La vie anonyme du corps sensible ou esthésiologique devient une vie publique officielle ou exprimée. Le silence du corps parle en s'exprimant. En fait, on pourrait prudemment dire que l'affect originaire issue de l'étonnement seraient plus non-intentionnelles qu'intentionnelles, puisque, comme le temps, elles seraient des «intentionnalités non-objectivantes» (intentionnalité opérante ou latente, expressive), des «quasi-choses» (Tonino Griffero) ou des «ultra-choses» (Henri Wallon), et en ce sens, une présence anonyme, oblique ou latérale de l'être sensible dans le monde, dans le corps, dans le langage, dans la raison ou dans l'histoire. Mais comment articuler les «ultra-choses»¹⁰³ avec les «horizons

¹⁰¹ Merleau-Ponty, *Signes*, 382 («L'homme et l'adversité», 365-396).

¹⁰² Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 332.

¹⁰³ C'est un concept opératoire du psychologue Henri Wallon que Merleau-Ponty reprendra dans ses cours de *Psychologie et pédagogie de l'enfance* à la Sorbonne. Les «ultra-choses», si on les articule avec l'ensemble de la philosophie de Merleau-Ponty, nous révèlent la dimension indéterminée et adverse de l'ouverture perceptuelle elle-même, c'est-à-dire que le monde perceptif n'est pas si radicalement étranger à l'angoisse, au

pré-personnels» ? Quel est le rapport entre la «vie personnelle» (manifeste) et la «vie anonyme» (latente) ou pré-personnelle ? Comment instituer une médiation ? Ces questions apparaissent déjà clairement dans *PhP*, même si ce n'est que plus tard que Merleau-Ponty tentera de les articuler à partir de l'idée de chair (réversibilité, chiasme, chevauchement ou imbrication). Il y a un sens latent qui se répand dans le paysage ou dans les choses mêmes qui sont évidentes dans la ville de Paris, par exemple, qui sont des découpages de son être total, et que nous trouvons dans son évidence singulière sans qu'il soit nécessaire de définir cette latence ou cette perception signifiante ambiguë.

En effet, et en un sens, nous ne percevons pas les objets, mais nous ressentons l'atmosphère dans laquelle les objets se présentent. Nous les voyons à *travers* et *selon* la sensation atmosphérique qui en émane et qui est spatialisée, tout comme nous ne voyons pas les yeux de nos proches ou d'un ami intime. Nous voyons plutôt l'expression de son regard, car les yeux sont le regard qui voit.¹⁰⁴ La notion d'ultra-choses est étroitement liée au corps et à

manque ou à la séparation d'avec soi-même ou avec autrui. Les «ultra-choses» sont un véritable tourbillon de réalité dans l'être charnel. Ce sont des dimensions de la réalité qui ne deviennent pas des objets, mais qui nous mobilisent en raison de leur caractère inaccessible et absolu. Elles se rendent présentes tout en restant invisibles. Cf. Guy-Félix Duportail, *Existence et psychanalyse* (Paris: Hermann, 2016), 13-14; cf. Emmanuel de Saint Aubert, *Être et Chair II*, 119-140 («À la rencontre des ultra-choses»).

¹⁰⁴ «On ne voit bien qu'avec le cœur. L'essentiel est invisible pour les yeux [...]. Les hommes ont oublié cette vérité», Antoine de Saint-Exupéry, *O Principezinho* (Lisboa: Dom Quixote, 2015), 71-72. Cet axiome de la littérature mondiale pourrait parfaitement exprimer l'ontologie sensible ou de la vision de Merleau-Ponty, car l'acte de voir implique plus que la somme des parties ou la décomposition analytique du champ de vision ou un travail de synthèse intellectuelle. Voir, c'est toujours voir plus que ce que l'on voit au premier coup d'œil, et c'est l'*invu* (invisible) du voir (visible) ou ce qui est dans le champ de vision qui suscite le mouvement du désir, le désir de voir toujours plus, ce qui reste à voir dans ce qui a déjà été vu, qui est aussi un désir de compréhension permanente de ce qui se donne et se présente à nos yeux. Tout est dans la manière de regarder, dans le *style* de voir qui est déjà expression de soi aux autres. Saisir l'essentiel, cet invisible des yeux dioptriques qui réduit l'acte de voir (et d'autres fonctions humaines) à la localisation cérébrale et au flux des synapses énergétiques sous l'effet des impressions des objets extérieurs. D'une certaine manière, pour Merleau-Ponty, voir n'est pas penser, ou plutôt, ce n'est pas penser à voir, mais voir *tout court*, les choses elles-mêmes, même si leur fond, leur profondeur ou leur totalité nous échappent toujours. C'est voir le fonds des choses et l'être des choses dans leurs intervalles ou interstices. Nous pouvons donc affirmer qu'il y a une phénoménologie interstitielle et indicielle de l'ontologie sensible merleau-pontyenne. De même, André Malraux écrit dans son essai *Les Voix du Silence*: «N'oublions pas que nous ne regardons jamais un œil pour lui-même; chacun de nous ignore la couleur de l'iris de presque tous ses amis. *L'œil est regard*: il n'est œil que pour

l'affectivité. Ce qui unit les humains, par nature différents les uns des autres, ce n'est pas tant la détermination ou ce que l'on sait déjà. Plus profondément, on pourrait dire que ce sont les «ultra-choses», l'abîme d'indétermination (la mort, l'angoisse, Dieu...) qui hante la réalité, les choses, le monde, les relations, l'espace et le temps. On ne sait pas du tout sur quoi compter, il y a un «abîme béant»¹⁰⁵ d'ultra-choses, d'indétermination, qui est inhérent à la réalité elle-même, une imprévisibilité béante fondamentale, qui est aussi le lieu de l'étonnement, du *désir de désirer*. Il y a quelque chose d'indéterminé, d'intouchable ou d'incomplètement déterminé qui hante l'étonnement des enfants et des adultes. Cette indétermination se situe toujours dans un *entre-deux*, une sorte de *hiatus* existentiel de l'être des profondeurs. La présence d'une absence, étant ce qui manque, la lacune de l'absence, en quelque sorte infranchissable, est l'espace d'ouverture pour l'habitation interstitielle du désir.

Ainsi, Merleau-Ponty, dans une importante note de travail de février 1960, à propos de la «réforme de la conscience» et les «structures de l'affectivité, affirmait»:

Cette réforme de la «conscience» fait aussitôt que les intentionnalités non objectivantes ne sont plus dans l'alternative d'être *subordonnées* ou *dominantes*, que les structures de l'affectivité sont constituantes au même titre que les autres, pour cette raison simple qu'elles sont déjà celles de la connaissance étant celles du *langage*. Il n'y a plus à se demander pourquoi nous avons, outre les «sensations représentatives», des *affections*, puisque la sensation représentative elle aussi (prise «verticalement» à son insertion dans notre vie) est affection, étant présence au monde par le corps et au corps par le monde, étant *chair*, et le langage aussi. La Raison est elle aussi *dans* cet horizon – promiscuité avec l'Être et le monde.¹⁰⁶

l'opticien et le peintre», André Malraux, *Les Voix du Silence* (Paris: Gallimard, 1951), 277 (nous soulignons). Tout comme la voix intérieure d'un Beethoven sourd lui fait entendre une autre forme d'écoute que celle des sens externes, ou une autre vision qui s'illumine chez l'aveugle de naissance. C'est cet *autre regard*, cette *autre voix*, cette *autre écoute* qui reste gravée dans notre mémoire, parce qu'il y a un *pathos* ou un *affectus* qui nous rend sensibles au *regard* et pas seulement à l'œil, au *timbre* de la voix et non pas seulement au son, à la *caresse* et pas seulement au toucher (même si le regard est dans l'œil ; le timbre dans la sonorité ; la caresse dans le toucher).

¹⁰⁵ Charles Baudelaire, *As Flores do Mal* (Lisboa: Relógio d'Água, 2020), 215 (Poème XCVI: «Le jeu », 212-215).

¹⁰⁶ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 288 («Les actes «représentatifs» et les autres – Conscience et existence», 287-288).

À notre avis, l'hypothèse que nous avons l'intention d'élaborer est centrée sur cette note un peu pointue et énigmatique, et pour cette raison même, elle est d'une importance capitale pour une autre compréhension de la philosophie de Merleau-Ponty. La *fungierende Intentionalität* (vivante, fonctionnelle ou opérationnelle, latente...) ne sera pas l'affectivité en tant que telle, c'est-à-dire la réalisation du corps sensible (objectif/phénoménal) à partir d'une endo-affectivité originelle (l'être en tant qu'*être* éminemment affectif, dans sa nature et ses structures, ontologie affective ou être affectant-affectif) qui s'ouvre à son autre et nous conduit *par* et *dans* le corps charnel (intentionnalité corporelle-affective) à un contact intime avec «le même quelque chose»? Elle est originelle non pas parce qu'elle réside dans une sorte de réservoir ou de dépôt des origines, mais parce qu'elle est présente en permanence comme structure ontologique de notre être, et c'est pourquoi l'affectivité est originelle, non pas seulement en vertu d'une action extérieure des objets sur les sens, mais comme dimension atmosphérique de la vie qui dispose, fait et investit l'Être. En effet, affirme Merleau-Ponty:

Loin qu'elle ouvre sur la lumière aveuglante de l'Être pur, ou de l'Objet, notre vie a, au sens astronomique du mot, une atmosphère: elle est constamment enveloppée de ces brumes que l'on appelle monde sensible ou histoire, l'*on* de la vie corporelle et l'*on* de la vie humaine, le présent et le passé, comme ensemble pêle-mêle des corps et des esprits, promiscuité des visages, des paroles, des actions, avec, entre eux tous, cette cohésion qu'on ne peut pas leur refuser puisqu'ils sont tous des différences, des écarts extrêmes d'un même quelque chose.¹⁰⁷

C'est ce «fond affectif» («abîme béant») d'indétermination anonyme (le *on* de la vie corporelle et humaine) dans lequel le sujet incarné se trouve et se donne qui constitue l'Être lui-même ou sur lequel il se donne et apparaît (l'être affectif du phénomène). L'affectivité serait donc le support fondamental de l'être-au-monde, même et surtout si elle se manifeste de manière indéterminée, comme atmosphère et comme implication spatio-temporelle. Par conséquent, cela nous amène à comprendre et à proposer l'affectivité comme une structure d'investissement et d'implication du sens *dans* le non-sens. Elle se manifeste comme une capacité ou puissance de signification et d'expression, un genre d'«intentionnalité sans acte» et anonyme, mais toujours opératoire et agissant. L'étonnement *en tant que tel*, par exemple, fait du corps affectif un corps étonné, capable d'*être ému* ou de *s'émouvoir* par le vécu de la situation ou de l'événement (*chair émue*), au double sens du terme *commotion* (*affectus* ou affection et *mouvement* à la fois), *s'émouvoir*

¹⁰⁷ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 115.

et *mouvoir*: L'affect de l'étonnement ébranle la chair, car elle est avant tout étonnement devant le monde, et dans cet ébranlement charnel du corps dans le monde, elle le fait *se mouvoir* (penser, sentir, agir, désirer...) comme ce qui donne du sens au non-sens, la vérité de l'événement à la «chair de la contingence». ¹⁰⁸ De cette façon, l'affect donne ainsi au corps de chair un certain poids «anthropologique» (et éthique) sans pour autant «anthropomorphiser» la notion de chair (car, dans une certaine mesure, elle reste toujours le négatif du positif, comme dans la photographie artistique, une vision indirecte ou lacunaire de la chose elle-même, l'invisible du visible. C'est le négatif du positif qui est pertinent, comme «l'envers» de la manifestation, ce qui n'est ni clair ni transparent, ce qui porte en soi une lacune, une négativité, une ombre ontologique qui est un autre mode de présence de la chose elle-même.

Ce n'est pas arbitrairement que Merleau-Ponty utilise souvent l'expression «paysage » ou «atmosphère» affectifs. En ce sens, n'est-ce pas précisément la chair, en tant que «manière de regarder» ou de voir, qui est l'affectivité elle-même, dans la mesure où elle se révèle comme une manière de s'exprimer, une manière d'être-au-monde ? Selon notre hypothèse, elle se constitue comme une dimension originaire de l'affect, c'est-à-dire de la manière dont le monde affecte et mobilise notre perception, et en ce sens toute perception est d'abord une «perception érotique» qui nous fait comprendre (regarder) le monde érotiquement (*être-pour* et *être-avec* à dans l'imbrication de notre corps et du monde). Merleau-Ponty réfléchit à la question de l'affectivité à partir des couleurs ou des saveurs des choses sensibles. Chacune des qualités de l'être sensible, qu'elles soient sonores, tactiles ou visuelles, possède une «signification affective», un «halo», un rayonnement de sens, ou une «atmosphère d'humanité»¹⁰⁹, qui nimbe et arrondit les objets du monde perçu et révèle la marque de l'action humaine dans le monde. Par exemple, chaque couleur d'une tapisserie «dégage une sorte d'atmosphère morale, qui la rend triste ou gaie, déprimante ou tonique»¹¹⁰, ou une «signification émotionnelle»¹¹¹ qui la met en correspondance avec les autres sens. Cette présence affective de choses sensibles, d'objets ou du visage d'autrui, parfois invisible (atmosphérique, environnementale) ou anonyme (sans nom et répandue dans l'atmosphère d'un paysage), est ce qui produit la reconnaissance ou la perception de soi. Comme le dit Merleau-Ponty, «jamais nous ne nous sentons exister qu'après avoir déjà pris contact avec les autres, et

¹⁰⁸ Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, 61.

¹⁰⁹ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 405.

¹¹⁰ Merleau-Ponty, *Causeries*, 42 («Exploration du monde perçu: les choses sensibles», 40-47).

¹¹¹ Merleau-Ponty, *Causeries*, 41 («Exploration du monde perçu: les choses sensibles»).

notre réflexion est toujours un retour à nous-même, qui doit d'ailleurs beaucoup à notre fréquentation d'autrui ». ¹¹² Une présence que le corps d'autrui nous donne dans ses différents gesticulations ou comportements et qui nous « apparaît investi d'emblée d'une signification émotionnelle ». ¹¹³ C'est précisément cet investissement affectif ou émotionnel qui imprègne tout regard, toute perception, voire tout sens et toute sensation, qui acquiert une dimension onto-phénoménologique en tant que structure de sens non objectivante, dans la mesure où il se manifeste avant tout de manière anonyme, voire indéterminée, que nous tenterons d'investiguer en tant que contribution de Merleau-Ponty dans une perspective tout autre que psychologique ou morale sur l'affectivité humaine incarnée.

En partant d'un fait empirique de la description psychologique, Merleau-Ponty utilise l'exemple d'un nourrisson de quelques mois pour étayer son affirmation philosophique de l'intercorporéité comme fait originel ou premier de notre expérience du monde. Nous ne vivons pas d'abord dans la conscience de nous-mêmes ou dans la conscience des choses, mais dans l'expérience fiduciaire des autres et de l'espace atmosphérique (milieu affectif). Ainsi, avant même de reconnaître les signes physiques de certaines émotions en examinant son propre corps, le bébé distingue habilement la bienveillance, la colère et la peur sur le visage d'un autre. Avant même d'être vécues en tant que sujet individuel, ces émotions ou tonalités affectives acquièrent pour lui une certaine signification dans l'expérience vécue du visage d'autrui. C'est ce contact affectif anonyme primordial, avant que le langage ne lui donne un nom et un sens, donc préreflexif, pré-linguistique et préobjectif, presque sauvage et à l'état pur, avant même que nous ne les reconnaissons comme nôtres, qui nous initie au monde de la vie, au *Lebenswelt*, à la participation à la vie du monde. C'est comme si le contact avec la peau d'une autre personne nous donnait la vérité de la situation vécue, la vérité de l'événement, comme cela se produit dans la communion érotique des corps ou dans la caresse sans paroles des amants. Ce savoir pratique et silencieux du corps se fait d'abord dans la concrétude du geste qui l'exprime et non dans l'idée ou sa conceptualisation.

Or, à notre avis, c'est cet *apparaître affectif* des choses (autre, monde, être) et non seulement son *apparaître perceptif* que la réflexion de Merleau-Ponty cherche à nous montrer en même temps qu'à nous y mener de *reprise en reprise et par surprise*, c'est-à-dire *par le biais de l'étonnement philosophique radical*. Non seulement la perception est déjà une forme d'expression, mais elle est aussi affective ou érotique, non seulement dans le sens de prouver un certain état d'âme ou d'esprit, mais dans un sens plus originel ou

¹¹² Merleau-Ponty, *Causeries*, 64 («L'homme vu du dehors», 59-68).

¹¹³ Merleau-Ponty, *Causeries*, 64 («L'homme vu du dehors»).

ontologique, en tant que mode primordial d'*être-au-monde*, d'appartenance ou d'inhérence au monde, qui se déroule dans l'anonymat de la chair, comme sentir originaire ou primitif. Bref, précisément en tant qu'inconscient affectif, la perception serait donc mue par un désir originel plus ancien que l'humanité elle-même, lui ôtant ainsi le caractère de primauté absolue que notre phénoménologue semble lui attribuer, la transformant en perception affective. C'est là que s'inscrit ainsi la «mémoire involontaire» (Proust) du corps comme mémoire latente et prégnant ou «texture affective» qui nous fait adhérer et supporter le monde, le temps, l'espace, le mouvement, l'autre.

En ce sens, on peut dire que Merleau-Ponty, en établissant une *philosophie du lien*, du *nexus*, du *vinculum* ou du *mélange* en tant qu'unification ontologique de toutes les choses dans leur différence irréductible, non seulement renouvelle l'approche classique de l'affectivité, mais aussi, en relisant sa propre philosophie à travers le prisme de l'affectivité – le corps étonné comme «corps affectif»¹¹⁴, dans le sens d'une ontologie phénoménologique, il entreprend une autre interprétation et compréhension de son projet philosophique et existentiel. Ainsi, nous pouvons remarquer une évolution claire de sa pensée depuis sa critique de l'ouvrage de Scheler «Christianisme et ressentiment» jusqu'à ses derniers travaux. Cette évolution se situe au niveau d'une pensée qui cherche à dépasser les limites de la phénoménologie à l'intérieur de la phénoménologie elle-même, c'est-à-dire la recherche d'une intentionnalité plus originaire ou plus primitive que l'intentionnalité des actes de la conscience constitutive. Cela implique, de notre point de vue, une relecture de l'intentionnalité de la vie affective à la lumière de son ontologie ultime, c'est-à-dire une mise en évidence onto-phénoménologique de l'affectivité, au-delà de l'intentionnalité affective ou de l'accent axiologique de Scheler.¹¹⁵

C'est en ce sens que nous défendons, chez Merleau-Ponty, l'hypothèse herméneutique que la chair (*cogito sensible*) est essentiellement affective, anonyme, impersonnelle, mais aussi visibilité et présence, même si elle se donne sous forme d'absence, de mouvement serpentin ou oblique ; donc, comme une atmosphère ou un sol affectif, sur lequel nous sommes et nous nous réalisons intercorporellement. C'est dans ce contexte de passage à «autre chose» que l'on peut situer une possible phénoménologie de l'affectivité

¹¹⁴ L'expression «corps affectif» est une formulation de notre part fondée sur la pensée de Merleau-Ponty, car, même si le philosophe français n'utilise pas cette expression telle quelle, on peut en trouver des indices chez lui. Par exemple: «On disait encore que le corps est un objet affectif, tandis que les choses extérieures me sont seulement représentées», Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 122.

