



HAL
open science

L'épreuve de la réalité

Emmanuel de Saint Aubert

► **To cite this version:**

Emmanuel de Saint Aubert. L'épreuve de la réalité. Etudes phénoménologiques - Phenomenological Studies, 2020, Perception Reconsidered 75 Years after Merleau-Ponty's Breakthrough, 4, pp.25-48. 10.2143/EPH.4.0.3286910 . hal-02996415

HAL Id: hal-02996415

<https://ens.hal.science/hal-02996415v1>

Submitted on 14 Nov 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

L'ÉPREUVE DE LA RÉALITÉ
Merleau-Ponty et la perception

Emmanuel de Saint Aubert

Directeur de recherche CNRS, École Normale Supérieure,

UMR 8547 - Archives Husserl de Paris

ABSTRACT

I take up the question of perception in Merleau-Ponty in a transversal way by emphasizing the existential approach to which this question is, from the outset, philosophically central. Perceptual life is privileged with regard to the disclosure of the human condition as incarnate and social, as grappling with the indeterminacy of the real, and as bound to a coexistence and a knowledge that both idealism and realism struggle to reconstruct. What it is about us that is engaged by the perceptual experience of reality? How does perception work? How far does it go? Merleau-Ponty responds to these three questions through an anthropology that is strongly marked by his extensive thinking about corporeality and intercorporeality; through a phenomenology that is attentive to the imaginary and desirous dimensions of our relation to the real; and through an ontology that stages the mutual exposure of flesh and being in a dynamic of faith and questioning.

KEYWORDS

Merleau-Ponty, perception, phenomenology, ontology, anthropology

L'ÉPREUVE DE LA RÉALITÉ

Merleau-Ponty et la perception

INTRODUCTION

Une interrogation philosophique préalable

La question de la perception, chez Merleau-Ponty, trouve place dans une interrogation philosophique préalable portant sur la condition humaine, incarnée et sociale, aux prises avec une indétermination polymorphe. Il s'agit de comprendre la cohésion de notre vie, l'unité de notre être malgré et grâce à son identité foncièrement relationnelle, malgré et grâce à la contingence multiple dans laquelle nous sommes plongés. Mais aussi de comprendre comment nous nous ouvrons et nous lions à ce qui est autre que nous, depuis les dimensions corporelles, cognitives et affectives qui nous constituent. Ce qui engage à reformuler l'antique question de l'union de l'âme et du corps, et à penser à nouveaux frais l'intelligence en dehors des impasses du réalisme et de l'idéalisme.

Cette intention philosophique s'exprime dans un débat récurrent de Merleau-Ponty avec la sixième *Méditation métaphysique*, face au « tremblement vite surmonté » (OE 56)¹ de Descartes dans l'épreuve de la négativité vécue à même le corps, épreuve de la faim et de la soif, de la blessure et de la douleur. Lui manifestant combien il est « confondu et mêlé » avec son corps, cette expérience du manque et de l'atteinte suscite en Descartes des « sentiments » dont il découvre combien ils peuvent être clairs sans être distincts. Elle donne lieu à une pensée elle-même claire et non distincte : la « pensée confuse » de ces « sentiments confus » et de notre nature « mêlée » manifestée par ceux-ci (cf. Descartes 1996, 64). Ce tremblement cartésien dans la chair et devant la chair possède ainsi une virtualité affective et une virtualité cognitive, toutes deux enracinées dans une même expérience existentielle, celle de notre condition. Une condition incarnée, aux prises avec l'incomplétude de notre être, l'inépuisable de notre désir et l'indéfini du monde ; une condition inachevée parce que relationnelle, et donc d'autant plus vulnérable.

Pour Merleau-Ponty, tout est à reprendre ici, dans ce tremblement qu'il n'aurait pas fallu surmonter, mais assumer. Il faut rester sur cette brèche, la seule qui puisse rouvrir la philosophie. Mais au passage, il s'agit aussi pour lui de comprendre pourquoi la philosophie a tant de mal à s'ouvrir ici et à s'ouvrir ainsi, pourquoi elle a tant fait pour refouler notre condition

1. Sauf mention explicite, l'auteur cité est Merleau-Ponty. Les abréviations utilisées pour désigner ses écrits sont développées au début de la bibliographie.

et se fermer à cette triple direction de travail : la non-univocité de ce que nous *sommes*, de ce que nous *sentons* et de ce que nous *pensons*. Pourquoi elle tombe si facilement dans une forme ou une autre de système explicatif (idéaliste ou réaliste), qui fuit nos implications, dénoue les attaches où se croisent la négativité de notre chair et celle du monde ².

Une approche existentielle de la perception

« L'homme perçoit comme aucun animal ne le fait » (PPCP 68). Telle que Merleau-Ponty la conçoit, la vie perceptive, socle de toute pensée, est déjà un mode du désir, et constitue un lieu privilégié de manifestation et d'exercice de l'union de l'âme et du corps – elle nous place ainsi au nœud des trois clartés non distinctes qui ont fait trembler Descartes. La perception engage le corps, et à travers lui nous engage. Elle réactive et entretient « le pacte de coexistence que nous avons conclu avec le monde par tout notre corps » (PM 211), elle nous unifie tout en nous mettant en relation. « La perception s'ouvre sur un "autre" », affirme déjà *La structure du comportement*, « elle est l'expérience d'une existence » (SC 212). Cette expérience est d'emblée située comme nodale dans l'accès à la vérité : elle est bien « connaissance », « on entend par perception l'acte qui nous fait connaître des existences » (SC 240) ³. S'intéresser à elle contribue ainsi à assumer ce à quoi Descartes a renoncé, lui qui « n'a pas cherché à intégrer la connaissance de la vérité et l'épreuve de la réalité, l'intellection et la sensation » (SC 212). Et c'est ce que la *Phénoménologie de la perception* va marteler : « Il y a bien un acte humain qui d'un seul coup traverse tous les doutes possibles pour s'installer en pleine vérité : cet acte est la perception, au sens large de connaissance des existences » (PhP 50).

Épreuve de la réalité, la perception est un mode fondamental d'ouverture et d'être à ce qui est. Être à ce qui existe, et l'être avec son corps – « avant d'être raison l'humanité est une autre corporité » (Natu 269) –, dans une épreuve de la consistance des choses qui commence dès l'intelligence sensori-motrice, en deçà de la représentation et du langage. Être à ce qui est à partir d'un corps qui pour cela sort de lui-même, dans l'« extase de l'expérience » (PhP 85) : être à ce qui est par un corps qui existe, s'ouvrir à ce qui existe en existant, dans « le mouvement profond de transcendance qui est mon être même » (PhP 432, cf. aussi 423, 491). L'« existence » est ainsi à la fois « objet » et « sujet » de la perception – « nous substituons, comme sujet de la perception, à la conscience l'existence, c'est-à-dire l'être au monde à travers un corps » (PhP 357).

La perception est donc exemplaire de cette ouverture qu'*est* notre existence même. Celle-ci étant foncièrement relationnelle, comme la *Phénoménologie de la perception* le souligne jusque dans ses derniers mots – « l'homme n'est qu'un nœud de relations, les relations comptent seules pour l'homme » (PhP 520) –, la vie perceptive est elle-même tapissée d'attentes et d'enjeux

2. Pour plus de détails sur cette intention philosophique, cf. Saint Aubert 2005.

3. « La perception, comme connaissance des choses existantes » (SC 228).

relationnels, et trouve son sommet dans la perception d'*autrui*. Si percevoir est être à ce qui est (ce qui est l'existence même), percevoir implique aussi ainsi, et c'est tout un, d'exister *avec* ce qui existe : la vie perceptive est initiation, exercice et renforcement d'une existence qui est fondamentalement *coexistence*. Dès la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty déploie une philosophie de la coexistence⁴ dans laquelle *être-à* et *être-avec* sont radicalement liés – selon une apparente conciliation de Husserl et de Heidegger qui fraye en réalité une voie plus personnelle, nourrie d'une intégration des sciences humaines sans équivalent chez eux.