¹¹⁵ Voir l'importante note de travail dans Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 317-318 («Corps et chair - Eros - Philosophie du Freudisme»).

chez Merleau-Ponty, c'est-à-dire par rapport à la chair elle-même, comme corporéité sensible primordiale, le corps sensible (la chair) comme corps affectif, nuancé dans un *corps étonné*. Ainsi, l'étonnement matinal du monde, comme surprise de l'indétermination fondamentale du monde, de nous-mêmes et des autres, serait la tonalité affective fondamentale chez notre Auteur. L'étonnement est la forme originelle de la pensée ou du questionnement fondamental à partir duquel l'«interrogation philosophique» du monde nous ouvre à l'Être lui-même et l'Être se manifeste foncièrement comme étonnement (*être étonné*). L'étonnement¹¹⁶, au double sens du terme, c'est-à-dire de la passivité à l'activité, entre émerveillement et étonnement, étrangeté et familiarité, investit et mobilise affectivement le corps. Sa puissance creuse un trou dans notre être, l'ouvrant à la profondeur du monde et configurant affectivement les variations ou les tonalités de l'«Être protéiforme» (le «je peux», le mouvement qui vient de l'affect et qui est donc mouvant dans la mesure où il nous meut à et vers... une autre chose que moi-même ou la conscience de soi). Elle nous touche ou affecte parce qu'elle nous émeut et nous secoue, nous mettant toujours en situation ou dans le jeu des existences. L'affectivité, ainsi comprise, n'est pas seulement l'expression d'un être propre ou d'une manière d'être-au-monde, d'un certain état d'esprit ou d'une certaine humeur, elle opère essentiellement une «transsubstantiation»¹¹⁷ ou une «métamorphose»¹¹⁸ de l'être charnel et du monde lui-même en vision¹¹⁹,

¹¹⁶ «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», Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 260 (nous soulignons). Ainsi, ma perception exprime une situation donnée, car si je vois du bleu c'est parce que je suis sensible aux couleurs, je ne vois donc pas du bleu de la même manière que je dis que je comprends un livre ou que je décide de me consacrer à la médecine. Toute perception a lieu dans une atmosphère de généralité, dans un certain champ et horizon, et est essentiellement anonyme. Dès que je perçois quelque chose qui attire mon regard, je ne vois pas seulement son aspect physique ou sa forme visible, mais je perçois aussi sa dimension lacunaire et imperceptible. Je saisis ce qui est possible là, au-delà de ce que l'on peut voir dans son être apparent, qui est la zone de désir de ce qui manque en même temps qu'il me manque. Je désire ce qui n'est *pas encore dans ce qui est déjà, l'invisible dans le visible, l'ultra-chose dans la chose, la quasi-présence dans la présence*.

¹¹⁷ Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, 16.

¹¹⁸ Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, 28, 34, 62, 80.

¹¹⁹ Cf. la description du tableau «Le Cri» par Edvard Munch lui-même, qui nous ouvre au monde de la vie, à l'«Être de l'être» ou à l'«Être dans l'être» (ontologie indirecte, latérale ou oblique). C'est l'événement naturel qui ouvre l'artiste à l'expression d'un sentiment, c'est l'étonnement que cet événement provoque en lui, la façon dont il l'affecte et le percute, qui suscite chez le peintre la vision qui devient geste, et que la *mémoire du corps sensible* garde comme un événement digne d'être exprimé et vécu dans l'acte même de peindre l'événement. Non seulement l'événement suscite l'affect, mais

tout comme le peintre opère une *torsion créative* et la *transformation* de la réalité des objets lorsqu'il se met à peindre (les pommes irréalistes ou disproportionnées de Cézanne sont une autre manière de voir les pommes). Comme le dit Malraux: «S'il advient que l'artiste fixe un instant privilégié, il ne le fixe pas parce qu'il le reproduit mais parce qu'il le métamorphose».¹²⁰ En effet, non seulement le peintre offre son corps au monde, mais il transforme aussi le monde en peinture, nous montrant une autre manière possible de l'habiter.

§ 7. L'«entre-deux» du corps sensible

À partir de cet horizon exposé, nous pensons qu'il est possible de travailler sur une phénoménologie de la «trace interstitielle» qui implique la dimension sensible et affective de la corporéité (*corps étonné*), au sens d'une mémoire affective du corps spatial et des indications corporelles d'un passage significatif et expressif dans le monde, même si c'est sous la forme d'une subjectivité indéterminée.¹²¹ Merleau-Ponty parle de la dimension de l'«entre-deux»¹²², de l'être-entre-deux du «corps interposé»¹²³ (corps inobjectif de l'être étonné en tant que manifestation du *corps affectif*), que l'on pourrait aussi appeler corps interstitiel ou corps intermédiaire, entre le corps objectif et le corps phénoménal, le corps physique et organique et le corps

l'affect imprègne aussi l'événement lui-même. La jonction du corps et du monde se fait dans l'étonnement de cette réalité qui l'investit, l'entoure et crée l'atmosphère propice à son expression, même si l'expression qui lui donnera corps ne coïncide pas du tout avec la chose perçue. C'est cet *écart*, cette latéralité ou obliquité des lignes sinueuses qui permet de comprendre cela même, l'impossible coïncidence entre le phénomène et l'expression de l'événement, entre l'être et l'apparaître de la chose, sans que cela présuppose pour autant qu'il y ait un *νόμμενον* derrière l'apparaître de la chose. L'apparaître lui-même est enveloppé d'indétermination et d'opacité, auquel on ne peut accéder que par cette indétermination même, comme si un sujet lacunaire ne pouvait accéder qu'à une œuvre elle aussi lacunaire.

¹²⁰ André Malraux, *Les Voix du Silence*, 277.

¹²¹ «Le premier des objets culturels et celui par lequel ils existent tous, c'est le corps d'autrui comme porteur d'un comportement. Qu'il s'agisse des vestiges ou du corps d'autrui, la question est de savoir *comment un objet dans l'espace peut devenir la trace parlante d'une existence* comment inversement une intention, une pensée, un projet peuvent se détacher du sujet personnel et devenir visibles hors de lui dans son corps, dans le milieu qu'il se construit», Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 406 (nous soulignons).

¹²² Cf. Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France*, 268; Merleau-Ponty, *Signes*, 270, 301, 308; Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, 60.

¹²³ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 176.

vécu ou animé, ainsi que de l'idée de la trace ou du vestige sensible.¹²⁴ C'est cette dimension qui reste encore l'impensé de sa pensée, peut-être à mettre en relation avec le nouveau «paradigme indiciel» ou de la micro-histoire¹²⁵, en contraste avec le paradigme galiléen de la pensée objectiviste et savante, et avec les « espaces anthropologiques»¹²⁶, à savoir la pensée «magique» ou «mythique» (accès privilégié au sauvage) comme manière originale de penser notre corporéité et notre humanité. Ou encore le «Ça-a-été»¹²⁷, le *déjà vu* ou la reconnaissance visuelle, sonore ou haptique d'«un Sentant en général devant un Sensible en général»¹²⁸, d'un sentir anonyme ou d'une vision anonyme (ce n'est pas moi qui vois, ni quelqu'un d'autre qui voit, mais une visibilité anonyme qui nous habite, à travers une chair qui rayonne partout et toujours, ici et maintenant, qui est dimensionnelle et universelle), d'une réalité, d'une chose ou d'un événement passé. C'est la «raison poétique» (Maria

¹²⁴ Cf. Merleau-Ponty, *Signes*, 280 («Le philosophe et son ombre»).

¹²⁵ Cf. Carlo Ginzburg, *Morelli, Freud e Sherlock Holmes – Indícios e Método Científico* (Lisboa: Deriva, 2015). En ce qui concerne l'idée originale de Ginzburg sur la connaissance indicielle, qui se rapproche de la proposition phénoménologique de la «trace parlante d'une existence» (Merleau-Ponty) et sa tentative de penser la subjectivité moderne d'un autre point de vue, cf. Denis Thouard (dir.), *Enquête sur le paradigme indiciaire avec Carlo Ginzburg* (Villeneuve-d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion, 2007), en résonance pluridisciplinaire avec le célèbre article de Carlo Ginzburg, «Signes, Traces, Pistes – Racines d'un paradigme de l'indice», in *Le Débat* 6 (1980/6), 3-44.

¹²⁶ Cf. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 340, 346. Les espaces anthropologiques sont les différentes formes ou modes d'existence dans lesquels l'espace est concrètement vécu et expérimenté. Cette idée des «espaces anthropologiques» (espace de la nuit, du rêve, mythique, schizophrénique) apparaît pour la première fois dans la deuxième partie de la *Phénoménologie de la perception*, au chapitre III, consacré à l'*Espace*. Cette question est intrinsèquement liée à celle de l'affectivité et à celle de l'imagination, en particulier sur la dimension affective de l'espace. C'est espace est vécu comme un espace affectif et émotionnel, articulant ainsi l'espace naturel et l'espace anthropologique, pouvant donner lieu à la dimension spatiale de l'affectivité (espace joyeux ou triste, heureux ou sombre...).

¹²⁷ Roland Barthes, *Chambre claire. Note sur la photographie* (Paris: Gallimard/Seuil, 1980), 120, § 32. En effet, Roland Barthes déclare dans le même ouvrage: «La photographie ne remémore pas le passé (rien de proustien dans une photo). L'effet qu'elle produit sur moi n'est pas de restituer ce qui est aboli (par le temps, par la distance), mais d'attester que cela que je vois, a bien été. Or, c'est là un effet proprement scandaleux. Toujours la Photographie *m'étonne*, d'un étonnement qui dure et se renouvelle inépuisablement. Peut-être cet étonnement, cet entêtement, plonge-t-il dans la substance religieuse dont je suis pétri; rien à faire: la photographie a quelque chose à voir avec la résurrection: ne peut-on pas dire d'elle ce que disaient les Byzantins de l'image du Christ dont le Suaire de Turin est imprégné, à savoir qu'elle n'a pas été faite de main d'homme, *acheiropoietos*?» Roland Barthes, *Chambre claire. Note sur la photographie*, 129, §34.

¹²⁸ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 184.

Zambrano), la chair onirique et sensible de l'Être qui perdure dans le temps comme «corps éternel» ou «éternité existentielle»¹²⁹ d'une déflagration irrépressible de l'Être qui réunit avec cohésion toutes les dimensions du temps et de l'espace¹³⁰. Dans ce sens, elle nous fait être et désirer être ce qui en présence d'une absence nous manque, l'ennuyeuse et vivante soit ontologique de la chair d'avoir «désir des désirs».¹³¹ Sans cette dimension indéterminée, négative ou lacunaire, de la distance dans la proximité, de la présence d'une absence, de ce *creux* de l'espace, de la chair qui est l'ennui créateur, le *désir de désirer* ou d'avoir des désirs, l'ardent désir d'être, de vivre, de penser ou d'agir est éclipsé par l'hyperactivité de l'activité constitutive du sujet, que la pensée objective et survolant véhicule comme la forme absolue d'une raison universelle désincarnée du sol du sensible.¹³²

D'une manière générale, la catégorie de l'«entre-deux» signifie l'espace de possibilité pour l'émergence d'un sens autre que celui contenu dans les pôles en relation, un «troisième genre d'être»¹³³, une «troisième voie»¹³⁴, entre le sujet pur et l'objet, le corps objectif et le corps phénomé-

¹²⁹ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 313 («Activité et passivité – Téléologie», 312-313).

¹³⁰ Cf. l'excellent film sur l'inconscient phénoménologique en tant que «sentir originnaire», *Memoria*, d'Apichatpong Weerasethakul, 2021, qui est, en quelque sorte, une métaphore de notre hypothèse, c'est-à-dire le bruit d'un affect primitif, immémorial, anonyme et lacunaire qui se propage et affecte l'être lui-même, son rapport au monde et aux autres, et le projette dans une dimension où les frontières du réel et de l'onirique, du visible et de l'invisible se trouvent ébranlées.

¹³¹ Léon Tolstoï, *Anna Karénine*, part. V^a, ch. VIII (Lisboa: Relógio d'Água, 2012), 438-439: «Pendant ce temps, Vronsky, malgré la réalisation complète de ce qu'il avait désiré pendant si longtemps, n'était pas tout à fait heureux. Il sentit bientôt que la réalisation de son souhait ne lui avait apporté qu'un grain de sable par rapport à la montagne de bonheur qu'il avait espérée. Cette prise de conscience lui montra l'éternelle erreur que commettent les gens lorsqu'ils imaginent le bonheur comme la réalisation de leurs désirs. [...] Il sentit bientôt monter dans son âme *un désir de désirs, l'ennui* [...] Il décida de peindre, et commença à s'y consacrer, en y mettant la réserve des désirs qui demandaient à être satisfaits. [...] Comme il ne le savait pas et qu'il s'inspirait non pas directement de la vie, mais indirectement de la vie, *il l'incarnait déjà dans l'art*» (nous soulignons).

¹³² Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 158: «[...] ce positivisme absolu voudrait dire que celui qui questionne a tellement éloigné de soi l'Être et le monde qu'il n'en est plus». L'ombre du questionnement n'est pas une attitude secondaire à remplir par un positivisme des essences, la donation d'un sens absolu, mais une manière de viser l'Être, comme «la sève qui verdra les feuilles, l'arbre va la chercher dans les profondeurs de la terre», André Malraux, *Les Voix du Silence*, 278.

¹³³ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 407.

¹³⁴ C'est aussi la position d'un lecteur et interprète avisé de Merleau-Ponty tel que Xavier Tilliette qui affirme: «Il creuse ainsi une troisième voie entre la doxa originelle ou

nal, l'en-soi et le pour-soi, la conscience et l'inconscient, la perception et l'imperception, le visible et l'invisible. Cet «entre-deux» de l'Être, l'*entre-êtré*, l'espace d'ouverture et d'articulation entre la vie anonyme du corps et la vie officielle de la personne, *entre* l'organisme et nous-mêmes (la vie de la conscience)¹³⁵, qui apparaît surtout dans l'ontologie du dernier Merleau-Ponty¹³⁶, est évident dans la notion de «chair» comme inconscient sensible, l'infrastructure sauvage de l'être qui jette tous les choses dans l'existence. Cet élément dimensionnel charnel de l'être sensible émerge de l'expérience du corps et du monde, présent dans l'«entre-deux» de l'expérience de la vie, apparent dans l'entrelacement ambigu et original des choses, avec un sens muet mais opérant, dynamique et actif comme support et genèse de l'être commun de l'humanité. Comme le souligne à juste titre Isabel Matos Dias: «L'ambiguïté désigne la coexistence entre les deux pôles opposés et la relation est alors un “troisième terme”, ce qui revient à dire qu'on va des termes vers la relation».¹³⁷ Le dynamisme originaire et le mouvement spécifique de ce troisième terme (le rapport) sera la figure de la réversibilité comme mouvement ontogénétique qui traverse tous les niveaux de réalités et les dimensions de l'existence humaine, cherchant à la fois leur articulation et leur différenciation. C'est le positionnement intermédiaire ou interstitiel entre les deux pôles de l'«entre-deux» qui rend possible le devenir de quelque chose ou le nouvel événement de la réalité. «Ce que j'ai commencé à certains moments décisifs ne serait ni lointain, dans le passé, comme un souvenir objectif, ni actuel, comme un souvenir

le phénomène du monde et le règne des universaux et du transcendantal: une ontologie du sensible... Il ne pouvait lui échapper que l'on n'accède à l'irréfléchi et au primordial que par le détour du réfléchi», Xavier Tilliette, «L'esthétique de Merleau-Ponty», in *Rivista di estetica* 14 (1969), 110-111. La recherche philosophique constante de notre philosophe s'articule ainsi autour d'une réflexion originale, réflexion sensible et réflexivité du sensible, celle d'un cogito sensible ou d'idées charnelles vibrantes, qui fait le lien entre l'Être et l'Existence, non pas dans une généralité primitive ou un monde indifférencié pré-humain, mais une réflexion immergée dans la culture et l'histoire, lieu de toutes les sédimentations et acquisitions, et par laquelle s'instituent et se fondent (*Stiftung*), réellement et symboliquement, les relations interhumaines.

¹³⁵ «Pour rendre compte de cette osmose entre la vie anonyme du corps et la vie officielle de la personne, qui est la grande découverte de Freud, il fallait introduire quelque chose *entre* l'organisme et nous-mêmes comme suite d'actes délibérés, de connaissances expresses. Ce fut *l'inconscient* de Freud [...]. Dans un langage approximatif, Freud est ici sur le point de découvrir ce que d'autres ont mieux nommé *perception ambiguë*», Merleau-Ponty, *Signes*, 374 («L'homme et l'adversité»).

¹³⁶ «Définir un Être d'entre-deux, un interêtre», Merleau-Ponty, *La Nature. Notes, cours du Collège de France (1956-1960)*, (Paris: Points, 2021), 385.

¹³⁷ Isabel Matos Dias, «Maurice Merleau-Ponty: une esthésiologie ontologique», 272.

supposé, mais vraiment l'«entre-deux», comme le champ de mon devenir pendant cette période»¹³⁸, affirme Merleau-Ponty.

Outre une véritable philosophie de l'*entre-deux*, on peut dire qu'il y a ici une épistémologie philosophique dans la pensée de Merleau-Ponty, qui se révèle en quelque sorte comme sa méthode pour penser le rapport, l'articulation et la nature des choses, indépendamment de leur contenu ou de leur thématization. Il ne s'agit pas de dialectique, de l'assomption des deux pôles dans une synthèse unifiante, d'antithèse et de synthèse, mais de quelque chose de nouveau qui prend en charge la permanence ou les résidus des deux pôles (donc, ni visible ni invisible, mais *in-visible*; ni touchant-touché, mais *in-touchable*, ni présence ni absence, mais *présence d'une absence*, ni activité ni passivité, mais *passivité d'une activité*, ni dedans ni dehors, mais *dedans du dehors* et *dehors du dedans*). Or, c'est cette pensée de l'*être-entre* et de l'*entre-être*, l'espace charnel qui s'ouvre à *ce qui manque* et *me manque*¹³⁹, qui fait de l'être lacunaire, oblique ou latéral être un corps de désir, et en même temps, une «entrexpression charnelle»¹⁴⁰ de la chair du corps dans la chair du monde. Cette épistémologie de l'«entre-deux», de l'être ou du corps interposé (sentant-sensible, visible-invisible, touché-touchant) correspond en quelque sorte à une philosophie de l'ambiguïté ou du paradoxe, ou plutôt de l'entrelacement ou du chiasme, dont la relation entre les deux pôles s'opère ou s'articule dans la naissance ou le devenir d'un «troisième terme»

¹³⁸ Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, 60.

¹³⁹ Le désir étant cet écart *entre-les-deux*, Merleau-Ponty met en évidence le chiasme entre les regards qui s'attachent l'un à l'autre, entre moi et l'autre, en citant un texte de Paul Valéry qui, à notre avis, met bien en évidence la dimension lacunaire du désir. La lacune qui n'est pas un défaut à combler, mais qui appartient à la structure nucléaire de l'Être, tout comme le Néant de l'Être, est ce qui permet de désirer quelque chose ou quelqu'un, c'est-à-dire désirer ce qui manque en moi et en l'autre: «Tu prends mon image, mon apparence, je prends la tienne. Tu n'es 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. Et si avant que nous allions dans la connaissance l'un de l'autre, autant nous nous réfléchissons, autant nous serons autres...», Paul Valéry, *Tel Quel*, tome I (Paris: Gallimard, 1941), 42; cf. Merleau-Ponty, *Signes*, 378 («L'homme et l'adversité»). S'il ne s'agit pas ici de relever l'influence terminologique évidente de Paul Valéry sur la philosophie de Merleau-Ponty, il faut souligner que l'article «L'homme et l'adversité», de 1951, est, à notre avis, un texte clé pour comprendre le glissement ontologique qui commence à se dessiner dans ses textes. On y trouve la notion de «chair», de «corps animé», d'«échange», de «chiasme», une perspective plus profonde sur les textes freudiens, l'inconscient comme perception ambiguë, l'érotisme littéraire, le rapport entre la corporéité, l'intersubjectivité, la conscience, le langage et l'histoire, bref, la dimension contingente, contradictoire et dramatique de l'existence.

¹⁴⁰ Patrick Leconte, «L'entrexpression charnelle: Pour une lecture du Visible et l'invisible», in *Bulletin d'analyse phénoménologique* 4 (2009), 1-30.

ou dimension nouveaux. Une épistémologie de l'«entre-deux»¹⁴¹ qui est aussi une onto-phénoménologie de la structure désirante du corps, de la manière ou du style de l'apparence même de l'être des choses, qui nous ouvre aussi à de nouvelles formes de spatialité et de temporalité. Non plus frontales ou élaborées par une synthèse intellectuelle projective *a priori* comme condition de possibilité du sujet, mais de la présence corporelle sensible dans une atmosphère spatiale ou temporelle donnée. L'ouverture d'un champ spatial ou d'un horizon entre les choses et les êtres, qui n'est pas un espace vide ou le *néant* du Néant, mais une dimension profonde et verticale qui permet la circulation et la transitivité des corps entre eux (*creux*), qui ouvre à une autre manière d'être dans la situation incarnée, d'y être tonalisé e disposé, à une transcendance silencieuse, lumineuse et rayonnante de l'immanence qui a toujours été obscurcie par le poids de son destin contingent.

§ 8. La texture onirique du réel

On pourrait dire qu'il y a un certain «animisme»¹⁴² (animation des

¹⁴¹ Cf. Noelle Batt, «“L'Entre-deux”, a Bridging Concept for Literature, Philosophy, and Science», in *SubStance* 23 (1994/2), 38-48.

¹⁴² Le terme animisme doit être compris dans un sens ontologique et dans le contexte de l'animation corporelle en relation avec le monde sensible, et de la genèse du corps humain (sujet) entre «Nature et Logos », ainsi que de la recherche d'une autre manière de comprendre la subjectivité humaine, au-delà de la conscience transcendante et au-delà du réalisme ou du positivisme empirique. Voir à ce sujet Judith Wambacq, «L'animisme de Merleau-Ponty et Guattari. Une critique de La machine sensible de Stefan Kristensen», in *Chiasmi International* 21 (2019): «Merleau-Ponty, Literature, and Literary Language», 371-377; cf. également Stefan Kristensen, «Les randonnées philosophiques de David Abram et l'argument pour une fondation philosophique de l'animisme», in *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* 49 (2021), 141-155, notamment la section «Ontologie de la chair et animisme», 151-153. La chair serait la manière dont le monde est constitué d'une matière active qui requiert notre capacité à sentir. En fait, cette question correspond à la préoccupation typiquement merleau-pontyenne, qui traverse toute son œuvre, et qui consiste à savoir comment les choses s'animent pour nous et dans notre corps. C'est comme si la chair du monde impalpable se révélait à nous dans notre corps anonyme et sensible, en dehors des explications dualistes classiques entre sujet et objet, conscience et corps, esprit et monde. Pour ce faire, notre philosophe prend pour exemple le geste pictural de l'artiste, son interrogation et sa transformation ou transsubstantiation du monde en peinture, qui est, selon lui, une autre manière de philosopher ou une philosophie à faire. Cf. Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, 30, 60: «Mais l'interrogation de la peinture vise en tout cas cette *genèse secrète et fiévreuse des choses dans notre corps*. [...]. Or, cette philosophie qui est à faire, c'est elle qui anime le peintre, non quand pas il exprime des opinions sur le monde, mais à l'instant où sa vision se fait geste, quand, dira Cézanne, il “pense en

choses, des objets, de corps voire du monde même), un onirisme sensible ou une animation charnelle dans la philosophie de Merleau-Ponty, dans le sens que le philosophe cherche à établir une nouvelle compréhension entre le réel et l'imaginaire, l'affectivité et la sensibilité originaires. Sa philosophie cherche bien la «texture imaginaire du réel»¹⁴³, l'être onirique-poétique d'essences charnelles vibrantes de la chair du monde dans le corps charnel que nous sommes dans le Sensible. C'est une pensée qui affirme l'*essence dans l'existence* présente dans chaque geste corporel. Merleau-Ponty trouve dans l'anthropologie sociale, en particulier chez Mauss et Claude Lévi-Strauss, un point d'ancrage et un horizon de pensée commun, pour tenter de comprendre comment les choses s'animent ou viennent à l'existence pour nous et nous pour elles dans le monde. Il s'agit de comprendre les formes ancestrales ou matricielles du visible et de l'invisible¹⁴⁴, du sensible

peinture”» (nous soulignons). Cf. aussi Jennifer McWeeny, «The Panpsychism Question in Merleau-Ponty's Ontology», in Emmanuel Alloa – Frank Chouraqui – Rajiv Kaushik (dirs.), *Merleau-Ponty and Contemporary Philosophy* (Albany: State University of New York Press, 2019), 121-144. Emanuel de Saint Aubert évoque également cette chair animée qui nous fait entrer en relation avec l'objet, la chose ou l'être perçu: «Merleau-Ponty ne s'arrête pas à cette description phénoménologique, à dominante gestaltiste ou structurale, de la perception. Il la complète par une coloration plus animiste, qui entend assumer plus avant les aspects *relationnels* de la vie perceptive. L'être perçu est perçu comme une chair, traversée et animée des tensions relationnelles déjà évoquées», Emmanuel de Saint Aubert, «Endurer la surprise», in *Alter* 24 (2016): *La surprise*, 132.

¹⁴³ Pour une interprétation et un commentaire de cette expression, voir Emmanuel de Saint Aubert, *Être et Chair II*, 87-112 («La texture imaginaire du réel»).

¹⁴⁴ Cf. Philippe Descola, *Les Formes du visible* (Paris: Seuil, 2021). L'anthropologue français, disciple et successeur de Lévi-Strauss au Collège de France, présente quatre archipels ou régions ontologiques (animisme, naturalisme, totémisme ou analogisme), cherchant à donner corps aux formes du visible ou à une anthropologie de la figuration fondée sur un cadre comparatif de visions contrastées de la condition humaine primitive, sans omettre de mentionner l'apport de Merleau-Ponty dans la formulation de son hypothèse théorique. Comme l'affirme Merleau-Ponty, «[...] chaque fois que le sociologue revient aux sources vives de son savoir, à ce qui, en lui, opère comme moyen de comprendre les formations culturelles les plus éloignées de lui, il fait spontanément de la philosophie... La philosophie n'est pas un certain savoir, elle est la vigilance qui ne nous laisse pas oublier la source de tout savoir», Merleau-Ponty, *Signes*, 179 («Le philosophe et la sociologie»). À la différence de Husserl, le retour au *Lebenswelt*, au langage, à l'histoire et aux formes vivantes n'est pas pour notre philosophe une *démarche* préparatoire ou une propédeutique procédurale à la tâche proprement philosophique de la constitution universelle par la conscience, mais le lieu propre d'une philosophie de la chair et du désir, et donc le lieu de la constitution ou de l'institution d'une ontologie de la vie, que les cours *La nature et Le visible et l'invisible* s'efforceront de mettre en évidence. C'est précisément ce monde de la vie qui met en question le «mythe de la philosophie qui la présente comme l'affirmation autoritaire d'une autonomie absolue de l'esprit. La philo-

et de l'intelligible, et comment elles se rendent présentes dans nos corps actuels ou peuplent l'inconscient phénoménologique, remettant ainsi en cause les prétentions d'une raison transcendante pure incontaminée par le sol de l'expérience mythique originelle.¹⁴⁵ Comme le dit Renaud Barbaras: «Dire que “je” est son corps, c'est reconnaître qu'il ne cesse d'être “on”, qu'une brume d'anonymat continue d'envelopper les actes les plus thématiques».¹⁴⁶ N'est-ce pas précisément ce “on” muet et indéterminé du monde sensible qui nous enveloppe et nous investit depuis toujours, comme *Stimmung* du lieu, dont nous ne sommes pas l'origine ? Cette indétermination n'affecte-t-elle pas notre être, qui vit d'une historicité symbolique primordiale, qui nous séduit, fascine et exerce sur nous un pouvoir d'animation qui n'est pas de tout du causal ? N'est-ce pas cela, comme par un pouvoir d'étonnement, l'expression d'un *corps de l'esprit* et de *l'esprit du corps*, d'une force d'expression inédite de soi et des autres ? En tant que puissance *infra-structurelle* de la pensée et agencement affectif de la corporéité singulière (être soi-même) et de l'intercorporéité universelle (le «nous» de notre humanité commune) ? En tant que puissance *infra-structurelle* de la pensée et action affective de la corporéité et de l'intercorporéité, n'est-ce pas précisément ce monde environnant ou entouré d'un halo atmosphérique qui, silencieusement et continuellement, nous dispose affectivement et alimente nos formes et expressions corporelles de penser, de parler, de sentir et de vivre, avant même que nous n'y pensions ou n'y réfléchissions ? Qu'est-ce que ce halo, dans une perspective merleau-pontyenne, sinon la Nature, la chair, l'*Eros*¹⁴⁷ qui investit un corps et plus qu'un corps dans une texture et une tessiture commune, dimensionnelles, différentielles et graduelles, d'un «Sentant en général», emblème de l'Être sensible ?

Sans aucun doute que tout le parcours philosophique de Merleau-Ponty se matérialise dans la recherche ou la découverte d'un être primordial, qui

sophie n'est plus une interrogation. C'est un certain corps de doctrines, fait pour assurer à un esprit absolument *délié* la jouissance de soi-même et de ses idées », Merleau-Ponty, *Signes*, 160 («Le philosophe et la sociologie», 159-183).

¹⁴⁵ Voir le dernier ouvrage de l'ethnologue-anthropologue Charles Stépanoff, *Voyager dans l'invisible. Techniques chamaniques de l'imagination* (Paris: PUF, 2022). Il serait très intéressant d'analyser les rapports de Merleau-Ponty avec l'anthropologie sociale, l'ethnologie, la sociologie ou la psychologie animale, à partir de la symbolisation du corps et de la conscience affective mythique, que le philosophe a lui-même affrontée de manière particulière dans ses études «Le philosophe et la sociologie» et «De Mauss à Claude Lévi-Strauss», dans son essai *Signes*.

¹⁴⁶ Renaud Barbaras, *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty* (Paris: Vrin, 1998), 137.

¹⁴⁷ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 317 («Corps et chair - Éros - Philosophie du Freudisme»).

n'est pas encore l'être-sujet ou l'être-objet, car qu'il s'agisse de l'événement individuel de notre naissance ou de la naissance des institutions et des sociétés, le rapport originaire entre l'homme et l'être n'est pas un fait consommé ou réalisé, ni celui d'un être pour lui-même ou en lui-même, car ce rapport se poursuit en tout homme qui perçoit. Aussi chargée de significations ou de sédimentations historiques que soit cette perception, elle contient toujours quelque chose de primordial, au moins dans sa manière de présenter la chose et son évidence ambiguë, dans la mesure où elle est toujours réalisée à partir d'un lieu ou d'un point de vue. Elle conserve toujours un style ou une manière d'être et de percevoir qui est plus ancienne que la réflexion elle-même ou que son sens actuel. Ainsi: «La Nature [...] “est au premier jour”. Elle se donne toujours comme déjà là avant nous, et cependant comme neuve sous notre regard. Cette implication de *l'immémorial dans le présent*, cet appel en lui au présent le plus neuf désoriente la pensée réflexive».¹⁴⁸ Tout consiste donc à penser cet immémorial, non pas à partir d'une solution incorporelle ou immatérielle, mais au sein de l'être naturel.

Selon notre interprétation de Merleau-Ponty, la chair est ce corps sensible ou affectif (*corps étonné*), cette dimension originelle anonyme, d'impersonnalité ou d'indétermination ontologique, qui est présente, comme présence d'une absence, ou comme quasi-présence du perçu, toujours sur le point de se révéler, dont la brume enveloppe les actes réflexifs et thématiques de la conscience elle-même. C'est cette dimension imminente d'un sentir originaire ou primordial, d'un inconscient phénoménologique sensible, d'un «universel latéral»¹⁴⁹ présent dans l'expérience historique sensible des humains, distinct d'un universel de survol¹⁵⁰ d'une méthode strictement

¹⁴⁸ Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, 94 («Le concept de Nature», 91-121) (nous soulignons).

¹⁴⁹ Merleau-Ponty, *Signes*, 193 («De Mauss à Claude Lévi-Strauss»).

¹⁵⁰ Merleau-Ponty cherche à établir une philosophie enracinée dans le sol originaire de notre expérience, du *Ur-Ich* en tant que *Ich-Kann* plutôt que *Ich-Denke*, du «jaillissement immotivé du monde», dont la rencontre avec le monde brut exige à la fois de s'en détacher et de s'y familiariser, comme si le retour à la conscience incarnée était un retour radical à la vie sensible irréfléchie qui est notre situation initiale, permanente et ultime, bref au «il y a» ontologique. Cette recherche du sens originaire de l'être comme réflexion fondatrice (sur-réflexion) s'éloigne ou s'oppose à l'attitude du sujet de surplomb commune au *cogito* cartésien, à la subjectivité transcendantale kantienne ou au Sujet absolu hégélien, bref aux philosophies de la conscience que la modernité a vu proliférer. Cette attitude de survol qui résulte d'une diplopie ou d'un strabisme ontologique conçoit un «sujet tardif, qui coupe le cordon ombilical qui le lie à l'expérience perceptive, à l'existence ou à la coexistence avec le monde», Maria José Cantista, «Em busca do sentido originário: a reflexão fundacional em Maurice Merleau-Ponty», in Maria José Cantista (dir.), *Subjectividade e racionalidade. Uma abordagem fenomenológico-hermenêutica* (Porto: Campo das Letras, 2006), 328.

objective, tel qu'interprété par notre philosophe, qui introduit peut-être une nouvelle compréhension de l'affectivité (des affections et des affects) et la dérobe à une compréhension foncièrement psychologisante, en lui donnant toute son épaisseur ontologique dans le mouvement de sa philosophie, d'une onto-phénoménologie du corps et de l'être charnel, de l'entrelacement différencié originaire et de l'étrangeté face au monde qui nous étonne et pose la question d'une pensée fondamentale (philosophie, art, littérature...).

§ 9. Ce qui nous émeut, touche et étonne

La question qui nous anime révèle notre intérêt particulier pour la philosophie française, à savoir le mouvement phénoménologique contemporain. En effet, avec l'avènement de la philosophie phénoménologique, la corporéité et l'affectivité elles-mêmes ont acquis un traitement philosophique pertinent, notamment avec les positions fondatrices de Husserl (intentionnalité affective) et de Heidegger (*Stimmung/Befindlichkeit*, disposition ou tonalité affective fondamentale), dont les influences se sont immédiatement fait sentir chez des phénoménologues tels que Max Scheler, Emmanuel Lévinas, Henri Maldiney, Michel Henry, et certainement, aussi en Merleau-Ponty.

Ainsi, tant la corporéité que l'affectivité sont des dimensions fondamentales de notre existence qui «nous apprennent le jaillissement immotivé du monde». ¹⁵¹ C'est dans cette ligne que nous essaierons de décrire et de réfléchir sur ce que Merleau-Ponty appelle la «réhabilitation ontologique du Sensible», afin d'envisager dans sa pensée une ontologie du corps sensible, qui se résout dans sa «notion ultime» de «chair», et qui lui permet de commencer à élaborer une nouvelle *ontologie* ou «cosmologie du visible». ¹⁵² Savoir ce que signifie cette «notion ultime» de chair («ni matière, ni esprit, ni substance»), concept jamais pensé ou formulé en philosophie, comme l'affirme Merleau-Ponty, c'est ce qui nous pousse à penser l'affectivité (le corps affectif) comme l'impensé de Merleau-Ponty. La description phénoménologique du statut de la corporéité et de sa corrélation avec l'affectivité, comme notre manière primordiale et originelle d'être-au-monde, d'être en relation avec l'altérité, avant le processus même de la connaissance, sera donc l'horizon de notre investigation. Si notre corps est l'espace expressif qui transforme les intentions en réalisations durables dans le temps, il appa-

¹⁵¹ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 14 («Avant-propos»).

¹⁵² Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 313 («Activité: Passivité – Téléologie», 212-213). Pour une étude ontologique approfondie de cette cosmologie de la visibilité, cf. Renaud Barbaras, *Le tournant de l'expérience*, 241-265 («Vers une cosmologie du visible»).

raît aussi comme le véhicule d'accès de notre être-au-monde vécu¹⁵³ et la «patrie originare» (*Urheimat*) fondamentale de notre pouvoir symbolique et réel de signification expressive. C'est ici que s'enracine l'acte propre à l'humanité de donner du sens (*Sinngebung*), si l'on peut dire, son inscription et son appartenance originaires au monde (*être-au-monde*).

Notre objectif sera de dresser une description et une analyse phénoménologiques du corps sensible ou affectif chez Merleau-Ponty. À partir de ce questionnement théorique, nous réfléchirons à ses implications esthétiques, que ce soit au sens large de *aisthēsis* (*αἴσθησις*, sensibilité, sentir), du corps et de son pouvoir de sentir, d'être affecté et d'affecter, ou dans une perspective plus restreinte de montrer comment l'œuvre d'art et la création artistique accueillent et élargissent significativement cette relation de promiscuité ou chiasmatisque entre l'être qui perçoit et le monde qui est perçu. Cette perspective dialogique et féconde entre l'expérience philosophique de la corporéité sensible et la création artistique sera présentée dans les derniers chapitres de notre recherche, non pas comme une illustration du concept, mais comme le lieu très original où le sensible se donne ou se configure comme une forme universelle de l'être. L'art n'est ni une représentation ni une imitation, mais l'expression ontologique de ce sol brut qu'est l'immémoriale affectivité sauvage ou le «fond affectif» primordial sur lequel se présente le monde (et les espaces de vie humaine). Si l'on reprend le concept d'affect à sa racine étymologique d'*affectus*, dans le sens de «se mettre à faire», *faire être* dans une certaine disposition ou atmosphère affective, c'est en effet *produire* un *fait affectif* ou un événement humain nouveaux, alors on peut affirmer aussi que la création artistique produit des affects, des *faits d'affects* qui vont bien au-delà du présent de leur donation ou de leur phénoménalisation, se cristallisant et se sédimentant tout au long du temps, au-delà même de ceux qui les reçoivent ou les assument.

Ainsi, pour Merleau-Ponty, «il n'y a non pas un domaine séparé de la philosophie [...], mais il y a un type d'être auquel seul le philosophe a accès [...], qui est ce que j'appellerais l'être brut. L'être brut, on pourrait exprimer la même chose, moins heureusement à mon avis, en disant le vécu, le perçu, le sensible [...], ce monde pré-scientifique, ce monde brut, qui est celui du

¹⁵³ «Le corps est le véhicule de l'être-au-monde, et avoir un corps, c'est pour un vivant, se joindre dans un milieu défini, se confondre avec certains projets et s'y engager continuellement [...]. Mon corps est le pivot du monde [...] j'ai conscience du monde par le moyen de mon corps», Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 111 (nous soulignons). Plus tard, dans ses derniers écrits, cette fonction du corps propre, ou corps phénoménal, soutenue et étayée par la structure du schéma corporel, condition du passage du corps actuel au corps virtuel, sera reprise par la notion de chair comme élément de l'Être.

philosophe»¹⁵⁴, différent de celui de l'ontologie de l'objet, d'un être artificiellement construit par la science, sans lien avec les racines impalpables de son jaillissement immotivé où tout se mêle et s'entremêle. En effet, il s'agit essentiellement d'interroger la place de l'affectivité «comme un mode original de conscience»¹⁵⁵, au même titre que la perception qui convoque «tout mon être» dans un «rapport total et affectif»¹⁵⁶, donc charnel, avec les choses et avec les autres, dont les qualités sensibles de ce qui est perçu sont des configurations ou des modalités de contact affectif avec le monde. Il existe une intentionnalité affective ou émotionnelle¹⁵⁷ plus originale que

¹⁵⁴ Merleau-Ponty, *Entretiens avec Georges Charbonnier. Et autres dialogues (1946-1959)* (Paris: Verdier, 2016), 166.

¹⁵⁵ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 192.

¹⁵⁶ Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne [1949-1952]* (Lagrasse: Verdier, 2001), 521: «La couleur est en soi porteuse d'un halo affectif (Goldstein). Ce qu'exprime le jaune: une certaine manière de faire vibrer notre vision. Chaque couleur peut nous indiquer un mode de relation au monde, en discordance ou non avec le monde: nous détestons ou aimons la couleur». On peut donc dire qu'il y a une dimension (halo) affective inhérente au sensible, et que c'est pour cela qu'il nous fait sentir, nous fait voir quelque chose dans et à partir de la couleur, qui précède la perception elle-même. Chaque qualité sensible est donc avant tout une manière d'être, une manière de nous affecter qui est inhérente à la chose elle-même et qui désarrange ou déplace la tendance projective de la conscience constitutive.

¹⁵⁷ «À première vue, l'entreprise de Scheler et de Heidegger est l'essai d'introduire dans la philosophie une analyse qui ne porterait plus seulement sur la connaissance, mais sur la "logique du cœur" dont parle Pascal, que Scheler définit comme intentionnalité émotionnelle, et originale par rapport à l'intentionnalité de la connaissance [...]. Sur les rapports de l'homme avec son monde, tels qu'ils se dévoilent dans une expérience affective et pratique, on peut consulter Heidegger *Sein und Zeit*», Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, 421. Ainsi, l'être-au-monde du *Dasein*, l'être-là ou l'être-ici (*Dasein*) de l'Être dans le monde, non pas au sens local, mais son être disposé affectivement (*Befindlichkeit*), son sentir, se donne dans une expérience affective fondamentale. Sans coïncider complètement avec Heidegger, Merleau-Ponty s'est progressivement rapproché de la pensée heideggérienne, comme dans un mouvement inverse, c'est-à-dire dans une recherche progressive du statut ontologique de la phénoménologie du corps, sans pour autant renier ou simplement traduire les acquisitions philosophiques faites précédemment. Si Merleau-Ponty, dans ses premiers travaux, part de l'indication du *Lebenswelt* husserlien, en le concrétisant dans l'idée de la conscience incarnée ou de l'esprit incarné, la dernière phase de sa pensée est marquée par un rapprochement avec Heidegger, notamment en ce qui concerne la question du langage. A son tour, Heidegger redécouvre, si l'on peut dire, la corporéité animée (le *Leib*) du *Dasein*, notamment dans ses derniers séminaires philosophiques en dialogue avec la psychiatrie ou l'œuvre d'art. S'il y a un mouvement de Merleau-Ponty vers Heidegger, il y a aussi un mouvement heideggérien vers Merleau-Ponty. Nous dirions qu'il manque à Merleau-Ponty une pensée de la disposition affective ou de l'affectivité fondamentale, et à Heidegger une phénoménologie de la perception

l'intentionnalité de la connaissance ou des actes mentaux, et qui est, dans notre compréhension de la pensée de notre philosophe, une intentionnalité corporelle de nature expressive (*corps affectif*).