Trois questions

À partir de là, l'œuvre tout entière de Merleau-Ponty s'emploie à répondre à trois questions : 1) Qu'est-ce qui, de nous, en nous, est engagé par cette ouverture (qu'est la perception) ? 2) Comment opère-t-elle, quelles sont ses modalités d'exercice spécifiques ? 3) Jusqu'où va-t-elle, quel est son accomplissement ? Merleau-Ponty répond à la première question par une *anthropologie* de la chair fortement marquée par sa longue réflexion sur la notion de schéma corporel, au croisement de la neurologie moderne, de la psychologie du développement et de la psychanalyse. Il répond à la deuxième par une *phénoménologie* originale de la donation en chair, attentive aux dimensions imaginaires et désirantes de notre rapport au réel. Et à la troisième, par une *ontologie* charnelle mettant en scène l'épreuve mutuelle de la chair et de l'être, dans une dynamique de foi et d'interrogation.

La vie perceptive convoque toute notre institution corporelle – pourvue de son animation désirante et intelligente, de son expressivité plurielle –, et se déploie dans un rapport d'incorporation mutuelle. Ni juxtaposition ni harmonie préétablie, la coexistence vécue par la perception est une relation vivante, engagée et actuelle. Véritable « commerce avec le monde et avec les autres » (RC 27), la perception n'a rien d'un spectacle neutre. Il n'y a d'ailleurs pas de spectateur désintéressé chez Merleau-Ponty, aucune relation ne saurait rester neutre dans cette philosophie décrivant la chair dans un perpétuel « empiètement » réciproque avec le monde et, au plus haut point, avec *autrui*. Ce qui existe est toujours déjà inconsciemment vécu comme une manière d'être, un comportement – comme une chair. Et cette reconnaissance de l'existence charnelle implique l'exercice et l'expression de notre propre chair.

La rencontre des chairs que vit ainsi la perception est aussi « la rencontre de deux relativités » (EM [160](1)) : celle de deux êtres marqués par la négativité de l'inachèvement, dans l'exposition commune d'une attente inépuisable (la nôtre) et d'une manifestation inépuisable (du monde perçu). C'est ici qu'émerge peu à peu la dimension ontologique de cette phénoménologie : un certain sens de l'être, tiers inclus de la rencontre perceptive, dont l'indétermination foncière nous sollicite et nous éprouve. Nous invite à nous abandonner au silence de l'invisible qui baigne le visible et le rend visible, à plonger dans la profondeur qui

4. Cf. p. ex. PhP 44, 84, 109, 155, 187, 216, 247, 255, 258, 290, 306, 318, 367, 418, 509.

soutient et différencie les êtres, à nous appuyer sur le fond qui participe à la figuration. Jusqu'à participer nous-mêmes à celle-ci dans un processus de cristallisation et de réalisation, jusqu'à surgir nous-mêmes avec les choses naissantes, co-naissant avec elles. Et c'est aussi ici que Merleau-Ponty élabore sa conception personnelle de la « foi perceptive », véritable comportement de la chair ainsi sollicitée par l'être. Loin d'être une soumission aveugle, cette foi s'exerce dans la double dynamique de la déposition et du surgissement qui fait la complexion de l'appui, au sommet conjoint de notre passivité et de notre activité. Intimement liée aux racines de l'intelligence, à son étonnement fondateur et son consentement interrogatif devant ce qui est, la foi perceptive est au cœur de l'épreuve mutuelle de la chair et de l'être.

Anthropologie de la chair, phénoménologie de la donation en chair, ontologie charnelle. Mais sans pouvoir les séparer comme trois temps de l'évolution de cette philosophie. Car chacune de ces trois directions est coextensive à l'ensemble de celle-ci, chacune démarre plus tôt qu'on pourrait le croire, grandit de bout en bout, et jusqu'au bout. Ce n'est pas qu'une question de fait, dans l'état effectif de la recherche de Merleau-Ponty, c'est aussi cohérent avec son projet intellectuel, qui les nécessite toutes les trois, et exige qu'elles fonctionnent ensemble. Ce projet est continûment au travail, dans une philosophie de l'existence et de la coexistence qui montre une étonnante attention aux sciences humaines tout en les tirant perpétuellement hors d'elles-mêmes, selon un geste que l'on pourrait qualifier de dé-psychologisant.

Développer ces trois directions dépasse bien entendu le cadre d'un simple article, et même d'un seul ouvrage. Je serai particulièrement synthétique sur les deux premières, renvoyant à d'autres travaux pour un éventuel approfondissement, de façon à m'attarder davantage sur la troisième. Cette traversée de la conception merleau-pontienne de la vie perceptive se fera en trois temps, et autant de verbes : rencontrer, communier et co-naître (parmi lesquels s'intercaleront trois autres, s'appuyer, surgir et réaliser). Ces conjugaisons de l'acte qu'est la perception, initiées dès la *Phénoménologie de la perception*, sont approfondies jusque dans les manuscrits ontologiques les plus tardifs. Elles développent respectivement la logique du corps, celle du désir, et celle de la foi perceptive, mais surtout leur articulation. Leur traitement semblera aller du plus corporel au plus spirituel, ou encore du plus anthropologique au plus ontologique. Mais sans jamais quitter la chair, car cet ensemble noué dessine une et une seule logique, celle de la chair ; et sans jamais quitter l'anthropologie, l'ontologie étant le déploiement et l'accomplissement de celle-ci ⁵.

Merleau-Ponty défend rétrospectivement la portée ontologique de la *Phénoménologie de la perception* dès l'ouverture de sa première leçon au Collège de France – affirmant qu'il « ne fai[t] pas de différence entre ontologie et phénoménologie », et qu'il considère la perception comme étant « essentiellement un mode d'accès à l'être », dans un désaccord explicite avec Heidegger (cf. MSME 46-47). La *Phénoménologie de la perception*, de fait, initie déjà les

5. Cf. Saint Aubert 2006.

grandes figures de l'être ainsi que les modalités essentielles de notre rapport à lui. Elle le fait au fil d'une philosophie existentielle qui conçoit la perception comme épreuve de la réalité, dans l'institution ou le réveil d'une coexistence, d'un lien effectif avec le monde et avec autrui, au-delà de l'immanence de la représentation et de l'affect. Et cette épreuve de la réalité n'est exercée par la perception que dans la mesure où celle-ci nous ouvre à l'être (en deçà même de la relation au monde et à autrui, et pour pouvoir entrer en relation avec eux) : nous ouvre à l'horizon et la profondeur d'une situation commune, à l'indétermination de ce qui nous porte ensemble.

La perception, telle que Merleau-Ponty la conçoit, est à la fois cognitive et affective, mais surtout plus fondamentale et plus ultime, transgressant cette dichotomie psychologique. De proche en proche, sa phénoménologie esquisse un lien fort entre perception, intelligence et désir, ainsi qu'entre perception, intelligence et foi (une foi « perceptive », « animale » et « interrogative »). Désir et foi : deux dynamiques transreprésentationnelles et transaffectives auxquelles Merleau-Ponty donne une habilitation explicitement ontologique, les marquant chacune comme entrée essentielle de la façon dont la chair s'ouvre à l'être dans la perception. Ce qui soulève une question à laquelle le philosophe ne répond pas directement : celle de la différenciation et de l'articulation entre désir et foi. L'approche merleau-pontienne de l'être contribue néanmoins à répondre à cette question, par sa description de ce que je nommerai la « portance » de l'être, notion que je m'emploie à approfondir dans mes travaux plus personnels ⁶.