Dans l'approche de la philosophie de Merleau-Ponty, il est habituel de partir du primat de la perception comme mode originel de la conscience incarnée dans le monde, reléguant au second plan d'autres aspects tout aussi pertinents. Cependant, comme nous l'avons déjà vu, la question de l'affectivité n'a guère été abordée dans la recension critique de sa pensée, ou très rarement, et c'est là que l'on pourrait trouver un autre point de départ ou un autre primat philosophique inédit. Dans la critique à la pensée objective que dresse Merleau-Ponty, l'affectivité ne se réduit pas à l'analyse ou à l'interprétation des états affectifs. La question de l'affectivité relève de la sphère ontologique-phénoménologique, si l'on peut dire, en tant que mode d'être originaire dans le monde du sujet percevant incarné. En un certain sens, et c'est ce que nous tenterons de montrer et d'explicitier tout au long de ce dissertation, elle précède la perception elle-même ou en est le sol originaire, en tant que «mode originel de la conscience», tout en étant au même temps ce qui la rend possible. Donc, au-delà de l'intentionnalité corporelle, l'affectivité se constitue originellement comme intentionnalité et don de soi à l'autre de soi-même, perception du monde en soi, *instituant* ainsi de nouvelles figurations du sens dans le visible et à partir du sensible.

En ce sens, on essaierait de lire ici la position philosophique de Merleau-Ponty à partir du prisme de l'affectivité, en mettant en évidence dans sa position une grammaire de la perception érotique, de l'être sauvage, de la corporéité, de la sensibilité et du langage comme dimensions ou éléments expressifs de l'être sensible, ouvrant ainsi un nouvel horizon philosophique germinal. Nous essaierons ainsi de nuancer la «réhabilitation ontologique de l'expérience sensible» qui passe par notre existence intercorporelle et *intermondaine*. En tant que manière originaire d'intersubjectivité, de l'autre en moi et de moi dans l'autre et des autres entre eux, cette récupération s'oriente vers une ontologie du désir incarné (de l'être-au-monde) et incorporé (du monde dans l'être). Or, ce que nous allons tenter d'interroger, c'est précisément la manière dont s'opère ce passage, en essayant de faire l'hypothèse d'un inconscient affectif ou d'un corps immémorial essentiellement affectif dans la modalité de l'*étonnement*, qui serait

corporelle qui soit à la hauteur de la question de l'Être, précisément du *sens de l'être du corps et du sentir du corps*. Cf. Pavlos Kontos, *D'une phénoménologie de la perception chez Heidegger* (Dordrecht: Kluwer, 1996). Pour la relation critique de la philosophie de Merleau-Ponty avec Husserl et Heidegger, cf. Emmanuel de Saint Aubert, «Merleau-Ponty face à Husserl et Heidegger: illusions et rééquilibrages», in *Revue Germanique Internationale* 13 (2011): *Phénoménologie allemande, phénoménologie française*, 59-73.

le principe d'une philosophie interrogative ou d'une pensée fondamentale chez Merleau-Ponty.

En effet, selon Jenny Slatman, «pour Merleau-Ponty, l'étonnement devant le monde indique le début de la philosophie avant qu'elle ne soit théorisée. À ce niveau, la philosophie est questionnement. En s'étonnant, elle interroge le monde et s'interroge elle-même comme une interrogation qui naît dans le monde». ¹⁵⁸ Il s'agit donc de voir dans quelle mesure cela peut se faire dans l'horizon d'une ontologie phénoménologique de l'affectivité corporelle, comme révélation et ouverture originelle à la «profondeur de l'être», à l'étonnement devant le mystère de la raison et du monde. Ainsi, l'étonnement comme tonalité affective originaire (et originelle) et fondamentale se révèle être la question philosophique par excellence, avant même l'idéalisation de la réflexion, ou plutôt, c'est dans cet étonnement primordial du monde que s'inscrit le transcendantal philosophique lui-même. Cela implique que la philosophie n'est pas conçue comme une réflexion sur le monde de la vie, mais qu'elle se fait à partir du monde et en relation avec le monde sensible.

L'étonnement devient ainsi la disposition fondamentale de la pensée et l'expérience originaire de l'Être qui s'interroge dans les êtres, parce que le monde lui-même nous interroge, nous sollicite et nous dispose d'une certaine manière. *On s'étonne* toujours *de* quelque chose ou de quelqu'un, d'une situation, d'un projet, d'une idée ou d'une œuvre qui interroge notre propre subjectivité transcendantale. Ce déplacement est l'affirmation ontologique du questionnement philosophique comme étonnement primordial de notre manière d'être-au-monde, et en même temps un déplacement par rapport à l'intentionnalité moderne, qui attribuait des rôles bien définis au sujet et à l'objet, privilégiant l'*ego cogito* ou la conscience transcendantale comme formes intentionnelles primordiales de questionnement de l'Être. Dire que l'Être nous interroge revient à s'étonner *de* ou *par* quelque chose, car cette activité (interroger l'Être) de passivité (*s'étonner de*) nous ramène à la question originelle qui surgit dans l'étonnement.

En effet, dit Merleau-Ponty: «Le plus haut point de la raison est-il de constater ce glissement du sol sous nos pas, de nommer pompeusement interrogation un état de stupeur continuée, recherche d'un cheminement en cercle, Être ce qui n'est jamais tout à fait ? Mais cette déception est celle du faux imaginaire, qui réclame une positivité qui comble exactement son vide. C'est le regret de n'être pas tout». ¹⁵⁹ Cette plainte est plus celle d'une certaine philosophie réflexive fascinée par l'idée classique d'adéquation intellectuelle à la chose (*adaequatio intellectus et rei*) que celle de la scien-

¹⁵⁸ Jenny Slatman, *L'expression au-delà de la représentation. Sur l'aïsthésis et l'esthétique chez Merleau-Ponty* (Leuven: Peeters/Vrin), 2003, 30.

¹⁵⁹ Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, 92.

ce contemporaine, qui «apprend à reconnaître une zone du “fondamental” peuplée d’êtres épais, ouverts, déchirés, dont il n’est pas question de traiter exhaustivement [...]».¹⁶⁰ Les concepts de champ, de structure et de *Gestalt* ouvrent un vide dans la définition classique de la vérité comme adéquation. L’«origine de la vérité» n’est ni monolithique ni donnée selon des principes invariants de la possibilité de l’expérience, mais protéiforme, donnée dans le champ ouvert de l’expérience du monde où la chose est donnée, le sens d’une vérité *se faisant*.

Ce qui paraît étonnant, c’est que ce ne soit plus la philosophie qui s’étonne du monde naissant, que ce n’est plus le philosophe qui fasse l’expérience originaire de la fascination et de l’étonnement, alors qu’à l’origine c’est l’étonnement, la surprise, l’attirance des choses du monde qui, chez Merleau-Ponty, révèlent à la pensée philosophique son état de crise profonde¹⁶¹, toujours à reconstruire sur les ruines de l’Être. Si «c’est par le monde d’abord que je suis vu ou pensé»¹⁶², cela signifie que la vision, la peinture et même la pensée ne sont plus le privilège exclusif d’un sujet qui voit, peint ou pense. Le modèle d’intentionnalité que la modernité nous a légué est en fait inversé: nous sommes vus, affectés et pensés par le monde (*être-corps-dans-le-monde* et *monde-dans-l’être-du-corps*). Cette intentionnalité est donc réversible, non plus exclusivement du sujet vers l’objet, mais un sujet qui est objet et un objet qui est sujet en même temps. En réalité, moi et un autre, le corps

¹⁶⁰ Merleau-Ponty, *L’Œil et l’Esprit*, 91.

¹⁶¹ Cf. Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France*, 156 («La philosophie aujourd’hui», 33-157): «Ces symptômes de plus en plus “conscients”: crise des notions d’objet et de sujet en vertu de leur propre développement même – ou bien allant à le nihilisme, ou bien vers à *nouvelle philosophie fondée sur un être autre que l’être-sujet et l’être-objet* [...] Examinons brièvement Husserl et Heidegger – ce que la crise signifie, selon eux, pour l’avenir de la philosophie» (nous soulignons). C’est cette nouvelle philosophie qui interroge l’étonnement ou se laisse étonner par l’Être lui-même, par le monde et par les choses, comme le peintre découvre chaque matin les figures des choses dans son œuvre, toujours la même question, le même appel, qui n’a jamais de réponse complète ni d’achèvement. En ce sens, seule une «ontologie indirecte», une interrogation latérale ou oblique des choses, peut nous donner cet «autre être» que celui de la tradition philosophique de la modernité. Comme l’écrit Claude Lefort dans sa longue «Préface» à des *Notes de cours* (1959-1961), Merleau-Ponty a ouvert la philosophie «à une ontologie d’un nouveau genre – “indirecte”, selon sa formule – en liant dans une même interrogation les problèmes de la philosophie, de la psychologie, de la psychanalyse, des sciences de la nature, de l’art et de la littérature, et de la politique [...], ferme dans la critique [...] d’une ontologie directe, dont le risque serait de conduire la philosophie au silence, alors que c’est *au contact du monde de la vie et à travers l’art et les aventures de la science* qu’elle peut rechercher l’*“expression indirecte” de l’Être*», Claude Lefort, «Préface», in Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France*, 7, 9 (nous soulignons).

¹⁶² Merleau-Ponty, *Le visible et l’invisible*, 322.

et le monde, nous appartenons à la même chair universelle du sensible, nous partageons les choses du monde et nous sommes pris dans le même magma sensible, dont elles sont faites et dont nous faisons partie, ce magma ou étoffe qui soutient et donne cohésion à notre foi perceptive, à notre présence personnelle et intersubjective dans le monde.

Ce tournant d'un sujet qui interroge et de l'Être qui est interrogé à l'Être qui interroge, à une subjectivité déplacée ou dépossédée de sa fonction première constitutive, qui se laisse interroger ou s'étonne de quelque chose, est un déplacement ontologique d'une immense ampleur pour penser l'être du sujet et la subjectivité autrement que la «subjectivité invulnérable» du *Kosmothéoros*, «en deçà de l'être et du temps»¹⁶³, à partir d'une disposition affective fondamentale qui est celle de l'étonnement. Si le questionnement philosophique n'est plus le questionnement intentionnel d'un sujet qui regarde son objet de haut ou le constitue dans le secret de son bureau, mais un «état de stupeur continue», «une marche en rond», d'un «Être qui n'est jamais tout à fait», d'où une sorte de tourbillon de sens et de significations sur le chemin sinueux de la clairière, alors il s'agit de trouver notre propre questionnement dans les plis du monde. *Ce qui étonne m'étonne* dans la mesure où l'Être m'interroge sans cesse face au secret du monde et des choses. Reconnaître le monde comme source transcendante d'émerveillement est donc incompatible avec une phénoménologie de la pure subjectivité. En effet, pour notre philosophe, «la vraie attitude philosophique n'est pas l'hypothèse de la *Nichtigkeit* du monde, mais étonnement devant le monde [...]».¹⁶⁴ Cela signifie alors que l'étonnement se révèle comme la véritable réduction phénoménologique merleau-pontyenne.¹⁶⁵ Plutôt que de suspendre l'attitude naturelle

¹⁶³ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 10 («Avant-propos»).

¹⁶⁴ Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France*, 78.

¹⁶⁵ Dans un article capital sur la question de l'étonnement, Martin Gagnon affirme que «si on doit tirer toutes les conséquences de la réduction entendue comme “étonnement devant le monde”, il apparaît que ce à quoi reconduit la réduction est moins la subjectivité transcendante conçue sur le modèle du spectateur étranger, que le monde lui-même en tant que spectacle d'étranger [...]», Martin Gagnon, «Étonnement et interrogation. Essai sur Merleau-Ponty», in *Revue Philosophique de Louvain* 93 (1995/3), 378. Ainsi, l'étonnement devient la disposition fondamentale de la pensée et l'expérience originariaire de l'Être qui nous interroge dans les êtres ou dans les étants, le monde lui-même nous interroge, nous sollicité et nous dispose d'une certaine manière. Plutôt que de *s'étonner avec* ou *de*, nous sommes *étonnés par* ou *au travers* de quelque chose ou quelqu'un, d'une situation, d'un projet, d'une idée ou d'une œuvre qui interroge notre propre subjectivité transcendante. Ce tournant est l'affirmation ontologique du questionnement philosophique comme étonnement originel et originariaire de notre manière d'être-au-monde. Dire que l'Être nous interroge revient à s'étonner de ou par quelque chose, car cette activité (interroger l'Être) de passivité (*se laisser étonner par...*) nous ramène à la question originelle qui surgit au

ou la vie pratique empirique, cette réduction implique le monde lui-même dans la mesure où nous ne pouvons pas faire une abstraction idéaliste de notre être-au-monde, c'est-à-dire du pré-réflexif qui plie le réflexif, au corps sensible primordial qui déflagre continuellement dans l'intelligence même.

Ainsi, encore selon Slatman, «l'étonnement prend pour thème le "lien ombilical" qui nous relie au monde et à l'Être»¹⁶⁶, qui nous ouvre à l'horizon de l'être vertical, de l'être brut, à la genèse sensible des couches les plus profondes du monde de la vie dans laquelle s'inscrit et naît toute l'attitude transcendantale. Or, «si la philosophie est vie et conscience, dit Merleau-Ponty, il faut que l'étonnement soit non seulement une introduction à la connaissance, mais *le signe de son plus haut point* [...]. Une philosophie ne fait valoir la rationalité dans tout son prix que si elle la fait apparaître au milieu de l'irrationnel, par une sorte de *miracle*, au sens où l'on parle de "miracle grec"». ¹⁶⁷ C'est cette affirmation ontologique affective de l'étonnement comme lieu et disposition affective fondamentale de l'ouverture au questionnement sur soi et sur le monde qui en fait un véritable savoir. L'étonnement devant ce qui étonne, l'ouverture de soi à ce qui n'est pas soi ou à partir de soi, à la présence d'un autre soi qui affecte ma pensée, l'informe et l'habite, n'est pas une attitude propédeutique aveugle qui n'aurait pas encore atteint la maturité réflexive, comme si elle était considérée comme une première attitude essentielle, mais une attitude à compléter *a posteriori* par la pensée réflexive ou critique. S'étonner, s'émerveiller, se laisser toucher ou surprendre par ce qui nous est donné, par une certaine atmosphère ou expérience sensible du monde qui nous précède et sur lequel nous sommes et vivons, est une affirmation de la pensée fondamentale de la philosophie elle-même.

C'est la recherche ou la découverte de la rationalité au milieu de l'irrationnel, du réfléchi dans le non-réfléchi, de la perception dans l'imperception, comme recherche d'une *sur-réflexion*, *réflexion de la réflexion*, *phénoménologie de la phénoménologie*, c'est-à-dire de l'être des profondeurs, de l'être vertical, n'ayant pas encore subi les assauts de la pensée réflexive-positive, qui sera une constante dans la recherche philosophique

sein de l'étonnement. Ce passage d'un sujet qui interroge et de l'Être qui est interrogé à l'Être qui interroge et au sujet comme celui qui se laisse interroger ou qui s'étonne de quelque chose est un changement ontologique de grande portée pour penser la subjectivité autrement que comme *Kosmothéôros*, à partir d'une disposition affective fondamentale qui est celle de l'étonnement. *Ce qui étonne m'étonne* dans la mesure où l'Être m'interroge continuellement. Reconnaître le monde comme source transcendante d'étonnement devient donc incompatible avec une phénoménologie de la pure subjectivité.

¹⁶⁶ Jenny Slatman, *L'expression au-delà de la représentation*, 243.

¹⁶⁷ Merleau-Ponty, *Parcours deux*, 35 («Titres et Travaux. Projet d'Enseignement», 9-35) (nous soulignons).

de notre philosophe. Et tout cela pour trouver le *logos* sensible qui se trouve en toute chose. C'est le moment de se demander si la vraie réduction n'est pas une réduction phénoménologique ou eidétique à l'étonnement, comme premier commencement de toute pensée, de toute réflexion, précisément comme point culminant de la philosophie, comme l'était le «miracle grec», cette rencontre avec l'évidence *naïve* (le merveilleux) des choses, le contact charnel primordial avec le monde de la perception, devant nous, au-delà du vrai ou du faux vérifié par l'*empirisme* logiciste. Selon Emmanuel de Saint Aubert, c'est l'étonnement (l'affect primordial ou *fait affectif* primitif anonyme, pourrait-on dire) devant la surprise de l'être qui anime la perception, l'intelligence, le mystère de la chair et de l'être chez Merleau-Ponty. Ainsi, «toute question est posée par “celui qui en est” et interroge cette inhérence même [...], cet étonnement intérieur au mystère, racine vitale des aventures de la connaissance, qui creuse un écart entre la *chair* et l'*être*, tout en mettant à l'épreuve leur lien [...], cet étonnement devant la surprise de l'être, qui nous précède et nous porte, est le principe d'animation même de notre intelligence incarnée».¹⁶⁸

Ainsi, contre les philosophies ou doctrines objectivistes qui traitent la perception (le sentir, le sensible, l'affectivité, le corps, le désir, l'amour...) comme le simple résultat de l'action des choses extérieures sur notre corps (empirisme de la sensation), ou contre celles qui défendent l'autonomie absolue de la conscience (idéalisme), Merleau-Ponty affirme que «l'esprit qui perçoit [sent, aime, désire, pense...] est un esprit incarné, et c'est l'enracinement de l'esprit dans son corps et dans son monde que nous avons cherché d'abord à rétablir».¹⁶⁹ Donc, ni pure intériorité, ni pure extériorité donc, mais un «troisième genre d'être», l'«entre-deux» qui renvoie au fond et à la figure, à l'être comme tiers inclus qui médiatise toute la relation, qui rend compte de l'inscription corporelle de l'esprit, de la relation énigmatique que nous entretenons avec notre corps qui nous révèle lui-même «un mode d'existence ambigu»¹⁷⁰, et de là, avec les choses perçues ou sensibles d'un monde qui reste toujours une œuvre inachevée. Le monde perçu n'est pas un pur objet de pensée sans fissures ni lacunes, dont la loi de construction serait donnée *a priori*, comme les constructions d'objets géométriques ou les entités métaphysiques construites. Les choses perçues sont des ensembles ouverts et inépuisables, en naissance et développement continu, imprégnés d'un certain style universel qui nous permet de les reconnaître, non pas totalement, mais à partir de perspectives différentes ou toujours profilées, c'est-à-dire données (monde sensible) et saisies (corps sensible lui-même) de ma-

¹⁶⁸ Emmanuel de Saint Aubert, *Être et chair II*, 319-320.

¹⁶⁹ Merleau-Ponty, *Parcours deux*, 37 («Un inédit de Maurice Merleau-Ponty», 36-48).

¹⁷⁰ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 240.

nière latérale. Ou comme l'écrit le poète Jaccottet: «[...] je sens qu'une autre approche, plus oblique, serait nécessaire. Sans pour autant être sûr d'arriver à quelque chose». ¹⁷¹

Bref, et c'est notre hypothèse de base dans notre approche de la philosophie de Merleau-Ponty, dans chaque *logos* (*cogito*) il y a un *pathos* primordial (affect) qui entraîne le mouvement et le rythme du *cogito* réflexif, de la perception et des autres actes de l'expression humaine. Le *pathos* de l'étonnement (*τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν*) qui nourrit et anime le corps du *logos*, son expression dans les paroles et les gestes vivants du corps de chair qui est la demeure de l'Être. L'affect de l'étonnement ou le sentiment d'étonnement marque l'origine (*ἀρχή*) de la philosophie ¹⁷², la sortie de sa crise, une réhabilitation de la pensée, par le biais d'un recommencement ou reprise du commencement du «miracle grec», sans que cela signifie, du moins chez Merleau-Ponty, un désir de l'attitude théorique transcendante, comme chez Husserl. Pour le philosophe français, cette passion de l'étonnement n'est pas strictement un acte intellectuel de conscience, même si l'étonnement implique l'acte de voir quelque chose, comme d'avoir l'intention ou de viser quelque chose (*conscience de*). L'étonnement fait voir et donne à voir sans faire de l'acte de voir (*noèses*) un contenu ou objet intentionnel de pensée (*noème*), non seulement de manière provisoire ou propédeutique, mais comme structure ontologique permanente du sens de l'Être dans le monde. Elle guide et accompagne le voir et le concevoir, les cognitions et les représentations, de l'intérieur (endo-affectivité), elle investit l'Être de toute sa puissance, en le mettant en action et en situation (être en situation affective), en nous faisant nous sentir être, exister et vivre, parce que nous sommes d'abord un corps sensible-sentant inscrit dans l'histoire du monde sensible. Le sentir, l'affectivité, comme marque de la relation entre la chair du monde et la chair du corps, est la dimension corporelle du vécu dans laquelle nous sommes renvoyés à ce qui transcende les réalisations du sens, en deçà et au-delà, l'infrastructure anonyme et indéterminée, la négativité au cœur du monde, qui émeut, affecte et

¹⁷¹ Philippe Jaccottet, *Através de um pomar* (Lisboa: Vagamundo, 2010), 19-20 (tit. orig.: *À travers un verger; suivi de Les Cormorans et de Beauregard*).

¹⁷² «Il est tout à fait d'un philosophe, c'est sentiment [*πάθος*]: s'étonner. Il n'existe pas d'autre origine de la philosophie [...]», Platon, «Théétète», 155 d, in *Œuvres complètes* (Paris: Les Belles Lettres, 1970); cf. aussi Aristote, *La Métaphysique*, Livre A, 2, 982b, Vol. 1 (Paris: Vrin, 1991), 17: «C'est, en effet, l'étonnement [*θαῦμα*] qui pousse comme aujourd'hui, les premiers penseurs aux spéculations philosophiques [...]. Or apercevoir une difficulté et s'étonner, c'est reconnaître sa propre ignorance (c'est pourquoi même l'amour des mythes est, en quelque manière, amour de la Sagesse, car le mythe est un assemblage de merveilleux)». Sur la question de l'étonnement et la philosophie, cf. John Salis, «Le lieu de l'étonnement», in *Noésis* 6 (2003): *Les idéaux de la philosophie*, 99-134.

étonne l'Être. La chair comme élément primordial serait une dimension de l'affectivité, où l'être se sent en relation avec le monde, et le désir nourrit l'expérience vécue du sujet dans sa singularité historique.

§ 10. Dans les miroirs de l'Être

C'est pourquoi, dans la mesure du possible, on essaiera de mettre en rapport ou de renvoyer la pensée de Merleau-Ponty à d'autres domaines scientifiques ou sources d'inspiration qui ont influencé le sujet en question. Le dialogue profitable que notre philosophe a toujours entretenu avec l'art, la littérature, le cinéma, la psychanalyse, les sciences cognitives ou la psychologie comportementale, lui a permis d'assumer et d'élargir de manière critique son propre champ philosophique et conceptuel. Plus encore, cela l'a amené à regarder de l'autre côté de la feuille, dans l'autre champ ou horizon de l'incarnation du sens, tous les miroirs du sensible, les autres régions de l'Être (non-philosophie)¹⁷³, le contact de l'Être dans les êtres, à rechercher la nouvelle ontologie indirecte de la pensée fondamentale d'*Ineinander*. Il s'agit donc de montrer comment on peut décliner et mettre en rapport le concept de la chair (*chair*) et celui de désir (perception érotique), dans l'ouverture de sa pensée à la psychanalyse et à l'expérience de la genèse artistique du sens (esthétique phénoménologique) ; montrer que l'affectivité est en quelque sorte l'«impensé» ou l'«impensable» à penser de Merleau-Ponty. En effet, en soulignant le statut de l'affectivité au sein de la corporéité, nous affirmons et assumons aussi les limites de sa propre pensée, toujours centrée sur la *vision perceptive* et n'allant pas jusqu'aux conséquences ultimes de ce qu'il avait *déjà entrevu* dans l'ontologie des 'structures ou des essences affectives' de ses derniers écrits (dimensionnalité affective de l'être charnel). Soit en raison du caractère prématurément inachevé de sa pensée, soit parce qu'il a transféré les propriétés de la conscience transcendantale au corps perceptif, surtout dans son *PhP*, empêchant sa base théorique d'aller au-delà de ce qu'il avait lui-même dénoncé comme les apories de la philosophie réflexive de la conscience transcendantale. Ses derniers écrits cherchent à dépasser ontologiquement ces apories de l'horizon objectiviste, représentatif et rationaliste, en se situant «résolu-

¹⁷³ «Il faudrait tenter l'expression directe, i.e. faire voir l'Être à travers les *Winke* de la vie, de la science, etc. [...]. C'est là, ce que nous nous proposons, et le sens philosophique du cours sur la nature», Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France*, 148 («La philosophie aujourd'hui», 34-157).

ment en-deçà du rapport représentatif entre une conscience et un objet»¹⁷⁴, précisément par le biais de l'affectivité en tant qu'acte intrinsèquement non-thétique ou non-objectivante.

On peut dire qu'il s'agit de montrer comment, à partir de la base théorique du corps sensible et du rapport du corps à l'affectivité, il est possible de prolonger la réflexion philosophique de Merleau-Ponty dans l'expérience artistique contemporaine. Il s'agit ainsi de rencontrer sa propre pratique et sa conception de la philosophie comme science de la pré-science, comme expression de ce qui est avant l'expression, mais qui la rend conceptuellement possible. Il s'agit de développer une relecture phénoménologique de l'œuvre d'art en tant que telle, à *partir de la chose elle-même*, et de la manière dont le geste artistique global fait penser le philosophe. Ce sera l'objet des derniers chapitres de notre thèse, où nous tenterons de montrer concrètement la vocation philosophique de l'art, si l'on veut, à exprimer ou expliciter le «Logos du monde esthétique»¹⁷⁵ et le *corps sensible du logos*, en tant qu'acte philosophique de l'humain appartenant au monde sensible. De la *perception affective* offerte *par et dans* le corps pourrait peut-être naître une *compréhension affective* de l'être des phénomènes et une nouvelle conscience de la rationalité affective ou sensible. L'*Excursus* de notre recherche ne se veut pas du tout une illustration conceptuelle du premier volume de la thèse, mais plutôt une expression vivante des métamorphoses possibles du corps sensible bioluminescent en tant qu'être incarné dans le monde. Ce deuxième volume est, en substance, la configuration de la tentative d'ontologie indirecte qui fait passer la réflexion philosophique par les régions ou les miroirs du non-philosophique, qui «*fait voir l'Être à travers le Winke*» de l'exercice de la vie, de l'œuvre d'art, de la littérature, de l'expression croyante du monde, de l'incarnation philosophique et théologique, ou des artefacts de la connaissance scientifique contemporaine.

La position philosophique fondamentale de Merleau-Ponty vise à sauver l'expérience perceptive originaire, pré-objective et ante-prédicative,

¹⁷⁴ Renaud Barbaras, *La métaphysique du sentiment*, 205 («Le sentiment: Merleau-Ponty»).

¹⁷⁵ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 492. Merleau-Ponty cite ici directement Husserl, au sens large d'une esthétique transcendantale, d'un «art caché dans les profondeurs de l'âme humaine». Le philosophe reprendra souvent cette expression dans d'autres ouvrages, mais avec des *nuances* ontologiques par rapport à la conception husserlienne d'esthétique, notamment autour de l'idée du «Λόγος du monde perçu» (Merleau-Ponty, *Le problème de la parole*, 108 ss) articulé au *logos* du monde de l'expression, entre le *logos* brut ou sauvage (*logos endiathetos*) et le *logos* culturel ou historique (*logos prophorikos*). «C'est-à-dire que je dois encore, à travers les objectivations de la linguistique, de la logique retrouver le logos de *Lebenswelt*», Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 218 («Origine de la vérité», 218-221).

en tant que critique radicale de la scission ou dissociation par la «pensée objective»¹⁷⁶, forgée dans le «sujet de surplomb», que l'empirisme (réalisme pur) et l'intellectualisme (idéalisme transcendantal) contiennent en eux-mêmes. C'est pourquoi, afin de poursuivre notre recherche, nous nous interrogeons sur le statut philosophique du corps dans la pensée de Merleau-Ponty, en tenant compte de ses différentes déclinaisons, telles que sa philosophie radicale de l'expérience du corps propre, et plus tard, son ontologie inachevée du visible cristallisée dans sa philosophie de la chair sensible. La possibilité d'ouvrir une troisième voie de pensée du corps, qui dépasse la polarisation traditionnelle entre le corps biologique-anatomique (*Körper*) et le corps vécu ou phénoménal (*Leib*), objectif-sujetif, nous amènera à nous demander si l'affectivité, en tant que forme fondamentale de la sensibilité, n'est pas le pivot de cet «entre-deux»¹⁷⁷ dont parle Merleau-Ponty dans plusieurs endroits et à plusieurs reprises, et finalement de toute philosophie phénoménologique ou existentielle. Selon notre lecture herméneutique de la pensée de notre Auteur, le mode d'apparition antérieur et originaire à la conscience constitutive a lieu dans la perception érotique/affective, si l'on veut, dans la médiation du corps sensible-affectif (sentant-sensible; affectée-affectant), dans lequel le désir est le mouvement, le rythme moteur et expressif de l'Être. Cet espace intercorporel interstitiel entre le corps et le monde, l'humain et les choses, est ce que l'œuvre d'art *en tant que telle* célèbre comme une «énigme de la visibilité»¹⁷⁸, à travers laquelle notre corps qui voit et *est vu*, sent et *est senti*, touche et *est touché*, ce qui est visible et sensible en soi.

Ainsi, contrairement à une ontologie directe, comme le notait Claude Lefort, «dont le risque serait de conduire le philosophe au silence, c'est alors au contact du monde de la vie et à travers l'art et les aventures de la science qu'il peut rechercher l'«expression indirecte de l'Être»¹⁷⁹, l'ouverture à un nouveau type d'ontologie: indirecte, latérale ou oblique. Si tel est bien le cas, alors nous ne pourrions manquer de mobiliser le «non-philosophique» concret (littérature, poésie, art, cinéma, religion...), en tant que «pensée fondamentale qui n'est pas toujours explicitement 'philosophie'»¹⁸⁰, pour interroger cette nouvelle ontologie qui reprend et répète différemment les grandes questions de la tradition philosophique. Ce qui est précisément unique, et en ce sens inhabituel, dans la démarche philosophique en général, c'est que, pour Merleau-Ponty, le non-philosophique, en particulier l'art, n'est pas une

¹⁷⁶ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 86.

¹⁷⁷ Merleau-Ponty, *Signes*, 270, 300, 308.

¹⁷⁸ Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, 26.

¹⁷⁹ Claude Lefort, «Préface», in Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France*, 9.

¹⁸⁰ Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France*, 163 («L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui. Cours de 1960-1961», 161-268).

illustration des idées philosophiques ou une théorie, mais une «pensée en acte», une «philosophie en acte», qui nourrit la philosophie, qui est capable de dévoiler l'Être brut, le sentir primitif de l'être charnel. Sans confondre les deux secteurs de l'existence ou de l'expérience humaine, leurs pratiques et leurs disciplines, ce n'est pas un hasard si notre philosophe compare la philosophie du corps à l'œuvre d'art, l'analyse philosophique à l'œuvre de l'artiste, qui vit d'articulations, de plis et de dépliements, d'une certaine négativité et d'un inachèvement ontologique.¹⁸¹ Plus profondément, l'expérience de l'*aisthēsis* (αἰσθησις) et de la *poiēsis* (ποίησις) transforme la forme même de la philosophie, sa nature et son écriture, pour retrouver la zone de foi perceptive originaire (*Urglaupe*), de crédulité et d'être sensible où l'Être émerge et frémit comme la réalité la plus authentique de nous-mêmes. Ainsi, dit Merleau-Ponty: «La philosophie trouvera aide dans la poésie, l'art, etc., dans un rapport beaucoup plus étroit avec elles, elle renaîtra et réinterprétera ainsi son propre passé de métaphysique – qui n'est pas passé».¹⁸²

En fait, le geste artistique, abondamment exploré dans l'œuvre de notre philosophe, devient ontologiquement l'une des différentes modalités de l'ouverture affective du corps (et de lui-même) à l'altérité concrète et charnelle du monde de la vie. Merleau-Ponty écrit que «notre corps est comparable à une œuvre d'art. Il est un nœud de significations vivantes»¹⁸³, faisant de l'œuvre artistique le prolongement postural et moteur du corps comme totalité ouverte, d'un corps affectivement orienté vers le monde, vers la relation avec autrui, car l'homme n'est rien d'autre qu'un «nœud de relations, seules les relations comptent pour l'homme», comme l'écrit Merleau-Ponty en citant le livre *Pilote de guerre* d'Antoine de Saint-Exupéry, à la fin de sa *Phénoménologie de la perception*. L'art de penser de Merleau-Ponty est intérieurement marqué et animé par l'*aisthēsis* (la sensibilité), c'est-à-dire par sa conception de la corporéité comme œuvre d'art, par la manière dont notre corps habite l'espace et s'y déplace dans une relation d'affect réciproque. Mais la question préalable est de savoir ce qui fonde la sensibilité, si l'on veut qu'elle trouve son origine dans le mouvement, dans l'«explosion stabilisée» de l'Être, celle qui me permet d'admirer l'état naissant du monde ou une certaine couleur dans un tableau d'une manière qui ne soit pas purement réflexive et frontale. S'il n'y a pas exactement coïncidence entre affectivité

¹⁸¹ «Philosophie ou non-philosophie ? D'un cours à l'autre, Merleau-Ponty nous persuade de l'impossibilité de les séparer et de les confondre», Claude Lefort, «Préface», in Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France*, 30. Sur cette question en particulier, cf. Jenny Slatman, *L'expression au-delà de la représentation*, 225-276 («La philosophie figurée »).

¹⁸² Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France*, 39.

¹⁸³ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 188.

et sensibilité, affectif et sensible, n'y a-t-il pas quelque chose d'invisible, comme le désir charnel ou le sens incarné, en tant que réalité ontologique, qui préside à l'ouverture de l'être à lui-même, au monde, aux choses ou aux autres?

Selon Merleau-Ponty, le monde s'ouvre immédiatement à nous, grâce à une puissance préréflexive inscrite dans le corps sensible, comme un «milieu préhumain, en deçà du temps et de la vie, qui est celui de l'art et de la littérature».¹⁸⁴ Il y a un «monde primordial» auquel nous venons involontairement, mais qui s'actualise toujours par notre présence corporelle au monde et au monde en nous, comme étant ce qui est *déjà là* (*l'il y a*)¹⁸⁵, avant la réflexion de la conscience constituant du sujet transcendantal, comme le dit Merleau-Ponty, et dans lequel nous naissons, et que c'est ce monde avec lequel nous entrons en relation affectivement et intelligiblement qui doit être exprimé (raconté, pensé, sculpté ou peint). Mais d'où vient ce «je peux» corporel primordial et dans quelles conditions se produit-il ? *Ce sentir que* ou ce *se sentir sensible* ne viendrait-il pas des possibilités affectives qui sont ontologiquement présentes dans notre être sensible, précisément comme une apparition phénoménale avant le sensible et la perception elle-même ? Ce mouvement ultime de la pensée de Merleau-Ponty, manifeste dans ses derniers écrits, n'est-il pas une relecture possible de ses premiers écrits, ou si l'on veut de l'ensemble de sa pensée ? Dans quelle mesure l'*œuvre d'art en tant que telle* n'est-elle pas le paradigme souterrain qui suscite et ouvre un véritable questionnement philosophique ? Merleau-Ponty lui-même fixe l'horizon de cette incursion philosophique lorsqu'il affirme: «Le monde phénoménologique n'est pas l'explicitation d'un être préalable, mais la fondation de l'être, la philosophie n'est pas le reflet d'une vérité préalable, mais, comme l'art la réalisation d'une vérité»¹⁸⁶, d'un «sens se faisant» (*Sinnbildung*)¹⁸⁷, qui jaillit de l'expérience d'un contact avec le monde sen-

¹⁸⁴ Merleau-Ponty, *Parcours [1935-1951]*, 122.

¹⁸⁵ Cf. Claude Romano, *Il y a* (Paris: PUF, 2003), notamment le chapitre V: «Le miroir de Narcisse: Sur la phénoménologie de la chair», 177-224. «Ainsi, affirme Romano, décrire l'il y a de l'événement, c'est aussi et toujours décrire ma propre finitude et la finitude du monde dans lequel il apparaît» (18).

¹⁸⁶ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 21 («Avant-propos»).

¹⁸⁷ Pour une genèse de cette expression dans la pensée de Merleau-Ponty et de Marc Richir, cf. Alexander Schnell, *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendantale* (Paris: Ousia, 2011). Si Husserl donne effectivement la primauté à la conscience perceptive et objective, Richir cherchera une refondation de la phénoménologie transcendantale centrée sur notre relation affective incarnée avec le monde. Tout phénomène est en effet investi d'une affectivité qui le distend, le spatialise et le temporalise. Le sens, à la suite de Merleau-Ponty, n'est pas seulement signification, mais passage ou mouvement sensible, dimension sensible de la pensée elle-même.

sible, attendant d'être exprimé rythmiquement de différentes manières et à différents moments. En effet, si le «il y a» du monde, le «il y a» préalable de quelqu'un d'autre, existe bel et bien, il n'est ni statique ni monolithique, sa présence archéologique demande à être exprimée et recrée pour que nous puissions en faire l'expérience et parvenir à saisir un sens d'appartenance au monde.

Considérant qu'il ne suffit pas de parler du corps biologique ni de réduire le corps au seul vécu, à travers le concept de sensibilité et d'affectivité, et sa réflexivité ou réversibilité (sentir-senti, sentant-sensible), actif-passif, comme horizon possible de sens, nous chercherons à trouver l'«entre-deux», la promiscuité entre le corps objectif-organique (*Körper*) et le corps phénoménal-vécu (*Leib*), et son expression signifiante dans le monde de la vie (*Lebenswelt*). Toute notre pensée provient, en tenant compte des différents degrés de sublimation, niveaux et dimensions, de l'inscription corporelle ou incorporation de l'Être dans le monde (projection-introjection). Cette insertion dans le sensible par notre incarnation, comme point de passage du corps anatomique au corps phénoménal et de là au corps affectif ou transfiguratif (le «corps glorieux»), est ce que la philosophie, selon Merleau-Ponty, doit expliciter, en l'exprimant par ses propres moyens. C'est dans le rapport entre le corps et le monde sensible, le monde de la perception et le monde de l'expression, que s'établira le «troisième genre d'être»¹⁸⁸, qui se forme entre le sujet pur et l'objet, dans lequel le sujet perd sa pureté et sa transparence, ou un «troisième terme, entre le "sujet" et l'"objet"»¹⁸⁹, que la figure-fond introduit entre le sujet et l'objet.

¹⁸⁸ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 407.