1. RENCONTRER. INFRASTRUCTURE ANTHROPOLOGIQUE

La perception engage tout notre être, « dans notre manière de percevoir est impliqué tout ce que nous sommes » (MSME 46) : le corps vivant et vécu, qui s'anime et entre en relation – ce que la *Phénoménologie de la perception* nomme déjà le « schéma corporel », et ce que les écrits suivants nommeront bientôt la « chair » ⁷. En mobilisant l'un de nos sens, la perception sollicite les autres. Et cette intersensorialité se redouble d'une intermodalité : il n'y a pas de perception sans projet moteur. Marqué par certains gestaltistes, Merleau-Ponty met en valeur la précession mutuelle entre perception et motricité, dont il trouve un exemple paradigmatique dans la vision en profondeur. Plus largement, la perception est toujours déjà *expression* – expression motrice donc, mais aussi expression d'un désir, et même d'une personnalité, comme le révèlent notamment les psychologies des « méthodes projectives » auxquelles Merleau-Ponty s'est intéressé. Il n'y a pas de perception de l'autre sans expression de soi, sans un comportement par lequel « l'existence se rassemble et s'engage dans une conduite » (PhP 415).

6. Cf. Saint Aubert 2015 et 2016.

7. Dans une grande proximité, et par endroits une parfaite synonymie, entre ces deux notions. Cf. Saint Aubert 2013a, section A.

La perception n'est donc pas une simple réceptivité. Passive *et* active, elle engage un sommet de notre passivité et de notre activité, et plus encore de leur intrication, selon une complexion typique du plus humain de notre animalité (par exemple, dans l'écoute d'autrui). La vie perceptive n'est pas uniquement une affaire de formes, mais aussi de forces. La « prégnance » gestaltiste parle justement de la force de la forme, et Merleau-Ponty critique l'interprétation qui en est souvent donnée : la « bonne forme », *Gestalt* forte et pressante, ne l'est pas uniquement en raison de caractéristiques intrinsèques à la forme elle-même, telles ses propriétés géométriques. La puissance de la forme comme totalité traduit aussi celle de l'organisme comme totalité. Merleau-Ponty hérite ici de Goldstein, qui lit, dans le privilège accordé à certaines formes, la force d'un « comportement privilégié ». La force de la forme ne peut travailler qu'en sollicitant la nôtre, qui lui répond ; sa manière d'être ne peut être perçue que par l'exercice de la nôtre. Rencontre de forces, qui s'accordent entre elles, la perception implique moins l'épreuve unilatérale d'un « je peux » que celle d'un « nous pouvons ensemble ».

Par cette implication et expression de soi, la reconnaissance perceptive a inévitablement une dimension projective. Merleau-Ponty envisage l'« autre manière d'être corps » (Natu 269) qui singularise l'humain comme étant d'abord orientée par les attentes et enjeux de la relation avec autrui : à la suite de Paul Schilder, il appréhende notre schéma corporel comme foncièrement relationnel, déployant une intercorporité fondatrice de toute intersubjectivité. La perception étant activation transversale du schéma corporel, elle est elle-même exercice d'un corps à corps, relation de schéma corporel à schéma corporel, projetant une chair sur toute chose, y compris les choses inanimées (d'où la dimension imaginaire quasi surréaliste de la vie perceptive). Ce qui existe est inconsciemment perçu et vécu comme une autre chair, percevoir implique toujours de reconnaître un comportement ⁸. La dimension projective de la perception est donc aussi une dynamique animante sinon animiste, et la perception comme « connaissance des existences » est à entendre en partie comme *reconnaissance*, à la façon dont on reconnaît quelqu'un, reconnaissant sa manière d'être, son *style* (cf. p. ex. PM 83-84) : ce que Merleau-Ponty appellera proprement une *chair*, s'autorisant ainsi à parler de « chair du sensible », de « chair de la chose » et « chair du monde ».

Implication intégrale, existentielle, qui se déploie dans un rapport d'incorporation mutuelle avec le monde perçu, la perception pousse donc la rencontre des forces et des styles jusqu'à un véritable commerce fait d'échanges substantiels ; une rencontre que Merleau-Ponty n'hésite pas à nommer, dès la *Phénoménologie de la perception*, « accouplement » (PhP 370), et bientôt, « rapport d'être » (SNS 89).

8. Cette idée, qui fait ainsi se croiser les deux premiers ouvrages de Merleau-Ponty, sera approfondie plus tard dans une attention aux travaux d'Albert Michotte.

2. COMMUNIER. PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA DONATION EN CHAIR

Merleau-Ponty fait contre Sartre une distinction importante : percevoir n'est pas observer. La reconnaissance perceptive s'accomplit en deçà d'une observation totale, de toutes manières impossible. Le monde perçu demeure pour nous inachevé : il a des côtés cachés, invisibles, intangibles. plongé dans la profondeur et bordé d'horizons, il est aussi pour nous inépuisable. Il est donc marqué par une double indétermination, négative et positive. Le monde perçu est percé de lacunes qui nous frustrent et creusent notre attente ; mais il est en même temps débordant, dans la promesse d'un toujours plus, qui nous comble. Cet apparent paradoxe nous parle déjà de la logique du désir – fait pour être creusé *et* comblé, creusé d'être frustré *et* relancé d'être comblé, approfondi dans les deux cas.

Nous n'attendons pas une parfaite détermination de l'indétermination pour nous impliquer, nous orienter, et reconnaître. La perception réussit malgré l'indétermination, mais aussi en partie grâce à elle. La cristallisation perceptive couronne l'investissement d'une chair motrice et désirante qui rejoint les choses malgré la distance qui nous en sépare, complète les lacunes du monde perçu, croit en la promesse de l'inépuisable et devine l'invisible. Merleau-Ponty travaille longuement ceci dans la vision en profondeur, ou encore dans la perception des fameuses « figures ambiguës » – autant de situations perceptives où l'indétermination elle-même nous pousse à sortir de l'ambivalence qui lui est conséquente, à nous orienter malgré et grâce à elle. Le sujet percevant « apporte son corps » (OE 16), habille l'être perçu, le tapisse de sa chair. Ce faisant, il le trans-figure. Il redouble la prégnance de la forme (la force de la *Gestalt*) d'une autre « prégnance », selon un anglicisme propre à Merleau-Ponty : une gestation de la forme dans notre chair, un travail intérieur par lequel « le corps apporte plus qu'il ne reçoit » (VI 189). Si bien que toute perception « affirme plus de choses qu'elle n'en saisit », et « c'est à ce prix qu'il y a pour nous des choses et des "autres", non par une illusion, mais par un acte violent qui est la perception même » (PhP 415).

En somme, il n'y a pas de donation en chair sans don de notre chair. Et Merleau-Ponty nous place décidément bien loin d'une perception conçue comme pure passivité, simple réceptivité d'une forme déjà constituée (réalisme). Mais la perception n'est pas pour autant pure activité, présidant l'intégrale constitution d'une forme (idéalisme). Car la chair n'est pas un plein qui bouche un vide : elle est elle-même ouverte par les lacunes de l'être perçu, espacée par la profondeur et dilatée par l'inépuisable. La double indétermination du monde perçu à la fois l'attire et la déstabilise. Si le sujet percevant travaille et transfigure l'être perçu, il est ainsi, aussi, travaillé et configuré par lui.

Au passage, songeant à Husserl mais surtout à Sartre, Merleau-Ponty critique une certaine phénoménologie à ses yeux encore trop intellectualiste. La rencontre du monde perçu est bien une affaire d'intentionnalité et de donation en chair. Mais ce n'est pas là un mouvement à sens unique, où l'intentionnalité fonctionnerait par remplissement d'un vide, et où la chose se

donnerait en chair sans que je n'aie rien à donner. La rencontre du monde perçu se fait dans une *Einfühlung* qui se passe de l'*Erfüllung* : dans une com-passion qui n'a que faire de la complétion des données. L'observabilité n'est pas un critère du réel, lequel reste toujours en partie grevé d'invisible et gonflé d'inépuisable. Et en raison même de cette double négativité de l'être perçu, il n'y a pas de réel pour nous sans qu'il soit tissé d'une « texture imaginaire » (OE 24) : sans qu'il soit animé par nos projets moteurs, habillé de notre foi et transpercé par notre désir⁹.

Merleau-Ponty conçoit l'épreuve de la réalité engagée par la vie perceptive comme productrice d'un devenir chair, d'une incarnation conjointe de soi et de l'être perçu, dans et par une incorporation mutuelle. Dans cette épreuve, le sujet percevant et l'être perçu *se* réalisent chacun non pas malgré ou contre la relation, mais grâce à elle, par la réalisation de celle-ci et au cœur de leur communion. Réalisation du lien et communion dans le lien sont les modalités spécifiques de la satisfaction du *désir*. Du moins, tel que Merleau-Ponty esquisse celui-ci, de manière aussi audacieuse que discrète, dans un écart étonnant (et aveugle) avec l'approche freudienne de la *pulsion*¹⁰, et au terme d'une série de tentatives plus ou moins avortées de penser à nouveau frais une *intentionnalité* qu'il veut détacher de la conscience et affecter aux ressorts fondamentaux de la chair¹¹.

Le désir est bien une « soif ». Mais sa satisfaction ne revient pas d'abord à remplir un vide ou soulager une tension – « remplissement » et « soulagement », justement, conviennent davantage à la pulsion ou à l'intentionnalité pulsionnelle. Même si le désir peut parfois être comblé, et même au-delà des plus belles anticipations imaginaires que nous pouvons avoir de sa réalisation, ce faisant, il n'est pas repu, et ainsi défait, mais s'auto-relance : selon un paradoxe qui lui est propre, le désir est *creusé* d'être *comblé*. Car ce n'est pas uniquement ni même d'abord un remplissement qui le comble, mais une relation, la *réalisation* d'un lien et la *communion* dans ce lien. Ni remplissement ni soulagement, la logique propre de la satisfaction du désir est formellement presque inverse, et surtout se joue sur un autre plan : réaliser un lien (au lieu de soulager une tension) tout en nous plongeant ensemble dans la profondeur inépuisable de l'être (au lieu de remplir un vide). Si bien que la communion qui couronne cette réalisation et en jouit ne s'achève ni sur soi, ni sur l'autre, et encore moins dans leur fusion, mais s'ouvre à la portance commune de la profondeur et de l'horizon, dans « le silence de celui qui perçoit » (NPVI [136]v(4)). Elle accomplit la rencontre de deux chairs au creux de leur ouverture commune à l'être.

9. Cf. Saint Aubert 2013b.

10. Cf. Saint Aubert 2013a, chap. VIII et IX.

11. Cf. Saint Aubert 2005, chap. v.

3. CO-NAÎTRE. HORIZONS ONTOLOGIQUES

Le problème de l'Être à ce pli où nous apparaissions surgissant de l'être et destinés à l'être. [...] L'ontologie consiste à formuler cette naissance et connaissance, à trouver un au-delà du naturalisme et de l'idéalisme, à peindre l'homme comme il est vraiment : non pas comme l'ébauche d'une subjectivité absolue, mais comme surrection, lumière au sommet de cet incroyable arrangement qu'est un corps humain. (EM [128], *Introduction à l'ontologie*)

Le réveil des interrogations fondamentales

En nous demandant d'exister avec ce qui existe, la perception réveille inexorablement quelques *interrogations* fondamentales, parfois aussi brûlantes qu'inconscientes. Ces interrogations sont pré-langagières, si bien que leur formulation en mots ne peut être que balbutiante. Elles éprouvent la fiabilité de ce qui est, selon deux dimensions vitales : la possibilité de s'appuyer (sur lui) et celle de s'orienter (avec lui et en lui) – avec une préséance de celle-là sur celle-ci, l'appui étant nécessaire au mouvement, le repérage étant condition de l'orientation. L'interrogation sur (et la foi en) la fiabilité de l'être porte ainsi avant tout sur son « tenir-bon », fiabilité structurelle spatio-temporelle éprouvée en termes de consistance et de résistance, de pénétrabilité et de permanence. Prélogique, elle porte moins sur la cohérence que sur la cohésion et la constance (d'une infrastructure). Relationnelle, elle s'ouvre moins à la distinction qu'à une pulsation d'écarts et d'empiétements, une vibration de pleins et de creux, où se joue une possible différenciation (d'une texture sensible). Elle éprouve la tenance et la contenance, la possibilité de s'appuyer et d'habiter, pour se déposer, s'orienter et se relancer ; elle interroge la distance et la proximité, la possibilité d'aller vers et d'être reçu, pour rejoindre et se lier.

Le schéma corporel étant foncièrement intercorporel, ces questions muettes et inconscientes sont adressées à un être peu ou prou vécu comme une autre chair. La foi interrogative qui accompagne la perception¹² ne porte donc pas tant sur la chose en soi que sur la chose avec moi, dans le présent et l'avenir de ma relation possible avec elle. Exercée au cœur de notre animalité sensori-motrice, cette posture interrogative mobilise nos aspirations les plus proprement humaines, donc aussi nos fragilités les plus existentielles. Percevoir n'est décidément pas assister du dehors au spectacle du monde, observer une exposition sur l'étal d'un mur, ou encore du derrière d'un écran ou d'un trou de serrure. Percevoir nous expose. Cette « épreuve de la réalité » qu'est la perception, en deçà même de l'incorporation et de ses échanges substantiels (en deçà même de l'œuvre du désir), est bien une épreuve : un éprouver éprouvant et nous éprouvant. Comme une invocation et provocation mutuelles de la chair et de l'être. En percevant, nous nous exposons à ce qui s'expose, nous sommes interrogés par ce que nous interrogeons. Merleau-Ponty décèle ainsi la secrète vulnérabilité de la situation perceptive,

12. « La foi *est* interrogation » (NPVI [163]), « interrogation qui *est* la foi (au lieu de néantiser l'en soi) [...] – *Percevoir est interroger* » (NPVI [162]), note intitulée « Foi perceptive et interrogation ».

où se rencontrent la relativité du monde et la nôtre, dans une exposition mutuelle de la nudité de l'être perçu et de la nudité de l'être percevant.

S'abandonner et surgir

Vivre cette exposition suppose de consentir à l'être, et de consentir à être (cf. VI 140, 160-161). Ce qui ne va pas de soi. Car consentir à ce qui est implique d'endurer la négativité polymorphe de sa manifestation (le caractère tout à la fois inachevé, inépuisable et inaccessible de ce qui est, sa part indéfinie, invisible et imprévisible). Mais aussi, ce faisant, de consentir à être soi-même travaillé, creusé voire déstabilisé par cette négativité. La perception sollicite ce double consentement, à être ouvert à ce qui est et *par* ce qui est. Mais elle va plus loin que le consentement. La foi perceptive est capacité d'adhérer à ce qui est malgré et au-delà de l'insuffisance de ce que nous savons et de ce que nous ressentons, de l'insuffisance des déterminations cognitives et affectives. Elle est capacité de s'abandonner, donc déjà de se donner, et non plus seulement de consentir. Non pas pour se perdre dans le vide, mais pour s'appuyer, s'orienter, et pouvoir ainsi continuer à percevoir en avançant, à avancer en percevant. Si bien que la radicale passivité du consentement se déploie dans la dynamique d'une surrection qui signe le sommet de notre activité. Une fois de plus, l'exemple type de cette complexion passive-active, qui montre combien les dimensions expressives de la vie perceptive sont initiées dans les modalités les plus passives du don, est livré par la vision en profondeur.