¹⁸⁹ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 247 («(Bergson) *Transcendance* – oublié – *temps*», 244-247). Merleau-Ponty parle également de la nécessité de dépasser la dialectique de l'expression naturelle et de l'expression culturelle, de savoir si l'esprit est déjà présent dans la nature ou si la nature est immanente à notre esprit, afin de «chercher une troisième philosophie au-delà de ce dilemme», Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, 21 («Le monde sensible et le monde de l'expression», 11-21). On peut sans doute affirmer que la recherche de Merleau-Ponty vise à découvrir une autre philosophie *entre les deux* pôles de la corrélation sujet-objet, conscience et nature, corps et monde, perception et expression, visible et invisible, et que les derniers écrits l'entrevoient plus clairement, non seulement du point de vue du contenu, mais essentiellement de la forme et de l'écriture, plus précisément de l'utilisation abondante du discours métaphorique en tant qu'expression de la pensée philosophique. En tout cas, il n'est pas du tout évident que Merleau-Ponty ait pu élaborer jusqu'aux bout cette «troisième philosophie», à savoir celle de «l'être primordial qui n'est pas encore l'être-sujet ni l'être-objet», Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, 95 («Le concept de Nature»). Et cela non seulement à cause d'une question accidentelle de fin prématurée de la vie d'une pensée en pleine vigueur, mais à cause d'une attitude permanente d'indécision, ou plutôt, d'une compréhension de la philosophie comme un discours inachevé et lacunaire. Or, dans notre conception, le rapport originnaire entre l'homme et

L'accent mis sur la description phénoménologique de l'acte perceptif aboutit à la prise de conscience de la nécessité d'une «réhabilitation ontologique du Sensible» de la chair, refondation de l'expérience sensible qui a lieu précisément dans cette zone d'ombre de notre être, comme une réhabilitation de la perception originaire (intentionnalité latente ou opérante, foi perceptive ou croyance originaire), quelque peu oubliée par la conscience absolue de la

l'être, qui n'est pas d'abord celui du pour-soi au en-soi, se produit précisément dans une sorte d'implication ou d'appel de l'immémorial dans le présent, sous un fond affectif primordial, déjà surchargé de significations historiques, qui se prolonge en tout homme qui perçoit, dans sa propre manière de présenter la chose et son évidence ambiguë, un appel qui désoriente la pensée réflexive. Un fond immémorial ou affectif qui s'actualise en nous, dans une incarnation continue, qui se rend présent en nous, dans notre corps sensible, dans nos gestes expressifs de parole ou de silence, dans notre façon de regarder, de toucher, de s'émouvoir, de penser, de désirer ou d'aimer. Au fond, c'est cet immémorial affectif qui crée une sorte d'intersubjectivité ou d'intercorporéité silencieuse dans l'entrecroisement des corps, mon corps et celui d'un autre, celui d'un autre et mon corps, dans une relation d'*Ineinander* primordiale et sensible entre la nature et l'histoire, *en-deçà* et *au-delà* de la pensée réflexive ou de sa formulation conceptuelle philosophique ou même éthique. Or, ce terrain affectif sur lequel se détachent tout repos et tout mouvement, tout sujet et tout objet, le terrain où nous faisons la première expérience de l'être, c'est le monde sensible et naturel. C'est pourquoi, selon nous, la question de l'affectivité chez Merleau-Ponty est profondément ancrée dans l'ontologie de l'être brut ou sauvage, c'est-à-dire dans le corps sensible, plutôt que dans un état mental ou psychique. C'est cette inscription dans le fond affectif ou immémorial qui fait que nous nous sentons affectés par une expérience du monde, de la chose perçue ou par un autre. En même temps, notre présence corporelle affecte l'habitation du monde lui-même, dans une relation d'imbrication, de propagation, d'implication ou de *recouvrement* réciproque du passif sur l'actif et de l'actif sur le passif, ou plutôt comme réalisation «de la passivité de notre activité», Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 270. Cette parenté qui rapproche mon propre corps (*Leib*) de l'être de la terre, des autres, des animaux, que je comprends comme des variantes de ma propre incorporéité, et des corps terrestres eux-mêmes, dans la mesure où je les fais entrer dans les sociétés de vivants, est en quelque sorte niée par la constitution copernicienne du monde. Ainsi, «le type d'être que nous dévoile notre expérience du sol et du corps n'est pas une curiosité de la perception extérieure, il a une signification philosophique», Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, 170. Notre mise en œuvre dans ce sol originaire, avant même d'être pensée et verbalisée, implique une *Urhistorie* personnelle et sociale qui relie toutes les sociétés réelles ou possibles dans la mesure où elles habitent et nous habitons tous le même espace terrestre, une sorte d'immémorial toujours présent et actuel. Seule une philosophie du sensible en tant qu'ouverture *au* et *du* monde ambiant ou environnant (*Offenheit der Umwelt*) peut nous donner le sens d'être en opposition au paradigme scientifique dominant d'un infini représenté par les sciences classiques de la Nature. Selon Merleau-Ponty, cette domination des sciences de l'infini de la représentation oublie notre situation de départ, affirmant un être observant absolu qui omet ses racines terrestres, pour considérer le monde comme un pur objet de pensée infinie face auquel il n'y a que des objets remplaçables.

représentation intellectuelle (le caractère totalisant, objectif et universel de la philosophie de la conscience) et la volonté de constitution (la conscience). Pour Merleau-Ponty, non seulement la perception précède la connaissance, mais le sentir précède le savoir, le voir précède le concevoir. Cette antériorité n'est pas chronologique, mais essentiellement ontologique, comme une origine qui demeure à jamais. Elle ne peut que susciter une nouvelle manière d'accéder au monde, au langage, à la corporéité et à l'intersubjectivité en tant qu'expérience relationnelle intercorporelle. S'il est vrai que nous appartenons au monde et que nous sommes du monde, ce qui semble être une évidence sensible, la question nodale est de comprendre la portée de cette appartenance et comment nous sommes dans le monde, comment nous en faisons partie et comment nous sommes reliés à tout ce qui n'est pas nous (les autres, la nature, le cosmos, Dieu, l'œuvre d'art...).

Cependant, nous nous demandons si la recherche considérée du point de convergence de la question philosophique avec le geste artistique n'est pas l'expression de l'expérience originaire, inarticulée et silencieuse, du sens pré-objectif ou non thématifié, le point de départ d'une autre ontologie de la «pensée fondamentale» que la philosophie de l'objet.¹⁹⁰ Si phénoménologiquement le sentir constitue l'intentionnalité primordiale, exprimant «le *logos* du monde sensible» et le corps sensible du *logos*, en tant qu'acte philosophique de l'appartenance humaine au monde, alors on ne sent pas par «l'œil de l'esprit», un *penser sentir de sentir* (possession), mais comme un sentir corporel originaire, un sentir impensé (*dépossession/ek-stase*)¹⁹¹, parfois anony-

¹⁹⁰ Cf. Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*; Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France*, 166: «Ordre à suivre: prendre contact avec nos interrogations sur [des] échantillons de pensée fondamentale (art, littérature); confronter ces interrogations à la pensée [cartésienne] (Descartes et successeurs) – voir si elles y apparaissent, ou y sont masquées, ou n'y sont pas du tout et pourquoi; de là, revenir au présent, chercher [la] formulation de notre ontologie, de la philosophie d'aujourd'hui» («L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui. Cours de 1960-1961», 160-268). Le mouvement transitif est clair: art, Descartes, Merleau-Ponty (philosophie moderne). Il s'agit d'enquêter sur la pensée fondamentale de l'art pour y trouver ce qui n'a pas encore été pensé en philosophie, comme point de départ d'une autre philosophie de la chair du sensible.

¹⁹¹ «C'est le sentir même en tant qu'il n'est pas pensé de sentir (possession) mais dépossession, ek-stase, participation ou identification, incorporation ou éjection. [...]: on n'a pas besoin de savoir ce que c'est qu'on voit puisqu'on le voit. Être à... fascination ou déduction du sensible. *Voir, c'est penser sans penser*», N, 467 (nous soulignons). Le poète Fernando Pessoa dit quelque chose de très semblable: «Le sentir est une pensée extravagante», Fernando Pessoa, *Aforismos e Afins*, 37. Il en est ainsi dans la mesure où le sentir élargit la pensée. Penser, pour le poète, c'est sentir les choses sans les penser, car si nous pensions avant de sentir, nous ne les sentirions pas vraiment, puisqu'alors ce serait seulement un penser de sentir (intellectualisation du sentir).

me ou indéterminé (affectivité indéterminée), mais qui fait de nous ou de l'être un *corps-dans-le-monde*. Parallèlement à une réflexion théorique, nous cherchons à montrer, désormais, comment, à partir de l'œuvre d'art ou de la création artistique, et à partir de notre contact expérientiel avec certaines de ses représentations contemporaines, il devient possible de donner corps à la pensée de Merleau-Ponty, et comment l'œuvre d'art elle-même peut aussi nourrir des analyses phénoménologiques et donner lieu à de nouvelles conceptualisations philosophiques.

§ 11. Près du cœur sauvage de la vie

Il s'agit donc de découvrir «l'être sauvage», «l'être brut», abyssal, vertical, un Être d'infrastructure et de latence, un «Être sans restriction»¹⁹², polymorphe¹⁹³, l'Être du «il y a»¹⁹⁴ qui devient «vision en acte», l'Être muet qui «en vient à manifester son propre sens»¹⁹⁵, le fond primitif d'un «monde immémorial»¹⁹⁶ du visible qui nous enflamme et remue du dedans, qui envahit anonymement et secrètement notre corps. Une présence qui demande une réponse à son éveil, une résonance, tout comme la main du peintre n'est que l'instrument d'une volonté lointaine, et qui est le sentir silencieux même des choses et de notre corps de chair. En d'autres termes, et en référence constante à Husserl: «C'est l'expérience (...) muette encore qu'il s'agit d'amener à l'expression pure de son propre sens».¹⁹⁷ Ainsi, au lieu de réduire le sentir à une idée ou de «penser le sentir», le sentir est reconnu comme une condition de la pensée conceptuelle elle-même et comme un élément charnière entre la chair du corps et la chair du monde. Le sentir affective est pensé et découvert en termes de «coexistence», de «communion» et d'«imbrication» avec le monde, autrui et les choses sensibles. Selon Merleau-Ponty, «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».¹⁹⁸ Plus que la connaissance des qualités sensibles, le sensible est puissance de «co-naissance» (Paul Claudel), il «co-naît» avec

¹⁹² Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, 46.

¹⁹³ Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, 48.

¹⁹⁴ Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, 54.

¹⁹⁵ Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, 87.

¹⁹⁶ Merleau-Ponty, *Signes*, 220 («Partout et nulle part. II: L'Orient et la philosophie», 215-227).

¹⁹⁷ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 15 («Avant-propos»).

¹⁹⁸ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 79.

les choses perçues, selon une structure de réversibilité ou de chiasme, d'être dans le monde et de monde dans l'être. Non seulement le sensible s'offre à notre corps, mais notre corps s'offre aussi au perçu, en partie ou en totalité, à la manière d'une vibration affective, d'une résonance, d'un timbre ou d'un remplissage spatial que telle couleur ou tel son provoquent en nous, affectant ou atténuant notre être charnel total. Mais que signifie cette affectation ou résonance timbrée et que produit-elle réellement ? La genèse du sentir est-elle «l'origine de la vérité» *tout court* ? La réponse à cette question dépassera la simple description phénoménologique de la perception visuelle dans les premières œuvres de notre philosophe, impliquant une évolution vers une ontologie de la réflexion sensible. Comme l'affirme Raphaël Gély dans son livre *La genèse du sentir*: «Exprimer le sentir, c'est trouver les mots qui permettront à l'expérience du sentir de se produire comme au premier jour, c'est tenter d'assister à l'instauration de cette expérience. Il ne s'agit plus ici de dire ce que l'on voit, mais de dire pour voir, de chercher la formule d'une expression créatrice de l'expérience que nous tentons de dévoiler».¹⁹⁹

S'il est vrai que Husserl et Heidegger introduisent et reconsidèrent l'affectivité comme une question proprement philosophique, bien au-delà de la conception empiriste de l'affectivité comme état d'âme ou état psychologique, la perspective de Merleau-Ponty cherche à prolonger cette voie en lui donnant une épaisseur plus corporelle. Cette confluence phénoménologique nous intéresse dans la mesure où le mouvement de balancier de Merleau-Ponty va de Husserl à Heidegger, de la perception à l'expression, du corps à la chair, de la phénoménologie à l'ontologie. Cependant, notre Auteur n'abandonne aucun de ces territoires de pensée, ni ne les sépare, mais il tente de les relier autrement, selon un style philosophique qui lui est propre. En effet, alors que Husserl a introduit la question de l'affectivité comme une question philosophico-phénoménologique de la subjectivité²⁰⁰,

¹⁹⁹ Raphaël Gély, *La genèse du sentir. Essai sur Merleau-Ponty* (Bruxelles: Ousia, 2000), 17-18.

²⁰⁰ Cf. Edmund Husserl, «Les types d'intentionnalité affective», in *Alter* 24 (2016): *La surprise*, 213-230; cf. aussi Ulrich Melle, «L'étude descriptive des vécus affectifs dans la phénoménologie de Husserl», in *Alter* 29 (2021): *Phénoménologie et marxisme*, 325-359. Cet article confirme l'intérêt récent pour la redécouverte de la question de l'affectivité dans la phénoménologie husserlienne, en particulier l'idée d'une structure affective de la conscience. À cet égard, l'article, cf. Çağlar Koç, *La structure de la conscience affective: une recherche phénoménologique sur Stumpf, Brentano et Husserl*, Thèse de doctorat sous la direction de Dominique Pradelle, Sorbonne, soutenue le 18 juin 2020, consultée 31 juin 2023, in: <https://www.theses.fr/2020UPSLE006.pdf>. Cela signifie que nous trouvons déjà chez Husserl des indications précieuses pour penser l'affectivité ou les phénomènes de la vie affective comme une dimension phénoménologique fondamentale, et pas seulement du point de vue de la conscience perceptive, ce qui semble avoir été la voie choisie par les phénoménologies post-husserliennes, y compris celle de Merleau-Ponty.

Heidegger²⁰¹ en fait l'élément fondamental du *Dasein*, décrivant et interprétant l'existence comme une tonalité ou disposition affective (*Stimmung*), par exemple dans « Être et temps ». Avant toute connaissance ou volonté, l'existence se révèle à nous comme une affectivité (*Befindlichkeit* ou *Gestimmtheit*). Par conséquent, nous passons d'une tonalité/atmosphère affective (précompréhension), en tant que mode fondamental de notre facticité, à une compréhension affective de l'*être-au-monde* (*In-der-Welt-Sein*). Avec la *Befindlichkeit*, Heidegger évoque le mode préréflexif de notre situation originelle, celle d'être jeté dans le monde, même si la référence à la corporéité (*Leiblichkeit*) chez le philosophe allemand n'est qu'*apparemment* résiduelle.

Brièvement, on peut dire que l'on voit ici que la question de l'affectivité est philosophiquement pertinente, même si son entrée en *tant que telle* dans la philosophie est généralement tardive. Le but principal de cette notre recherche n'est pas de trouver chez Merleau-Ponty une étude phénoménologique de l'émotion, de la vie affective ou des états affectifs. Il s'agit plutôt de comprendre dans quelle mesure l'affectivité, dans sa dimension ontologico-phénoménologique, est un mode existentiel fondamental de la réalité humaine, de notre être incarné dans le monde et dans les situations spatio-temporelles vécues (le lieu/la durée). Il s'agit de voir comment, et dans quelle mesure, l'affectivité apparaît et se déroule comme le *fil conducteur du corps de chair* (*Leibkörper*), comme la dimension de l'être qui donne chair au corps et au langage, plus précisément comme un acte de transcendance propre à l'existence corporelle. En ce sens, nous nous demanderons dans quelle mesure et comment s'effectue le passage de la perception affective (érotique) à une compréhension de l'intersubjectivité comme intercorporéité (*affectivité* ou *affectus* parmi d'autres subjectivités et comme dimension infra-structurelle de l'être jeté dans le monde, de l'être et du monde), de la relation ouverte avec autrui, dans l'évolution de la pensée merleau-pontyenne.

Si une phénoménologie transcendantale de l'affectivité est possible, ce sera dans le cadre d'une ontologie phénoménologique, au sens où il s'agit de comprendre comment se manifeste cette manière fondamentale d'exister qu'est la vie affective ou l'affectivité humaine, et comment elle révèle une vitalité ontologique et ouvre l'être contingent au monde de la vie. Ainsi, la question fondamentale qui nous anime est de savoir si l'affectivité n'est pas

²⁰¹ Cf. Éliane Escoubas, *Questions heideggériennes: Stimmung, logos, traduction, poésie* (Paris: Hermann, 2010), 35-66 («Analytique de la Stimmung»). Cet important chapitre sur l'affectivité est une reprise et un approfondissement de l'article «Heidegger: topologies de la Stimmung», in Éliane Escoubas – László Tengelyi (dirs.), *Affect et affectivité dans la philosophie moderne et la phénoménologie – Affekt und Affektivität in der modernen Philosophie und der Phänomenologie* (Paris: L'Harmattan, 2008), 267-292.

cet être brut/sauvage, pré-linguistique et pré-réflexif, qui est la condition de toute manifestation, cet invisible du visible, qui se loge comme un pli en lui-même, que le *désir charnel* ou libidinal (pulsionnel) du dernier Merleau-Ponty cherche à mettre en évidence. Comme le note Merleau-Ponty lui-même, les termes «perception», «actes de conscience», «états de conscience», «matière», «forme», «image», «sujet», «sens» seraient encore des concepts redevables à la pensée réflexive ou à la philosophie de la conscience, empêchant la philosophie de commencer sans rien présupposer et d'avancer de nouveaux concepts et de nouvelles métaphores vivantes de la pensée.

Pour penser autrement la question du corps et de l'esprit et de leur articulation, il faut donc un tout nouveau langage capable d'exprimer la pensée fondamentale de la découverte et de la recherche de l'être vertical (l'être sauvage ou brut). Selon Merleau-Ponty, il s'agit de «remplacer les notions de concept, idée, esprit, représentation par les notions de *dimension*, articulation, niveau, charnières, pivot ou configuration».²⁰² Ce nouveau langage est fondamental pour trouver une autre manière de penser la subjectivité humaine incarnée, une *autre manière d'être corps*, que le concept de chair cherche à typifier, l'Être dimensionnel, l'être du sol (*Boden*) horizon de notre appartenance, la manière d'être ressentie comme notre sol primordial, qui n'est pas exactement devant nous, mais qui nous soutient, et auquel nous adhérons affectivement dans la foi perceptive ou la croyance originaire. En effet, écrit Merleau-Ponty, dans une note de travail: «Il y aura donc toute une série de couches de l'être sauvage. Il faudra recommencer plusieurs fois l'*Einführung*, le Cogito. – P. ex. je vais décrire au niveau du corps humain un pré-savoir, un pré-sens, un savoir silencieux»²⁰³, afin de dépasser un certain dualisme que la *Phénoménologie de la perception* entretenait encore, comme le philosophe l'avoue lui-même dans une des notes de travail du *Visible et l'invisible*.²⁰⁴ Renoncer à la distinction conscience-objet, sujet-monde implique de placer les questions sur un plan ontologique. Ainsi, «dire que je dois

²⁰² Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 273 («Monde», 272-273), Cf. aussi VI, 219: «En principe, c'est ensuite seulement que je serais en mesure de définir une ontologie et de définir la philosophie. L'ontologie serait l'élaboration des notions qui doivent remplacer celle de subjectivité transcendantale, celles de sujet, objet, sens [...]» («Origine de la vérité», 218-219).

²⁰³ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 230 («Généalogie de la logique. Histoire de l'être. Histoire du sens», 228-231).

²⁰⁴ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 250 («Dualisme philosophie», 250-251): «Les problèmes posés dans *Ph.P* sont insolubles parce que j'y pars de la distinction "conscience" – "objet" – On ne comprendra jamais, à partir de cette distinction que tel fait d'ordre «objectif» (telle lésion cérébrale) peut entraîner tel trouble de la relation avec le monde [...]».

montrer que ce qui pourrait être considéré comme “psychologie” (*Ph. de la Perception*) est en réalité ontologie». ²⁰⁵

La reconnaissance que le corps humain n’est pas un simple fait empirique, mais qu’il a une signification ontologique, est en quelque sorte le tournant de sa dernière philosophie, lui permettant ainsi de «libérer les implications ontologiques de l’expérience du corps propre». ²⁰⁶ Elle implique aussi une redéfinition de l’expression philosophique elle-même, ce qui, dans l’écriture et le langage de Merleau-Ponty, signifie un recours à l’image, à la métaphore et au non-philosophique pour dire l’impensé philosophique, l’Être des profondeurs, l’Être brut ou sauvage, ce qui n’a pas encore de statut philosophique. Autrement dit, «comme expression de ce qui est avant l’expression et *qui la soutient par derrière* [...]. Mais en réalité toutes les analyses particulières sur la Nature, de la vie, le corps humain, le langage nous feront à mesure entrer dans le *Lebenswelt* et l’être “sauvage”». ²⁰⁷ Même si Merleau-Ponty n’élabore pas directement un traité sur l’affectivité *en tant que telle*, notre intention sera d’esquisser aussi une possible phénoménologie de l’affectivité à partir de sa position philosophique de base. En d’autres termes, la dimension existentielle qui sous-tend son ontologie phénoménologique, le primat de la perception corporelle et la critique radicale de la conscience constitutive, la prise en compte des dimensions expressives et désidératives de la chair, ne laissent-ils pas ouverte une approche inhabituelle et inattendue de la question de l’affectivité ? L’idée du corps, de la perception, du mouvement, du désir et de l’incarnation, entre autres, laissent entrevoir cette possibilité inédite. Autrement dit, non pas un retour direct à l’affectivité, mais à partir d’une ontologie indirecte déclinée ou cristallisée dans la passivité, la foi perceptive, le désir, le sens sensible qui déstabilise et déplace nos conceptions habituelles de compréhension de la connaissance et de la vie affective. Une perspective qui pose la question de l’affectivité comme point d’ouverture originel de notre être-au-monde, d’un monde qui s’ouvre dans l’*affectus* fondamental ou dans la disposition affective de l’étonnement, en deçà et au-delà des dualismes de la tradition philosophico-anthropologique. Aujourd’hui, ces questions sont reprises scientifiquement, quoique d’une manière différente, par les *problèmes difficiles* (*hard problem*) des sciences cognitives (esprit-cerveau, corps-esprit, cognition, affect ou représentation...), qui étaient déjà posées par Platon, Aristote et Descartes, et bien d’autres.