Cette phénoménologie n'a rien de spiritualiste, comme Merleau-Ponty s'en défend lui-même : ses résonances spirituelles demeurent fortement enracinées dans une extraordinaire attention à notre corporéité – à cette « manière d'être corps » qui nous singularise au sein de l'animalité. Car c'est bien la rythmique fondamentale du corps que nous décrivons ainsi. Exercée à même la sensori-motricité, la foi perceptive conjoint abandon et surrection, s'appuie pour pouvoir se déposer et s'élancer à nouveau. Dans son premier manuscrit ontologique, Merleau-Ponty écrit à l'encontre de Descartes et plus encore de Sartre : « L'homme s'apparaît comme éveil, nous ne pouvons pas parler de lui comme s'il n'était pas né et comme s'il ne dormait pas » (NMS 52). Nous ne pouvons pas aborder l'être humain sans parler de sa naissance et de son abandon à l'être. Naître et dormir... et dormir pour renaître. Se coucher et se relever, puis s'abandonner à nouveau au sommeil pour mieux pouvoir ressusciter au réveil. *Surgir* et *s'abandonner* sont deux attitudes solidaires qui touchent au cœur de l'intention philosophique de Merleau-Ponty – penser à nouveaux frais, à travers le concept de chair, l'union de l'âme et du corps, ainsi que la radicalité de notre être-au-monde. Chacun de ces gestes est à la fois éminemment corporel et spirituel, chacun d'eux participe à édifier l'unité de notre être, mais aussi à l'exercer, et à l'édifier en l'exerçant. *S'abandonner* et *surgir* sont deux attitudes complémentaires de la chair : deux comportements à la fois élémentaires et radicaux, où s'expriment les dimensions les plus banales comme les plus subtiles du corps vivant, où se jouent les actes les plus habituels comme les plus profonds d'un être humain. Sommets de

l'intrication entre passivité et activité dans la chair, ce sont aussi deux modalités par excellence de notre ouverture, de l'ouverture qu'*est* la chair : son ouverture à l'être.

La perception articule intimement et inconsciemment ces deux attitudes. Cette conjonction peut paraître paradoxale, tant elle vient contrarier notre appréhension psychologique commune, immature sinon blessée, de ces mêmes comportements, dont l'un (s'abandonner) semble si passif et l'autre (surgir) si actif. Dont l'un suggère un surcroît de dépendance voire un lien aliénant, tandis que l'autre marque une prise d'autonomie voire une séparation libératrice. La perception marie pourtant bien les deux. Elle doit s'orienter pour réussir, et engage pour cela une part d'autonomie motrice ainsi que l'autonomie du désir. Mais elle le fait au cœur d'une attitude de foi, qui implique consentement et abandon. Ce croisement de l'*autonomie du désir* et de l'*abandon de la foi* n'est paradoxal que pour une conception quelque peu désincarnée ou adolescente de l'autonomie, qui pense avant tout celle-ci comme indépendance, conquise dans l'affranchissement d'une confiance entendue comme asservissement à la relation. Mais pour ceux qui ont un corps, qui sont leur corps, et qui se penchent sur les ressorts de sa relation au monde, cette conjonction est patente. Pour marcher, escalader, danser, s'exprimer et tout simplement vivre, le corps perpétuellement alterne deux postures dynamiques solidaires que l'on a ici tenté de désigner par quelques couples de verbes : s'abandonner et s'élancer, se reposer et se relever, se déposer et surgir. « Alternier » n'est d'ailleurs pas le terme le plus exact, car la solidarité de ces deux attitudes s'inscrit dans la complexion même, statique *et* dynamique, de l'*appui* – c'est bien en s'appuyant que l'on se dépose et se relève.

S'appuyer sur l'être figuratif

Sur quoi la perception s'appuie-t-elle ? Sur des déterminations sensibles, qui font repère. Mais pas seulement. Elle ne trouve pas ses appuis dans la seule lumière de l'évidence propre et instantanée de choses déterminées, de leur distinction nette, de leur observabilité sans reste : elle les trouve d'abord dans l'épreuve de leur constance et consistance. Un tenir-bon que ces déterminations ne tiennent pas d'elles-mêmes à l'état isolé, contrairement à ce que tend à croire la pensée objectivante. Toujours soutenue par des projets moteurs, la perception éprouve la constance et consistance de l'être perçu dans sa quête des invariants de variations, au gré d'un incessant travail de différenciation – entre déterminations, et entre celles-ci et le fond d'indétermination dont elles émergent. Si bien que les déterminations tiennent leur fidélité et fiabilité de leurs relations mêmes (notamment du style de leur écart), ainsi que du fond d'indétermination qui institue le champ même de ces relations – l'invisible infrastructure et matrice du visible, la profondeur qui espace et enveloppe les êtres, l'horizon qui les tient ensemble. Elles ne tiennent pas seules, chacune en elle-même, mais ensemble, dans la portance de l'être.

Pour mieux comprendre cette radicalité ontologique que Merleau-Ponty prête à la vie perceptive, il faut revenir à sa réception de la *Gestalttheorie*. Le premier apport de celle-ci, pour

notre philosophe, est que la perception ne s'ouvre jamais à une figure seule, mais aussi à un fond, et ne s'ouvre à la figure qu'en s'ouvrant au fond – elle n'est pas une relation duelle (sujet-objet), mais implique un tiers médiateur. Plus largement, Merleau-Ponty découvre assez tôt le rôle essentiel, dans la perception, de toute une gamme de facteurs qui ne sont pas figures mais participent à la figuration : ce qu'il appellera sur le tard les « *figuratifs* », qui président à la mise en scène du monde perçu. Il en va ainsi de l'éclairage, des ombres, et de tout ce qui fait fond – notamment la profondeur, l'horizon, le silence, visages privilégiés de ce que le philosophe nommera « l'être ». Anticipant justement la future description de l'être préobjectif, la *Phénoménologie de la perception* s'intéresse déjà à l'ombre, qui ne joue son rôle « que lorsqu'elle cesse d'être devant nous comme quelque chose à voir, et qu'elle nous enveloppe, qu'elle devient notre milieu, que nous nous y établissons » (PhP 358). De même, l'éclairage « n'est pas du côté de l'objet », et pourtant « nous [l']assumons » « tandis que la chose éclairée se détache devant nous et nous fait face » (PhP 359). Il s'agit là de traits phénoménologiques majeurs auxquels Merleau-Ponty accorde d'emblée une place centrale dans sa pensée. La *Phénoménologie de la perception* fait d'ailleurs un aveu de prix au détour d'une note de bas de page : « P. Guillaume [...], en exposant les lois de la constance des couleurs, écrit que l'œil “tient compte de l'éclairage”. Nos recherches en un sens ne font que développer cette courte phrase » (PhP 356-357).

Si cette idée ne trouvera son plein développement que dans *L'Œil et l'Esprit* et *Le visible et l'invisible*, la réflexion ontologique sur l'« invisible » se prépare déjà ici. L'ombre, l'éclairage, la profondeur ne jouent pas leur rôle dans la perception en étant visibles pour eux-mêmes, mais en soutenant la visibilité du visible ; ils ne sont pas pour autant « un invisible de fait, comme un objet caché derrière un autre » : « non pas un invisible absolu, qui n'aurait rien à faire avec le visible, mais l'invisible *de* ce monde, celui qui l'habite, le soutient et le rend visible [...] l'Être de cet étant » (VI 198). La perception s'appuie sur l'invisible pour accéder au visible, un invisible qui « rend visible » selon l'expression ici empruntée à Paul Klee. Elle le fait sans le savoir, dans une dimension essentielle de la vie perceptive que Merleau-Ponty nomme « imperception », au cœur de cette « massive adhésion à l'Être qui est la chair » (VI 324) – une adhésion qui est l'acte même de ce que Merleau-Ponty finira par nommer « l'inconscient », selon une conception plus proprement phénoménologique que psychanalytique.

La perception s'appuie donc sur des dimensions infra-objectives qui soutiennent et rendent perceptible le perceptible : en dégagant la relation d'appui que la vie perceptive exerce entre nous et l'être, cette phénoménologie décrit une relation analogue entre le visible et l'invisible, entre le monde et l'être¹³. Sous nos yeux, la figure se détache du fond tout en s'appuyant sur lui, matrice de la prégnance perceptive. Les choses sont enveloppées par une profondeur qui

13. Merleau-Ponty hésita jusqu'au bout entre deux titres pour son grand *opus* ontologique : *Le visible et l'invisible* et *Être et Monde*, reliés par une équation implicite, « ÊTRE et MONDE (= in-visible et visible) » (EM [245](27)).

leur permet à la fois de se différencier et d'entrer en relation. Elles existent ensemble, portées par une même profondeur et entourées d'un même horizon : l'être indéterminé borde et institue leur situation commune. L'être « est déjà là avant elles, les précède, les fonde, fait la jointure de l'une à l'autre et à l'intérieur de chacune », il « “tient” par lui-même, fait tenir ensemble toutes choses » (NMS 51), et ce faisant nous tient avec elles – il « nous précède, nous circonviert, nous porte », et « porte pêle-mêle avec nous d'autres hommes » (*ibid.*). La dramaturgie merleau-pontienne de la vie perceptive est ainsi celle d'une *chair* s'appuyant sur l'être qui porte le *monde* et nous porte ensemble avec lui ¹⁴.

L'expérience de la portance de l'être

L'analyse de la vie perceptive conduit donc Merleau-Ponty à dégager une forme de préséance de l'être, qui nous précède et nous porte – et la perception serait une expérience privilégiée de cette préséance et de cette portance. La foi perceptive pousse son endurance de l'indétermination jusqu'à s'appuyer, en deçà même des déterminations, sur l'indétermination qui soutient celles-ci. Elle s'abandonne à une profondeur et à des horizons qui ne sont pas l'asymptote d'une série de déterminations du monde, mais ce qui les fonde et les met en scène. Elle s'appuie sur l'être, qui n'est pas un au-delà du monde et encore moins un arrière-monde, mais ce qui « le soutient et le rend visible ». Elle ne s'ouvre pas à l'être comme sommet ou accomplissement de son ouverture au monde ou à autrui, mais s'ouvre à l'être pour pouvoir s'ouvrir au monde et à autrui. L'ontologie de Merleau-Ponty renverse ainsi les traditions métaphysiques qui envisagent l'être comme ce qui vient *après* (après la physique, après le sensible), *figuré* au sommet d'un processus inductif ou d'un raisonnement par analogie. L'être merleau-pontien n'est pas d'abord figuré, mais *figuratif* : il exprime le monde et nous exprime, et ce faisant s'exprime, précédant et soutenant notre expressivité même, jusqu'à notre capacité à le figurer. Il ne signe pas le terme de la pensée, mais son fondement, dans une foi perceptive et interrogative qui se laisse travailler par son expression même.

Le renversement opéré ne s'arrête pas là. L'être des métaphysiques traditionnelles est achevé et purifié de tout non-être ; il est immuable et impassible, éternitaire et ubiquitaire. Arrière-monde au-delà du sensible, nous ne pouvons l'éprouver ni le mettre à l'épreuve. Sa formulation type récurrente, chez l'auteur du *Visible et l'invisible*, est empruntée à Sartre : la « plénitude absolue et entière positivité » de l'être, que « la négation ne saurait atteindre » (Sartre 1980, 50). Merleau-Ponty s'oppose point par point à une telle approche. Dans sa pensée qui défend un primat de la perception comme mode d'accès privilégié à l'être, la conception de

14. Interpréter l'ontologie de Merleau-Ponty exige de différencier ces trois concepts, à l'écart de certaines lectures tendant à confondre *être* et *monde*, ou encore *chair* et *être*, voire les trois dans un monisme latent de la *chair du monde*, sautant à pieds joints sur tout l'effort de l'auteur pour différencier ma chair et la chair du monde, la chair du monde et le monde lui-même. Notamment, Merleau-Ponty ne fait pas une « ontologie *de* la chair », contrairement à ce que l'on a pu écrire parfois, expression qu'il n'emploie d'ailleurs jamais. Ce n'est pas la chair qui est modèle de l'être, mais ce à quoi elle s'ouvre pour s'ouvrir au monde, à commencer dans la perception.

l'être est en retour configurée par l'analyse de la vie perceptive – en particulier, par son attention à la négativité polymorphe qui traverse celle-ci. Dans cette ontologie, « le non-être devient ingrédient de l'être », selon une « négation constitutive d'ailleurs, et nullement simple absence d'être » (DESC [208](9)-[208]v(9)). Aux antipodes de l'ambivalence de l'« Être » et du « Néant », l'être merleau-pontien est structuré par une négativité efficace, « susceptible de travail, de fécondité, de médiation » (Natu 183).

Comme le fond, la profondeur ou l'horizon, l'être est essentiellement indéterminé, en des sens si divers qu'ils font paradoxe et dessinent sa puissance dialectique. À la fois creux et débordant, marqué par la transcendance de ce qui nous échappe, l'inépuisable de ce qu'il promet et l'inachèvement de ce qu'il donne, il l'est aussi par la résistance et la déstabilisation qu'il nous oppose, jusqu'à se faire adverse : une résistance à la détermination, et une déstabilisation de nos déterminations. Tantôt il nous enveloppe de son infinie pénétrabilité, tantôt il nous oppose le mur d'une irréductible impénétrabilité. Il nous soutient tout en nous résistant, et en nous soutenant par là même – contribuant ainsi à la croissance de notre liberté. Si l'être est du côté de la profondeur, de l'horizon et du silence comme ce qui enveloppe les êtres, se tient entre eux, et les met en scène ensemble – comme lien des êtres¹⁵ –, il l'est aussi comme indétermination féconde qui nous provoque et nous taraude, nous désobjective (nous dé-détermine), jusqu'à nous faire sortir de nous-même pour percevoir et entrer en relation. Inobjectivable, l'être n'est pas figure, n'a pas de contours, n'est pas plein : on ne peut le contenir et encore moins le posséder, mais seulement s'ouvrir à sa profondeur, et comprendre en se laissant dé-prendre et com-prendre par elle. Car il est d'abord cela même qui nous ouvre, qui nous ouvre au monde et à autrui en nous ouvrant à lui-même. Vertical, il nous met debout, pour marcher dans sa profondeur, aux côtés des êtres, nous faisant ek-sister et co-exister. Comme nous, « l'Être ne tient qu'en mouvement, c'est ainsi seulement que toutes choses peuvent être ensemble. La philosophie est la remémoration de cet être-là » (S 30)¹⁶.

Le clair-obscur de la différenciation

Cette phénoménologie répond ainsi à Descartes en mettant en valeur une autre logique de la lumière – remontant de la clarté à l'éclairage, de la lumière à sa source invisible, qui nous travaille dans une perception inconsciente. Merleau-Ponty est notamment attentif à la façon dont le clair peut naître de l'obscur, au fait que nos clartés les plus décisives se préparent souvent dans une nuit difficile à endurer. Sa psychanalyse de la connaissance objective

15. « L'ontologie = reconnaissance de ce lien des étants qui est leur commune transcendance. » (EM [16](F)).