Si l’affect est ce qui nous est donné à ressentir, ce que nous ressentons et ressentons corporellement (double sens du corps sensible), et que dans

²⁰⁵ Merleau-Ponty, *Le visible et l’invisible*, 228 («Généalogie de la logique. Histoire de l’être. Histoire du sens»).

²⁰⁶ Renaud Barbaras, *Le tournant de l’expérience*, 124.

²⁰⁷ Merleau-Ponty, *Le visible et l’invisible*, 219 («Origine de la vérité»).

ce ressentiement intercorporel s'éveillent l'intelligence, l'esprit, la mémoire, l'imagination, la croyance, l'action, comme ce qui nous pousse à la perception et à l'expression gestuelle ou corporelle, alors cette condition incarnée conditionne et potentialise notre propre être-au-monde. C'est la révélation de la *transcendance dans l'immanence*, du sens produit dans le processus même de prise de conscience au contact du monde, avec la résistance de la matière comme condition d'émergence du nouveau. De même que l'artiste (peintre ou sculpteur) résiste à la matière, la façonne et la transforme après une lutte intense avec elle, entre succès et échecs, en lui donnant une nouvelle forme et de nouvelles significations, de même l'être vient à la conscience dans sa résistance à la matérialité de la finitude (*signe*), dans sa pleine négativité contingente, comme possibilité et condition de sa transformation en quelque chose de nouveau (*signifié signifiant*). Cette violence affective, qui est aussi une loi de notre existence dans le monde et que la philosophie même de Merleau-Ponty n'écarte ni ne neutralise, se présente d'une manière subtile dans les multiples situations pathologiques, dans les métaphores des termes fondamentaux (chiasme, *Ineinander*, imbrication superposée) qu'il utilise et dans le témoignage vivant de la tragédie des batailles idéologiques du siècle qu'il a traversé.

Pour cette raison même, notre travail, d'inspiration onto-phénoménologique et existentielle, ne visera pas d'abord à réfléchir sur le phénomène constitutif de chaque émotion ou des affections, d'un point de vue descriptif ou quantitatif, ni ne posera son intonation réflexive sur les manifestations corporelles des états affectifs. Une telle approche des phénomènes de la vie affective relèverait plutôt de la psychologie comportementale ou des sciences neurocognitives, très en vogue aujourd'hui. Sans toutefois manquer de prendre en compte ces données empiriques pour notre propre étude, nous chercherons, à la suite de Merleau-Ponty, avant tout, à entrevoir la condition corporelle de l'humain d'une autre manière, bien au-delà de sa réduction somatique-biologique dans les sciences de la nature, la sauvant ainsi de la réduction à la positivité objectale qu'une certaine psychologie empirique analytique-descriptive veut homologuer comme universellement valable, en faisant abstraction de la singularité et de la situation incarnée de notre corps charnel qui vit, sent, croit, désire, aime et pense. Comme l'affirme Merleau-Ponty lui-même: «Si donc nous voulons mettre en évidence la *genèse de l'être pour nous*, il faut considérer pour finir le secteur de notre expérience qui visiblement n'a de sens et de réalité que pour nous, c'est-à-dire notre *milieu affectif*. Cherchons à voir comment un objet ou un être se met à exister pour nous par le désir ou par l'amour et nous comprendrons mieux par-là comment les objets et des êtres peuvent exister en général ».²⁰⁸

²⁰⁸ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 191 (nous soulignons).

§ 12. Du corps esthésiologique au corps du désir

Le corps est d'abord sujet, condition essentielle de toute expérience affective, sans cesser d'être objet, c'est-à-dire corps affecté-affectant par d'autres êtres sensibles, parmi les choses du monde qui lui résistent. Chez Merleau-Ponty, il y a le passage du corps esthésiologique (corps vivant/phénoménal) au corps charnel ou libidinal/érotique – si l'on veut – le passage du sensible au senti, du senti au sentant, du signe au signifié, non pas comme une démarcation ou un écart spatio-temporel irréversible, mais comme la permanence de l'un dans l'autre. Mais dans quelle mesure et comment s'effectuera ce passage ? La question du statut ontologique de l'existence affective et celle du statut de la corporalité étant étroitement liées, on pourrait parler d'un corps sensible ou affectif, au sens de sa réversibilité, qui génère des expressions et des significations inédites. En ce sens, nous nous concentrerons sur la relation ontologique entre la corporalité et l'affectivité dans le corps sensible (anthropologie phénoménologique) et son devenir phénoménologique (ontologie phénoménologique). Ainsi, «il ne s'agit pas de réduire le savoir humain au sentir, mais d'assister à la naissance de ce savoir, de nous le rendre aussi sensible que le sensible, de reconquérir la conscience de la rationalité [...]».²⁰⁹ Peut-il y avoir une connaissance qui ne naisse pas d'un affect, d'une foi perceptive ou d'une confiance dans le monde (*raison affective*) ? Peut-il y avoir une raison pure sans raison, sans le sensible, sans être *raison sensible*, conscience donnée ou issue du monde sensible qui constitue la connaissance elle-même comme connaissance sensible et non comme simple connaissance abstraite-théorique, sans contact avec l'expérience intime de la réalité ?

Cependant, bien que la position philosophique de Merleau-Ponty soit incontestablement originale et d'une grande vigueur philosophique, elle reste inachevée et lacunaire à plusieurs égards, notamment en raison des circonstances de la mort prématurée de l'auteur. Nous mettrons donc en évidence certaines apories ou impasses de sa pensée, en la confrontant à d'autres positions phénoménologiques qui, à la fois, l'interrogent, la prolongent ou lui résistent sur le plan conceptuel. Nous pensons que l'«impensé à penser» chez Merleau-Ponty réside dans la question de l'affectivité (affecté-affectant), spécifiquement dans sa dimension ontologico-phénoménologique et *aesthétique*. Avec d'autres lignes de recherche (psychanalyse, psychiatrie ou neurobiologie cognitive), c'est en effet l'un des axes d'études féconds de la philosophie de Merleau-Ponty aujourd'hui, notamment à partir de ses manuscrits inédits, qui sont peu à peu publiés. L'affectivité comme phénomène sensible (l'affect du sensible) qui ouvre au désir, à la perception érotique ou à l'« être sauvage», rapproche sans doute la phénoménologie de Merleau-

²⁰⁹ Merleau-Ponty, *Le primat de la perception*, 57.

-Ponty de la psychanalyse freudienne, à laquelle il a été constamment confronté, bien qu'à des stades et à des intensités différentes. Ainsi, selon ses propres termes, il s'agit de «montrer que, de même que le sentir esthésiologique est en réalité en rapport avec *la chose même* par mon corps *chair*, de même le corps érotique est en rapport avec les autres schémas corporels par indivision. [...] Montrer que le corps libidinal est ouverture aux autres mêmes (intercorporéité) comme le corps esthésiologique est ouverture aux choses et non aux représentations des choses».²¹⁰ Il s'agit précisément de penser l'intercorporéité du corps sensible comme l'ouverture originaire d'un sentir inconscient primordial («perception archaïque dans l'extase») aux choses, au monde et aux autres, et non à travers une position représentationnelle de la conscience transcendante, dont l'ouverture se produit à travers cette affectivité originelle que constitue le corps érotique. Le corps qui sent, qui a des sens, est aussi un corps qui désire, et de cette façon, une extension de l'esthésiologie dans un corps libidinal, le désir comme principe animateur du schéma corporel, ou plutôt, toute la structure esthésiologique est déjà une structure libidinale, une relation d'être et non de connaissance.²¹¹ Ainsi, le corps esthésiologique est un corps libidinal qui à la fois se transcende (sortir de soi vers son autre) et s'incorpore (entrer dans le monde en soi), tout comme la perception décrit déjà ce que fait le désir, qui est un comportement fondamental de la chair, une manière d'être, une force affective de «incorporation désirante comme régime de fond de l'être-au-monde déployé par la chair».²¹²

Nous pensons que l'idée du corps sensible met en scène la relation intime entre le visible et l'invisible, l'immanence et la transcendance, leur inclusion respective l'une dans l'autre et leur inhérence ou adhésion l'une à l'autre. C'est le mystère de la visibilité de l'être en général qui est *mis en scène*, les

²¹⁰ Texte inédit de Merleau-Ponty (N-Corps [99]v), cité dans Emmanuel de Saint Aubert, *Être et chair I*, 281.

²¹¹ «[...] 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, projection de la libido – introjection [...]. Parallèlement à l'étude du corps esthésiologique, il faut étudier le corps *libido*, [...] et montrer qu'il y a un enracinement *naturel* du pour autrui», Merleau-Ponty, *La Nature*, 356 («Le concept de Nature 1959-1960: Nature et Logos: le corps humain», 341-458). Notons que l'*Einfühlung* ne nous est pas donnée par un mouvement analogique de l'esprit (Edith Stein) ou par l'activité d'un ego transcendantal qui «mettrait» ou constituerait l'*alter ego*, puisque ce dernier pourrait aussi se constituer comme son *alter ego* (conflit de consciences), mais par un mouvement sensible, esthésiologique, du corps comme puissance empathique à son niveau le plus élémentaire ou originaire dans son rapport au monde perçu, à l'être brut, au sensible.

²¹² Saint Aubert, *Être et chair I*, 20.

manières d'être un corps, le paradoxe d'être à la fois un corps objectif et un corps phénoménal, la double «déhiscence» du sensible dans le sentant et du sentant dans le sensible. Mais si le registre est encore esthésiologique, il faut se demander si ce qui préside à la sensibilité n'est pas précisément quelque chose de plus profond, une sorte d'ontologie affective ou de désir, comme celui qui donne lieu à la perception et à son expression polyphonique et dissonante. L'expression «corps sensible» réunit la corporéité et l'affectivité dans un rapport chiasmatisque qui empêche de les réduire soit à un pur objectivisme (visibilité positive), soit à un pur spiritualisme (pure invisibilité). Anthropologiquement, le sujet humain est un être qui naît dans un corps sensible, qui habite le monde corporellement et affectivement, c'est-à-dire comme un corps *affectif* (mémoire du corps, matrice symbolique d'une racine primitive qui explose tout le temps dans le présent et s'impose comme source de sens). L'affectivité n'est pas le lieu de la transparence agréable et absolue du sensible au suprasensible, comme l'était le sentiment pour les romantiques, mais le lieu de la tension entre le visible et l'invisible, de la transcendance de l'excès comme un abîme, comme une énigme irrésolue, que les différentes traditions philosophiques, mythiques ou religieuses abordent.

Reprenant les propos d'une voix autorisée s'agissant de la pensée de Merleau-Ponty, comme le philosophe Renaud Barbaras, nous nous demandons avec lui si «la conception merleau-pontyenne de la phénoménalité, qui se situe au-delà de l'immanence et de la transcendance, ne nous laisserait pas une nouvelle approche de l'affectivité».²¹³ En d'autres termes, la phénoménalité originaire ne procède-t-elle pas d'une affectivité primordiale et anonyme, ce qui ferait de l'affectivité l'essence de la phénoménalité, c'est-à-dire la singularité intercorporelle de *l'être du phénomène* ? Cela ne modifierait pas substantiellement le primat de la perception visuelle, car, pour notre philosophe, au fond de l'être, tout sentir est une perception de soi, dans la mesure où il s'agit d'une perception érotico-affective, c'est-à-dire de quelque chose qui se reflète dans la chair même du corps, une sorte de réflexion charnelle qui donne au sujet son sentiment d'existence autrement que sur le mode de la conscience transcendantale ou de la corrélation noétique-noématique. Il s'agit, en effet, de rechercher encore quelque chose de plus originaire que le croisement du sujet et de l'objet, de la conscience et de la nature, de l'esprit et du monde. Tout sentir est un *se sentir* ou un *ressentir* originaire qui me donne à *pressentir* quelque chose et fait éprouver le sol charnel du monde. Dans la sensibilité affective, le corps devient monde (il se mondanise) et le monde devient chair (il devient charnel) dans un rapport de réversibilité, un mouvement synchronique agrafé du devenir corps incarné (fait primordial et originaire de l'être-au-monde) au corps incarné (habitude et désir). Philippe

²¹³ Renaud Barbaras, *Le tournant de l'expérience*, 139.

Fontaine a bien compris le point nodal de l'articulation philosophique entre la corporéité et l'affectivité. En effet,

Merleau-Ponty reconnaît l'importance de l'affectif dans la structuration du comportement, mais, dans le même mouvement, refuse d'y voir une détermination autonome, et dénonce le caractère artificiel des "alternatives de la psychologie" [...]. Un paradoxe subsiste pourtant ici: car si l'affectivité ne peut être considérée sur un mode autonome [...], elle semble tout naturellement orienter la réflexion vers une dimension "affective" apparemment inséparable de l'expérience originaire, antéprédicative, précédant la bifurcation du sujet et de l'objet. Le corps se trouve désigné par Merleau-Ponty comme impensé de la pensée, objet d'une dénégation décidée de la part de la tradition métaphysique de la réflexion et de la pensée objective. Ce serait donc le rapport du corps à l'affectivité qu'il s'agirait de penser, pour, dans un second temps, en déterminer le rapport dans le champ du politique et de l'histoire.²¹⁴

Dans cette perspective, à l'instar du souci de Merleau-Ponty pour l'inscription de son «ontologie de la chair»²¹⁵ dans le *Lebenswelt* husserlien, l'affectivité signifie l'inscription des hommes dans l'histoire ou la culture d'un temps donné, inscription immanente dans la mesure où elle exprime le sentiment que nous avons de la justice et de l'injustice, que nous partageons concrètement dans une action qui ne peut être une fuite, mais une implication de notre être-là dans l'historicité et la chair du monde. Cela implique que

²¹⁴ Philippe Fontaine, «La Chair du politique chez Merleau-Ponty», in Jean-Pierre Cléro (dir.), *L'Affectivité et la signification* (Rouen: Presses Universitaires de Rouen, 2000), 67-68.

²¹⁵ En fait, l'expression «ontologie de la chair» en tant que telle n'est jamais utilisée par Merleau-Ponty. Il l'a imposée à la littérature critique comme interprétation de son ontologie du visible, qui est une ontologie de l'être charnel, de la chair du sensible, ou plutôt de l'Être sensible. C'est pourquoi, à partir de maintenant, l'expression apparaîtra toujours entre guillemets. Merleau-Ponty utilise l'expression «philosophie de la chair» dans une note de travail de novembre 1960. Cf. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 315 («Nature»): «Une philosophie de la chair est condition sans laquelle la psychanalyse reste anthropologie». Encore à propos de l'expression «ontologie de la chair», Saint Aubert précise que, «en particulier, on ne saurait pas parler rigoureusement d'une "ontologie de la chair" chez Merleau-Ponty – qui n'emploie d'ailleurs jamais cette formulation – en entendant par-là que sa dernière pensée serait la *retranscription*, en l'ontologie, d'une psychologie et d'une phénoménologie. Son ontologie n'est pas la réécriture tardive d'une philosophie dans une autre, après un déplacement majeur où siègerait l'ombre de Heidegger, et d'où serait évacué l'essentiel de la pensée de Merleau-Ponty, à savoir la "réhabilitation ontologique du sensible" ("réhabilitation", et non traduction ou retranscription), la chair du monde où se joue l'unité de l'homme», Emmanuel de Saint Aubert, *Vers une ontologie indirecte*, 148.

la question de l'affectivité déborde sur une ontologie concrète, précisément celle d'une existence enracinée dans le monde de la vie. D'où la question: n'est-ce pas précisément le lien à établir entre le corps et l'affectivité qui est impensé, ou si l'on veut, le rapport entre perception et affectivité, avec les résonances affectives ressenties de manière intercorporelle qui nous donnent un accès primordial au monde, à la vie et à autrui ?

Si l'on tient compte de l'étymologie de l'affectivité comme *affectus*, c'est-à-dire d'être affecté comme être ému et s'émouvoir, se laisser affecter *par*, on s'aperçoit qu'elle contient en elle-même une dimension d'adhésion et d'ouverture, un mouvement de transcendance dans l'immanence, une distance dans la proximité, la présence d'une absence, l'activité d'une passivité. Si *affectus* vient de *afficere*, *aptitude à être touché* ou *capacité d'affecter*; alors il faudra expliciter la relation entre l'affectivité et la touchabilité et la sensation (sentant-sensible). Ainsi, plus que la perception visuelle, n'est-ce pas la vision haptique en tant que «conscience incarnée» et «animation corporelle» qui est capable de «nous faire voir comment le monde nous touche»²¹⁶ ? Ce potentiel est inhérent à la démarche artistique, et à l'œuvre d'art elle-même, celui de *rendre visible l'invisible*, selon la définition de Paul Klee, et non d'imiter ou de représenter le visible. En effet, pour Merleau-Ponty, l'art moderne devient la métaphore de sa critique de l'objectivisme (réalisme) et de la représentation (idéalisme) et le paradigme de son propre style philosophique (de la philosophie de l'art à la philosophie comme art), comme point de passage de l'esthésiologie au *sens expressif du sentir*. Comme l'écrit le philosophe français, «dans l'œuvre d'art ou dans la théorie comme dans la chose sensible, le sens est inséparable du signe. L'expression, donc, n'est jamais achevée. La plus haute raison voisine avec la déraison».²¹⁷ C'est la «bonne ambiguïté» de cette énigme paradoxale qui nous interroge encore aujourd'hui et ouvre la pensée à des modalités expressives nouvelles et diverses au sein de la tradition philosophique.

De cette façon, au fond, toute la recherche philosophique de Merleau-Ponty «pivote fondamentalement autour de la complexité cachée de la perception, de ce qui nous est révélé par les sens et par l'usage de la vie, par le *monde apparemment familier que nous devons sans cesse redécouvrir* à l'aide de la culture, de l'art et de la pensée philosophique [...], le sensible – tel qu'il nous apparaît dans la vie quotidienne – est “la forme universelle de l'Être brut” dans sa pleine concrétion, qui, en plus d'être enveloppée de mystère, contient aussi l'intelligible».²¹⁸ C'est précisément ce sensible

²¹⁶ Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, 25.

²¹⁷ Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, 8.

²¹⁸ Artur Morão, «Nota do editor português», in Merleau-Ponty, *Palestras* (Lisboa: Edições 70, 2003), 17 (nous soulignons).

intelligible, ou ce corps sensible qui cristallise et sédimente notre être-au-monde, comme inhérence et participation au mystère de l'existence, comme forme universelle de l'«Être sauvage», que nous tenterons d'interroger dans la pensée de Merleau-Ponty, en étroite corrélation avec ce qui fait la fécondité de la philosophie elle-même, à savoir la non-philosophie (culture, art, littérature, science, croyance...), telle que Merleau-Ponty l'a lui-même pratiquée tout au long de son écriture philosophique.²¹⁹ Pour comprendre cette affectation mutuelle, ce *choc en retour*, entre la philosophie proprement dite et ce qui n'est pas philosophique, Merleau-Ponty nous explique clairement la nécessité de cette fréquentation mutuelle pour comprendre le mystère de l'être, pour redécouvrir un monde qui nous est familier ou proche et en même temps lointain, étrange, voire adverse:

Ceux qui vont par la *passion* et le *désir* jusque à cet être savent tout ce qu'il y a à savoir. La philosophie ne les comprend pas mieux qu'ils ne sont compris, *c'est dans leur expérience qu'elle apprend l'être*. Elle ne tient pas le monde couché à ses pieds, elle n'est pas un "point de vue supérieur" d'où l'on embrasse toutes les perspectives locales, elle *cherche le contact de l'être brut* et s'instruit aussi bien auprès de ceux qui ne l'ont jamais quitté. Simplement tandis que *la littérature, l'art, l'exercice de la vie*, se faisant avec les choses mêmes, le sensible même, les êtres mêmes peuvent, sauf à leurs limites extrêmes, avoir et donner l'illusion de demeurer dans l'habituel et dans le constitué, la philosophie, qui peint sans couleurs, en noir et blanc comme les tailles-douces, *ne nous laisse pas ignorer l'étrangeté du monde* – que les hommes affrontent aussi bien et mieux qu'elle, mais comme dans un *demi-silence*.²²⁰

Ce passage exprime clairement, de la part de Merleau-Ponty lui-même, le travail de réflexion que nous nous proposons d'explicitier ici. Avec toute la modestie possible, parce que nous savons que rien n'est achevé, nous dirons que cette dissertation n'est que le début d'une *reprise*, que des brumes planent encore sur notre exposé et notre cheminement de pensée, qui ne peuvent être dissipées ou du moins atténuées que par l'écoute des autres. Car nous savons que ce « mélange » entre le philosophique et le non-philosophique n'est pas toujours bien compris par une certaine rigidité de la pensée des idées claires et distinctes, bien que ce soit précisément cela ce que Merleau-Ponty a cherché à l'élaborer avec son style poétique-métaphorique remarquable, et parce que nous croyons que c'est l'une des voies possibles pour accéder à la vérité du mystère de l'être, du monde et de la réalité, et de nous-mêmes, bref, pour comprendre et habiter le monde *autrement*.

²¹⁹ Sur ce sujet, voir le très opportun dossier: «Non-philosophie et philosophie», in *Chiasmi International* 3 (2001).

²²⁰ Merleau-Ponty, *Signes*, 40.

Nous ne pouvons donc que reprendre toujours cette relation intrinsèque entre le conceptuel et ses marges, le *logos* et son *pathos*, l'intelligibilité du sensible et la sensibilité de l'intelligible, l'affect de la pensée et du langage, et la proposer comme une thèse ou une blessure exposée à l'interrogation de l'étonnement philosophique fondamental. Il s'agit de donner un langage, une expression ou un statut philosophique au «demi-silence» du monde sensible dont parle le philosophe et, en même temps, comme un *choc en retour*, d'envelopper le concept et le discours rationnel d'une tonalité affective qui donne un peu plus de couleur au savoir «noir et blanc» du discours scientifique. C'est dans cet entre-deux du sens qui se fait dans le corps sensible-sentant, que l'on retrouvera l'étonnement matinal des choses, du sensible, des êtres, en tant que mouvement d'une explosion stabilisée de l'affectus originaire, d'où jaillit la rencontre immotivée avec l'Être et le monde de la vie. Ainsi, indépendamment du succès ou de l'aboutissement de l'hypothèse de travail présentée ici, nous affirmons seulement que cette dissertation est une tentative d'éclairer philosophiquement et de *donner corps* à ce «demi-silence» du monde sensible. C'est ce qui nous a motivé à nous lancer dans le chemin de pensée d'une œuvre et d'une vie et que nous proposons ici de manière inaugurale, ouverte sur l'avenir avec tout son *inachèvement* pour être *repris* un jour.

Bibliographie

I. Ouvrages de Merleau-Ponty

- *Signes*, Paris: Gallimard, 1960.
- *Parcours deux (1951-1961)*, Lagrasse: Verdier, 2000.
- *La prose du monde*, Paris: Gallimard, 2012.
- *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne (1949-1952)*, Lagrasse: Verdier, 2001.
- *Le monde sensible et le monde de l'expression. Notes, cours au Collège de France (1953)*, Genève: MétisPresses, 2001.
- *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris: Gallimard, 1960.
- *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson. Notes, cours à l'École Normale Supérieure (1947-1948)*, Paris: Vrin, 2002.
- *Résumés de cours. Collège de France (1952-1960)*, Paris: Gallimard, 1968.
- *Notes de cours au Collège de France (1958-1959 et 1960-1961)*, Paris: Gallimard, 1996.
- *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris: Belin, 2003.
- *Entretiens avec Georges Charbonnier. Et autres dialogues (1946-1959)*, Paris: Verdier, 2016.

- *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 2006.
- *Le visible et l'invisible, suivi de notes de travail*, Paris: Gallimard, 2013.
- *Parcours (1935-1951)*, Lagrasse: Verdier, 1997.
- *Sens et non-sens*, Paris: Gallimard, 1996.
- *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Lagrasse: Verdier, 2014.
- *La Nature. Notes, cours du Collège de France (1956-1960)*, Paris: Points, 2021.
- *L'Œil et l'Esprit*, Paris: Gallimard, 2001.
- *Causeries*, Paris: Points, 2023.
- *Conférences en Europe et premiers cours à Lyon. Inédits I (1946-1947)*, Milano: Mimésis, 2022.
- *Conférences en Amérique, notes de cours et autres textes. Inédits II (1947-1949)*, Milano: Mimésis, 2022.
- *Le problème de la parole. Notes, cours au Collège de France (1953-1954)*, Genève: MētisPresses, 2020.
- *Recherches sur l'usage littéraire du langage. Notes, cours au Collège de France (1953)*, Genève: MētisPresses, 2013.
- Merleau-Ponty, *Lettres d'Amitié (1920-1959)*, Paris: Gallimard, 2022.
- *La structure du comportement (1942)*, Paris: Quadrige/PUF, 1990.

II. Autres études

- Agamben, Giorgio. *A Potência do Pensamento. Ensaios e Conferências*, Lisboa: Relógio d'Água, 2013.
- Alexander Schnell. *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendantale*, Paris: Ousia, 2011.
- Alloa, Emmanuel. *La résistance du sensible. Merleau-Ponty critique de la transparence*, Paris: Kimé, 2008.
- Arendt, Hannah – Heidegger, Martin, *Cartas 1925-1975*, Lisboa: Guerra & Paz, 2017.
- Aristote, *La Métaphysique*, Vol. 1, Paris: Vrin, 1991.
- Barbaras, Renaud, *L'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble: Jérôme Millon, 1993.
- _____. *La vie lacunaire*, Paris: Vrin, 2011.
- _____. *Métaphysique du sentiment*, Paris: Cerf, 2016.
- _____. «Affectivité et mouvement: le sens du sentir chez E. Straus», in *Alter 7: Émotion et affectivité*, (1997):15-29.
- _____. *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*, Paris: Ellipses, 2001.
- _____. *Merleau-Ponty*, Paris: Ellipses, 2019.
- _____. *Notes de Cours sur l'origine de la géométrie de Husserl, suivi de Recherche sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, Paris: PUF, 1998.
- _____. *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris: Vrin, 1998.
- Barnaby, D. Dunn – Dagleish, Tim – Lawrence, Andrew D. , «The somatic marker hypothesis: a critical evaluation», in *Neuroscience and Biobehavioral Reviews* 30 (2006/2), 239-271.

- Barthes, Roland, *Chambre claire. Note sur la photographie*, Paris: Gallimard/Seuil, 1980.
- Batt, Noelle, «“L’Entre-deux”, a Bridging Concept for Literature, Philosophy, and Science», in *SubStance* 23 (1994/2), 38-48.
- Baudelaire, Charles, *As Flores do Mal*, Lisboa: Relógio d’Água, 2020.
- Beaufret, Jean, *De l’existentialisme à Heidegger: Introduction aux philosophies de l’existence et autres textes*, Paris: Vrin, 1986.
- Bimbenet, Étienne, *Après Merleau-Ponty. Études sur la fécondité d’une pensée*, Paris: Vrin, 2011.
- Cantista, Maria José, «Em busca do sentido originário: a reflexão fundacional em Maurice Merleau-Ponty», in Cantista, Maria José (dir.), *Subjectividade e racionalidade. Uma abordagem fenomenológico-hermenêutica*, Porto: Campo das Letras, 2006, 325-336.
- Cataldi, Suzanne L., «Affect and sensibility», in Rosalynne Diprose – Jack Reynolds (dirs.), *Merleau-Ponty: Key concepts*, Stocksfield: Acumen, 2008, 163-173.
- Costa Freitas (da), Manuel, «Afectividade», in *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Lisboa/S. Paulo: Verbo, 1997.
- Couderc, Romain, «Au travers de la phénoménologie: l’expression et les traces du sens chez Merleau-Ponty», in *Philosophie* 57 (2023/2), 42-66.
- Dalissier, Michel, *Héritages et innovations. Merleau-Ponty et la fonction conquérante du langage*, Genève: MētisPresses, 2017.
- Damáσιο, António – Tranel, Daniel – Damásio, Hanna, «Somatic markers and the guidance of behaviour: theory and preliminary testing», in Levin, H. S. – Eisenberg, H. M. – Benton, A. L. (dirs.), *Frontal Lobe Function and Dysfunction*, New York: Oxford University Press, 1991.
- _____. *O Erro de Descartes: Emoção, razão e cérebro humano*, Lisboa: Círculo de Leitores, 2011.
- Dastur, Françoise, *Chair et langage. Essais sur Merleau-Ponty*, La Versanne: Encre marine, 2001.
- Descola, Philippe, *Les Formes du visible*, Paris: Seuil, 2021.
- Dias, Isabel Matos, «Maurice Merleau-Ponty: une esthésiologie ontologique», in Barbaras, Renaud (dir.), *Notes de Cours sur l’origine de la géométrie de Husserl, suivi de Recherche sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, Paris: PUF, 1998.
- Dupond, Pascal, *Dictionnaire Merleau-Ponty*, Paris: Ellipses, 2008.
- Duportail, Guy-Félix, *Existence et psychanalyse*, Paris: Hermann, 2016.
- Edmund Husserl, «Les types d’intentionnalité affective», in *Alter* 24 (2016): *La surprise*, 213-230.
- Escoubas, Éliane (dir.), *Phénoménologie et esthétique*, Paris: Encre marine, 1998.
- _____. «Heidegger: topologies de la Stimmung», in Escoubas, Éliane – Tengelyi, László (dirs.), *Affect et affectivité dans la philosophie moderne et la phénoménologie – Affekt und Affektivität in der modernen Philosophie und der Phänomenologie*, Paris: L’Harmattan, 2008, 267-292.
- _____. *Questions heideggériennes: Stimmung, logos, traduction, poésie*, Paris: Hermann, 2010.

- Esposito, Roberto, *Bios. Biopolítica e filosofia*, Lisboa: Edições 70, 2004.
- Fink, Eugen, *De la phénoménologie*, Paris: Minuit, 1974.
- Fontaine, Philippe, «La Chair du politique chez Merleau-Ponty», in Jean-Pierre Cléro (dir.), *L'Affectivité et la signification*, Rouen: Presses Universitaires de Rouen, 2000.
- Franck, Didier, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris: Minuit, 1981.
- Gagnon, Martin, «Étonnement et interrogation. Essai sur Merleau-Ponty», in *Revue Philosophique de Louvain* 93 (1995/3), 370-391.
- Gély, Raphaël, *Imaginaire, perception, incarnation. Exercice phénoménologique à partir de Merleau-Ponty, Henry et Sartre*, Bruxelles: Peter Lang, 2012.
- Gil, José, *A imagem-nua e as pequenas percepções. Estética e metafenomenologia*, Lisboa: Relógio d'Água, 2005.
- _____. *Metamorfoses do corpo*, Lisboa: Relógio d'Água, 1997.
- Ginzburg, Carlo, Morelli, *Freud e Sherlock Holmes - Índícios e Método Científico*, Lisboa: Deriva, 2015.
- _____. «Signes, Traces, Pistes - Racines d'un paradigme de l'indice», in *Le Débat* 6 (1980/6), 3-44.
- González, David Andrés Arge, «De l'affectivité sauvage aux passions artificielles: Maine de Biran et la critique phénoménologique de l'idéologie», in *Acta Universitatis Carolinae Interpretationes. Studia Philosophica Europeanea* 2 (202), 139-155.
- Grammont (de), Jérôme, *Au commencement. Parole, Regard, Affect*, Paris: Cerf, 2013.
- _____. «L'“autre commencement” de Jan Patočka», in *Cahiers de philosophie de l'Université de Caen* 59 (2022): Patočka. *La vie du monde*, 71-86.
- Haar, Michel, *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*, Paris: PUF, 1999.
- Halda, Bernard, «Merleau-Ponty ou la philosophie de l'ambiguïté», in *Archives de Lettres Modernes* 72 (1966/9).
- Heidegger, Martin – Fink, Eugen, *Heraklit. Seminar Wintersemester 1966-1967*, Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1970.
- _____. *Essere e Tempo*, Milano: Longanesi, 2010.
- _____. *Introduzione alla Metafisica*, Milano: Ugo Mursia, 1968.
- _____. *Zollikoner Seminare. Protokolle – Gespräche – Briefe 1959-1969*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987.
- _____. *Héraclite. Séminaire du semestre d'hiver 1966-1967*, Paris: Gallimard, 1973).
- _____. *I concetti fondamentali della metafisica: mondo, finitudine, solitudine, il melangolo*, Genova, 1992.
- Hersch, Jeanne, *L'étonnement philosophique. Une histoire de la philosophie*, Paris: Gallimard, 1993.
- Housset, Emmanuel, *Husserl et l'énigme du monde*, Paris: Seuil, 2000.
- Husserl, Edmund, *Chose et espace. Leçons de 1907*, Paris: PUF, 1989.
- _____. *Recherches logiques. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance* [1901], Vol. II-1^e (Recherches III, IV et V), Paris: PUF, 1961.

- _____. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* [1954], Paris: Gallimard, 1976.
- Janicaud, Dominique, *La phénoménologie dans tous ses états. La tournant théologique dans tous ses états, suivis de La phénoménologie éclatée*, Paris: Gallimard, 2009.
- Koç, Çağlar, *La structure de la conscience affective: une recherche phénoménologique sur Stumpf, Brentano et Husserl*, Thèse de doctorat sous la direction de Dominique Pradelle, Sorbonne, soutenue le 18 juin 2020, consultée 31 juin 2023, in: <https://www.theses.fr/2020UPSLE006.pdf>.
- Kontos, Pavlos, *D'une phénoménologie de la perception chez Heidegger*, Dordrecht: Kluwer, 1996.
- Kristensen, Stefan, «Les randonnées philosophiques de David Abram et l'argument pour une fondation philosophique de l'animisme», in *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* 49 (2021), 141-155.
- Lefort, Claude, «Préface», in Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France*, Paris: Belin, 2003, 7-30.
- Lapierre, Christopher, *La conscience captive. Recherches sur l'imaginaire et l'affectivité*, Paris: Zeta Books, 2021.
- Leconte, Patrick, «L'entreexpression charnelle: Pour une lecture du Visible et l'invisible », in *Bulletin d'analyse phénoménologique* 4 (2009), 1-30.
- Lévi-Strauss, Claude, *La Pensée sauvage*, Paris: Plon, 2021.
- Lispector, Clarice, *Perto do coração selvagem*, Lisboa: Relógio d'Água, 2000.
- Maldiney, Henri, «La Prise», in *Qu'est-ce que l'homme ? Philosophie/Psychanalyse. Hommage à Alphonse De Waelhens (1911-1981)*, Bruxelles: Facultés universitaires Saint-Louis, 1982, 135-157.
- Malraux, André, *Les Voix du Silence*, Paris: Gallimard, 1951.
- Mazis, Glen A., «Merleau-Ponty: L'habiter et les émotions», in *Alter* 7 (1997): *Émotion et affectivité*, 285-309.
- Mazurel, Hervé, *L'inconscient ou l'oubli de l'histoire. Profondeurs, métamorphoses et révolutions de la vie affective*, Paris: La Découverte, 2021.
- McWeeny, Jennifer, «The Panpsychism Question in Merleau-Ponty's Ontology», in Alloa, Emmanuel – Chouraqui, Frank – Kaushik, Rajiv (dirs.), *Merleau-Ponty and Contemporary Philosophy*, Albany: State University of New York Press, 2019, 121-144.
- Melle, Ulrich, «L'étude descriptive des vécus affectifs dans la phénoménologie de Husserl», in *Alter* 29 (2021): *Phénoménologie et marxisme*, 325-359.
- Mochet, Claire-Line, «Émotion et perception. De Merleau-Ponty à Glen Mazis», in *Alter* 7 (1997): *Émotion et affectivité*, 169-184.
- Morão, Artur, «Nota do editor português», in Merleau-Ponty, *Palestras*, Lisboa: Edições 70, 2003, 17.
- Pessoa, Fernando, *Aforismos e Afins*, Lisboa: Assírio & Alvim, 2005.
- Petrini, Enrica Lisciani, «Fuori dalla persona. L'impersonnel chez Bergson, Merleau-Ponty, Deleuze», in *Daimon. Revista Internacional de Filosofia* 55 (2012): 73-88.
- Philippe Jaccottet, *Através de um pomar*, Lisboa: Vagamundo, 2010.
- Platon, «Théétète», in *Œuvres complètes*, Paris: Les Belles Lettres, 1970.

- Ralón, Graciela, «Esbozo de la fenomenología de la afectividad en Merleau-Ponty», in *Tópicos del Seminario. Revista de Semiótica* 48 (2022): «El giro afectivo de la fenomenología», 37-47.
- Raphaël Gély, *La genèse du sentir. Essai sur Merleau-Ponty*, Bruxelles: Ousia, 2000.
- Richir, Marc, «Affectivité sauvage, affectivité humaine: animalité et tyrannie», in *Epochè* 6 (1996): *L'animal politique*, 75-115.
- _____. *Le corps. Essai sur l'intériorité*, Paris: Hatier, 1993.
- _____. «Stimmung, Verstimung et Leiblichkeit dans la schizophrénie», in Richir, Marc, *Conferências de Filosofia II*, Porto: Campo das Letras, 2000, 57-59.
- Ricœur, Paul, *À l'école de la phénoménologie*, Paris: Vrin, 2004.
- Robert, Franck, «Merleau-Ponty, Beaufret, Heidegger: Parménide ou la découverte de l'ontologie», in *Alter* 18 (2020): *L'Attention*, 277-295.
- _____. *Phénoménologie et ontologie. Merleau-Ponty lecteur de Husserl et Heidegger*, Paris: L'Harmattan, 2005.
- Robinet, André, *Merleau-Ponty*, Paris: PUF, 1970.
- Rodrigo, Pierre, «À la frontière du désir: La dimension de la libido chez Merleau-Ponty», in *Les Cahiers de Chiasmi International* 1 (2003): *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*, 89-97.
- Romano, Claude, *Il y a*, Paris: PUF, 2003.
- Ronald Bonan, *Apprendre à philosopher avec Merleau-Ponty*, Paris: Ellipses, 2010.
- Saint Aubert (de), Emmanuel, *Être et chair I. Du corps au désir. L'habilitation ontologique de la chair*, Paris: Vrin, 2013.
- _____. *Être et Chair II. L'épreuve perceptive de l'être: Avancées ultimes de la phénoménologie de Merleau-Ponty*, Paris: Vrin, 2021.
- _____. «Endurer la surprise», in *Alter* 24 (2016): *La surprise*, 123-141.
- _____. *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, Paris: Vrin, 2005.
- _____. *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris: Vrin, 2006.
- _____. «Merleau-Ponty face à Husserl et Heidegger: illusions et rééquilibrages», in *Revue Germanique Internationale* 13 (2011): *Phénoménologie allemande, phénoménologie française*, 59-73.
- Saint-Exupéry (de), Antoine, *O Principezinho*, Lisboa: Dom Quixote, 2015.
- Salis, John, «Le lieu de l'étonnement», in *Noésis* 6 (2003): *Les idéaux de la philosophie*, 99-134.
- Sartre, Jean-Paul, *Qu'est-ce que la littérature (1948)*, Paris: Gallimard, 2008.
- _____. *Esquisse d'une théorie des émotions (1938)*, Paris: Livre de Poche, 2000.
- Scheler, Max, *Essenza e Forme della simpatia*, Milano: FrancoAngeli, 2010.
- _____. *Il valore della vita emotiva*, Milano: Guerini Studio, 1999.
- Schelling, *Les âges du monde*, Paris: Vrin, 2012.
- Slatman, Jenny, *L'expression au-delà de la représentation. Sur l'aïsthésis et l'esthétique chez Merleau-Ponty*, Leuven: Peeters/Vrin, 2003.
- Stépanoff, Charles, *Voyager dans l'invisible. Techniques chamaniques de l'imagination*, Paris: PUF, 2022.

- Thouard, Denis (dir.), *Enquête sur le paradigme indiciaire avec Carlo Ginzburg*, Villeneuve-d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion, 2007.
- Tilliette, Xavier, «L'esthétique de Merleau-Ponty», in *Rivista di estetica* 14 (1969):110-111.
- Tolstoï, Léon, *Anna Karénine*, Lisboa: Relógio d'Água, 2012.
- Umbelino, Luís António, «Affectivité, mélancolie, aliénation: Marc Richir lecteur de Maine de Biran», in *Annales de Phénoménologie* (2014): 145-157.
- Valéry, Paul, *Tel Quel*, tome I, Paris: Gallimard, 1941.
- Wambacq, Judith, «L'animisme de Merleau-Ponty et Guattari. Une critique de La machine sensible de Stefan Kristensen», in *Chiasmi International* 21 (2019): «Merleau-Ponty, Literature, and Literary Language», 371-377.