16. « La philosophie [...], c'est la redécouverte de l'unique mouvement qui nous traverse, la résurrection du visible et de l'invisible ensemble. Elle ne tient pas le monde couché à ses pieds, elle ne le survole ni ne le contemple en panorama, elle s'établit au contraire à la suture du monde, des autres et de nous-mêmes, et le "supra sensible" auquel elle accède est le relief et la profondeur du visible. Elle n'est pas une superscience ou une vie supérieure qui englobe ou couronne les sciences et la vie. Elle est le savoir et la vie délivrés de leur acquis et de leurs oublis, réintégrés à cet Être en profondeur qui se lève vers nous pendant que nous nous levons vers lui et qui est la source de tout sens. » (S-ms [19](15)).

stigmatise à l'inverse un rapport à la clarté qui fuit l'obscurité, une forme d'absolutisation de la clarté cognitive qui nous ferme à sa genèse cachée, refoule le fond pour ne plus voir qu'une figure-fétiche, l'objet. L'ontologie de l'objet ne reconnaît qu'une lumière purement spirituelle, sans ombre, qui a effacé le relief de l'être pour résorber toutes nos obscurités dans le « mystère en pleine lumière » (Sartre 1980, 631) ¹⁷. La pensée objectivante construit l'Être surfacique de Midi, heure de plomb et de surplomb. Elle est le fait d'un dieu cyclope solitaire, tel le Jupiter sartrien des *Mouches*, dont l'esprit monoculaire maîtrise et épuise tout dans ses perspectives planimétriques. « Esprit sans chair qui ne dort ni ne pense » (S 306), ce dieu de survol sait tout, mais ne voit rien en profondeur, et donc ne co-naît rien. La « folie essentielle à la conscience » (cf. S 252, 259, RC 68) nous enferme dans cette lumière fantasmatique qui est sa propre source, n'éclaire qu'elle-même, et nous rend aveugles à tout. Il n'y a pourtant pas de clarté sans ombre, même en plein zénith. Et Merleau-Ponty de souligner la fécondité de cette ombre qui seule apporte relief et contraste, comme à la lisière d'un croissant lunaire tellement plus expressif que la déflagration de la pleine Lune. Ni Midi ni Minuit, l'être de son ontologie se tient dans la lumière du soir ou du matin, celle du repos et de la renaissance, de la déposition et de la résurrection. Au crépuscule des idoles, qui ne naissent ni ne dorment, et pétrifient nos pensées.

Si Merleau-Ponty réécrit la *clarté* cartésienne en appuyant le clair sur l'obscur, il réécrit aussi la *distinction*, en appuyant le distinct sur le confus. Mais de même que la fameuse ambiguïté merleau-pontienne, si mal comprise, n'est pas une fuite de la clarté cognitive mais son levier décisif (celui d'une perception en profondeur qui nous libère de l'ambivalence des images monoculaires), de même sa reprise assumée de la confusion cartésienne est tout le contraire d'un éloge de la fusion. Il faut d'abord la comprendre comme la libération d'une univocité obsessionnelle qui se fixe sur *telle* figure pour ne plus voir le fond qui la porte, se mure dans l'établissement de *telle* séparation pour fuir la « situation commune » qui fait pourtant le terreau de toute différenciation. Or, nous ne pouvons pas être à la figure si nous ne sommes pas au fond, si nous ne l'écoutons pas, si nous n'y adhérons pas. Et nous ne pouvons pas être à la figure si nous ne sommes pas aussi à l'entre-deux : à ce qui la différencie d'une autre figure, à ce qui se tient entre elles – et qui nous renvoie à nouveau au fond, à l'être comme tiers inclus médiateur de la relation. La phénoménologie de Merleau-Ponty se veut attentive aux champs de différenciation et aux moments d'éclosion : elle s'efforce de décrire une naissance. La *différenciation* devient ainsi le mot merleau-pontien pour la distinction. À ceci près qu'elle n'est pas un principe ou une règle, mais un processus, où lien et identité sont indissociables, et s'édifient ensemble.

Merleau-Ponty ne quitte donc pas la clarté pour l'obscurité, mais tente de décrire le clair-obscur où l'invisible « rend visible ». De même, il ne quitte pas la distinction pour la confusion,

17. La conscience « est pénétrée d'une grande lumière [...] tout est là, lumineux, la réflexion jouit de tout, saisit tout [...] "mystère en pleine lumière" [...] sans ombre, sans relief » (*ibid.*).

mais s'emploie à revenir à la genèse des écarts et des empiétements, à décrire les passages et surrections de ce qui est en train d'advenir. L'exigence de sa démarche n'est autre que celle de « la généalogie du vrai » (EM [18](1)) ou « origine de la vérité » (SNS 115) – pour reprendre les deux titres prévisionnels de son grand ouvrage ontologique, auxquels il préférera finalement « Le visible et l'invisible » ou « Être et Monde ». Elle est aussi l'exigence d'endurer la frustration et l'adversité qui précèdent et accompagnent, justement, notre accès à la vérité. « Notre corps va jusqu'aux étoiles », selon la formule que Merleau-Ponty emprunte à Bergson, mais il n'y va pas instantanément, sans prendre le temps de la dilatation des pupilles dans l'endurance de la nuit. De même, il faut d'abord s'ouvrir à l'indétermination de l'être, supporter ce qui nous échappe et nous dépasse, traverser l'obscurité, pour pouvoir discerner ces visibles que l'invisible comprend. Ce qui suppose de tolérer une relative indifférenciation qui n'est pas fusion des êtres mais porte leur *coexistence* tout en travaillant leur *différenciation*.

L'épreuve d'une co-naissance

En s'ouvrant à la portance des êtres dans celle de l'être, le sujet percevant fait aussi l'épreuve de *sa propre portance*. Tout en éprouvant que les choses tiennent ensemble, nous éprouvons que nous tenons, en nous-même, et ensemble avec elles. La perception éprouve ainsi conjointement la cohésion de notre chair et celle de la chair du monde. C'est la vertu du corps à corps qu'elle engage : dans le mouvement même où nous nous ouvrons à la cohésion du monde perçu, nous éprouvons – au double sens de ressentir et de mettre à l'épreuve, d'expérimenter et d'exercer – la cohésion de notre propre être. Dès la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty situe ici la véritable épreuve de nous-même, un Cogito charnel étranger aux illusions solitaires de la conscience réflexive comme à celles d'une auto-affection, et congruent à son intention philosophique : penser notre unité personnelle telle qu'éprouvée et exercée conjointement à l'épreuve de nos attaches. On *se* perçoit en percevant, comme le martèle la *Phénoménologie de la perception* ; ce n'est pas la conscience de soi qui sous-tend l'affirmation de l'existence des choses, mais l'épreuve perceptive même de celle-ci qui se fait levier de toute présence à soi : « “je suis à moi” en étant au monde » (PhP 466)¹⁸. Et Merleau-Ponty complètera sur le tard : on *se* perçoit, aussi, en se laissant percevoir, en se laissant voir et toucher, en se laissant connaître et reconnaître.

En s'ouvrant à la portance des êtres dans celle de l'être, la perception fait enfin l'épreuve de notre *portance commune* : celle d'une connaturalité entre nous et les choses, de notre co-appartenance dans l'être, de notre co-naissance dans la portance de l'être. En deçà des activités

18. Cf. aussi PhP 439, 485. Cette « épreuve de moi par moi », « présence de soi à soi » qui constitue le « Cogito tacite » n'est toutefois qu'une « prise glissante » (PhP 462), un « acte aveugle » (428), loin de toute « possession de soi », « coïncidence avec soi » (446), ou « transparence » pour soi-même (428, 437). Car notre être-au-monde nous emmène toujours au-delà de nous-même, dans cet « acte violent qui est la perception » (415) – cet acte qu'est plus largement « mon existence », « passage violent » (438) dans lequel « je me rassemble pour me dépasser » (439).

de liaison d'un sujet spirituel et des pures connexions de l'objet, la connaissance débute dès notre rencontre inaugurale avec le monde et avec autrui (cf. S 211). Elle est alors moins l'attente d'une information que l'interrogation d'une connaturalité qui conjoint la saisie de soi à la perception éprouvante de la naissance du monde. C'est bien l'aventure entière de l'intelligence humaine qui est ainsi inaugurée par la vie perceptive. Une intelligence faite pour éprouver nos attaches ontologiques plus que pour distinguer les êtres en les épinglant chacun à sa place. Une intelligence vouée à l'épreuve de la portance commune de l'être et qui se connaît par là même.

A contrario, c'est dépourvue de ce « mode d'accès à l'être qui est présent dans la perception » (MSME 45), blessée d'un manque radical de portance, que l'intelligence en vient à errer dans un primat de la conscience de soi. Celle-ci demeure en recherche de portance – une quête dont on ne peut sortir –, mais ne la visant que dans la détermination et son auto-détermination, ne parvenant pas à consentir à l'être et à consentir à être dans la portance de l'être, elle s'abîme dans les illusions de portance du fétichisme et l'infinie solitude de celui qui ne s'abandonne pas. C'est la « pure conscience, d'autant plus claire qu'elle se refuse à être quoi que ce soit » (RC 27). Merleau-Ponty souligne comment, dans l'ontologie de l'objet qu'il combat, l'obsession d'élucider les *conditions* de tout *objet* possible est soutenue par un « refus du *conditionnement* » du *sujet* (NPVI [136](3), *Critique de Sartre - Plan III*). L'être-posé qu'est l'être-objet n'est alors que l'envers thétique de cette « subjectivité qui s'autopose » (*ibid.*) en déniait sa propre venue à l'être.

Merleau-Ponty nous invite à réapprendre à percevoir. Et pour cela, à commencer par rouvrir un champ, à dilater la spatio-temporalité de notre chair jusqu'à la mesure sans mesure du fond, pour humer l'horizon, goûter la profondeur, écouter le silence qui se tient entre les choses comme celui qui se tient entre les paroles. On perçoit mal quelqu'un si l'on n'écoute que ses mots, il faut aussi s'ouvrir aux silences qui portent son expression, et le percevoir sur fond de... Sur fond de ce qu'il est – au-delà de ce qu'il pense et ressent, au-delà de ce que nous ressentons ou savons de lui –, et sur fond de ce qui le porte et nous porte ensemble. On perçoit mal si l'on n'écoute pas le silence de l'être. La perception n'est une modalité fondamentale de notre être-au-monde ou être-à-autrui qu'en étant aussi une modalité fondamentale sinon la modalité même d'un être-à-l'être. Et elle est ceci pour être en mesure d'être cela – et non pas seulement ni même d'abord comme maturation ultime de notre être au monde. La perception nous ouvre à l'être, tiers inclus de notre relation au monde et à autrui. Son expérience n'est pas celle de la généralité de l'être ou de l'être comme général : toujours plus personnelle qu'on pourrait le croire, elle est, comme toute véritable rencontre, celle de deux styles, de deux manières d'être. Telle que Merleau-Ponty la décrit, cette rencontre est vivante, animante et transformante. Au cœur même de notre rencontre du monde et d'autrui, la perception vit de celle de la chair et de l'être, dans une foi interrogative qui ne va pas « vers l'être » dans le vide : « elle l'a déjà fréquenté, elle en revient » (VI 161). Car « nous sommes des expériences, c'est-à-dire des

pensées qui éprouvent la pesée derrière elles de l'espace, du temps, de l'Être même qu'elles pensent » (VI 155).

La coexistence que la vie perceptive contribue à instituer implique enfin une participation et une réalisation communes. La perception nous ouvre à l'invisible qui rend visible : qui participe à faire venir le visible à la manifestation, à l'engendrer à la visibilité. Mais cette participation se redouble de celle de notre chair, en tant qu'elle perçoit et se meut, s'abandonne et se donne, désire et s'exprime. Percevoir, c'est assister à la naissance du monde. À ceci près que l'on n'y assiste pas : ce n'est pas un spectacle, mais une rencontre qui nous engage dans une coexistence et implique ainsi notre propre existence, notre propre venue à la manifestation. Notre propre naissance. La perception suppose de laisser être l'être nous faire être pour que nous puissions recevoir et concevoir, percevoir et connaître. Mais encore faut-il consentir à être (et à naître), consentir à l'être (à ce que ce qui est soit, et naisse) et consentir à être avec (à naître ensemble). À être ensemble, dans l'être-avec de l'être. Jusqu'à surgir avec les êtres surgissants ; jusqu'à co-naître, se reconnaître, et ainsi connaître ; jusqu'à communier et réaliser ensemble, dans la silencieuse portance commune de l'être.

L'« épreuve de la réalité » qui se joue dans la perception n'est ni constat ni constitution, et le sujet percevant n'est ni huissier ni juge. Cette épreuve de la naissance des choses nous implique si radicalement qu'elle est sollicitation et exercice de notre propre venue à l'être, dans une participation réalisante. Le sujet percevant est une chair qui *réalise*, au double sens de ce verbe – transitif et immanent, productif et cognitif –, jusqu'à contribuer à rendre réel, dans un accomplissement qui rejaillit sur elle-même, participant à la réalisation de soi. Cette réalisation n'est pas solitaire mais commune, dans une forme de travail partagé et de co-prégnance de la chair et de l'être. Pris dans toute sa richesse, ce sens de la *réalisation* rassemble la réponse merleau-pontienne conjointe à l'idéalisme et au réalisme.

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres de Maurice Merleau-Ponty :

DESC : notes de lecture et notes de travail inédites sur et autour de Descartes. Bibliothèque Nationale de France, vol. XXI.

EM : *Être et Monde*, inédit. B.N.F., vol. VI.

MSME : 2011. *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes, 1953*. Genève : MetisPresses.

Natu : 1995. *La Nature. Notes, cours du Collège de France*. Paris : Seuil.

NPVI : notes de préparation inédites du *Visible et l'invisible*. B.N.F., vol. VII.

NMS : 2008. « La Nature ou le monde du silence », in *Maurice Merleau-Ponty*, dir. E. de Saint Aubert. Paris : Hermann, 44-53.

- OE** : 1985. *L'Œil et l'Esprit*. Paris : Gallimard, « Folio essais ».
- PhP** : 1945. *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard.
- PM** : 1969. *La prose du monde*. Paris : Gallimard.
- PPCP** : 1989. *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Grenoble : Cynara.
- RC** : 1968. *Résumés de cours. Collège de France, 1952-1960*. Paris : Gallimard.
- S** : 1960. *Signes*. Paris : Gallimard.
- SC** : 1990. *La structure du comportement*. Paris : P.U.F., « Quadrige ».
- S-ms** : manuscrit inédit de la préface de *Signes*. B.N.F., vol. IV.
- SNS** : 1996. *Sens et non-sens*. Paris : Gallimard.
- VI** : 1964. *Le visible et l'invisible*. Paris : Gallimard.

Autres références :

- DESCARTES, René. 1996. *Méditations métaphysiques*, in *Œuvres*, éd. Ch. Adam et P. Tannery, vol. IX (Cerf, 1903). Paris : Vrin.
- SAINT AUBERT, Emmanuel de. 2005. *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*. Paris : Vrin.
- 2006. *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*. Paris : Vrin.
- 2013a. *Être et chair I*. Paris : Vrin.
- 2013b. « "Voir, c'est imaginer. Et imaginer, c'est voir." Perception et imaginaire chez Merleau-Ponty », *Chiasmi International* 14, 257-280.
- 2015. « La chair ouverte à la portance de l'être », *Alter* 23, 165-182 (<http://journals.openedition.org/alter/384>).
- 2016. « Introduction à la notion de portance », *Archives de philosophie* 79 (2), 317-343 (<http://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2016-2-page-317.htm>).
- SARTRE, Jean-Paul. 1943. *L'Être et le Néant*. Paris : Gallimard.