

LE SOUS-SOL DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE:  
A NONYMAT ET PROFONDEUR DU SUJET CORPOREL.  
ECHOS ANTHROPOLOGIQUES À PARTIR DE  
MERLEAU-PONTY

Caterina Rea\*

Abstract

Merleau-Ponty's philosophy of corporeal self is deeply entangled with an impersonal condition which exposes our concrete self to a «mise en abîme». Originally being out of phase from himself/herself, the fleshly subjectivity is «*personne*» (both in the sense of nobody and personal existence). In this article, we try to present the process of this «mise en abîme» through the figures of *anonymity* of perception, *depth* of the self and absence of the origin tracing the mark of *unconscious*. Are we so far from the psychoanalytic notion of self and desire? A simple answer sounds difficult. The dialogue of Merleau-Ponty with psychoanalysis was certainly constant and rich, but also complex and problematic.

**Keywords:** anonymity, corporeal self, depth, desire, unconscious.

Introduction

«Je, vraiment, c'est personne, c'est l'anonyme; il faut qu'il soit ainsi, antérieur à toute objectivation, dénomination, pour être ... celui à qui tout cela advient... Le Je premier ... c'est l'inconnu à qui tout est donné à voir ou à penser, à qui tout fait appel, devant qui... il y a quelque chose. C'est donc une négativité – insaisissable, bien entendu, en personne, puisqu'elle n'est *rien*».<sup>1</sup>

Dans cette note de 1960, Merleau-Ponty poursuit, en un geste philosophique fondamental, l'œuvre de «mise en abîme du soi»<sup>2</sup> qui l'amène à reformuler la question du sujet voire de la personne, désormais inséparable de l'épaisseur opaque et épais de sa corporeité. La pensée merleau-pontienne ose ainsi dégager le point de contact de l'être humain corporel avec l'ordre de l'impersonnel et de l'anonyme en faisant de celui-ci l'envers voire le «fondement» du premier. Par-là, elle nous invite à une descente «dans le sous-sol»<sup>3</sup> de la phénoménologie où celle-ci rencontre la limite d'une origine en soi insaisissable, du fond *sauvage* et *barbare* qui nous habite. Merleau-Ponty expose le sujet corporel au contact avec la profondeur impersonnelle de son existence. Le soi charnel est

\* Caterina Rea – Docteur en philosophie et assistante, Institut Supérieur de philosophie – UC Louvain; Caterina.Rea@uclouvain.be.

*personne* selon toute l'ambiguïté de ce terme indiquant à la fois l'impersonnel et le personnel auquel le premier s'entrelace.

Or, la définition de cette condition impersonnelle n'est pas, au moins de premier abord, une tâche aisée, car anonyme est justement ce qui n'a pas de nom précis, ce qui n'as ni un visage ni des contours immédiatement saisissables. Dans son sens littéral, anonyme indiquerait ce qui ne se laisse guère connaître de manière définie, ce qui n'a pas de nom propre et qui n'est pas reconnaissable comme l'individualité d'un Je marquant nettement sa sphère d'appartenance.

Dans ces pages, on essaiera de montrer que l'anonymat incarne une structure profonde et constitutive de l'ipséité concrète, qu'il habite notre être corporel toujours situé, pris dans le réseau des choses et inscrit dans la réalité sociale, dans le monde collectif et pluriel des relations.

«Il se trouve que notre expérience première n'est pas celle d'une présence à soi et à autrui dans la transparence, mais bien plus celle d'une indistinction, d'une indifférenciation, c'est-à-dire d'une coexistence avec nous-même et avec les autres à la limite de l'anonyme»<sup>4</sup>.

Dans ses formes différentes, une telle expérience contribue à secouer «l'indépendance prétendue du propre, sa coïncidence imaginativement immédiate avec soi-même»<sup>5</sup>. Située dans l'intimité de l'existence concrète, l'expérience de l'anonymat incarne mon appartenance au social, à savoir, comme le remarque Merleau-Ponty, «ma situation»<sup>6</sup>, l'expérience de «ce social-mien»<sup>7</sup> qui en même temps ne m'appartient guère ni ne coïncide pleinement avec mon être propre.

La question consiste dès lors à se demander comment il est possible d'aborder voire d'exprimer l'anonyme sans lui ôter sa dimension d'anonymat. Une telle question semble recouper, au moins en partie, celle que B. Waldenfels posait à propos de l'étranger et de l'étrange. En reprenant et en réélaborant la pensée husserlienne, Waldenfels souligne que «l'étrangeté se détermine à travers la façon de son *accessibilité*»<sup>8</sup>, à savoir à travers le mode de sa manifestation toujours oblique et latérale. «Comme tout ce qui est – Waldenfels continue-t-il – l'étrange aussi ne peut pas être délié de la manière selon laquelle il se donne et est accessible et donc non plus d'une certaine *collocation locale*»<sup>9</sup>. Nous pourrions suggérer peut-être que comme dans le cas de la phénoménologie de l'étrangeté, le trait avec lequel l'anonyme s'annonce est celui de son accessibilité seulement indirecte, témoignant de l'impossibilité de toute approche frontale et instantanée.

La prise en compte de l'anonymat dans notre existence se situe ainsi à égale distance de tout humanisme exaltant la plénitude présumée de la personne et de tout naturalisme qui dissoudrait l'être personnel dans l'ordre d'une vie impersonnelle. Ce débat est aujourd'hui extrêmement actuel si l'on pense à l'opposition radicale de deux paradigmes se concevant comme absolus, à savoir celui du réductionnisme des neurosciences et celui d'un humanisme métaphysique et universalisant qui revendique un concept statique et méta-historique du personnel. L'actualité de la pensée merleau-pontienne de l'anonymat consiste dans sa capacité de

renvoyer dos à dos ces deux perspectives en montrant que l'humain est le produit incessant et inachevé de son histoire.

L'anonymat fait partie de nos expériences humaines et notamment de la concrétude de notre être corporel, du caractère pré-réfléchi de notre ouverture mondaine. Merleau-Ponty pousse son interrogation jusque au revers du sujet corporel et perceptif, revers qui ne se donne que comme opaque, comme l'absence dans sa profondeur abyssale. Comment pourrait-on dès lors en rendre témoignage, la porter à parole et à thématisation? Nous remarquons dès à présent que la question de l'anonymat nous renvoie à l'avènement de l'ipséité corporelle dans la reprise de l'institution langagière et sociale qui seule peut en élaborer le sens.

Dans ces pages, nous essayons de tracer le chemin de cette «mise en abîme» de la subjectivité corporelle à travers les figures voire les 'lieux' de l'*anonymat* de la perception, de la *personne* comme profondeur de la singularité humaine et la *perte originaires* marquant le sillage de l'*inconscient*.

### 1. L'anonyme comme le fond de l'ipséité perceptive

L'expérience de l'anonymat commence donc au cœur de l'existence personnelle et en particulier dans son être corporel et perceptif par lequel s'accomplit notre orientation et notre ouverture mondaine. Elle relève de la complexité intrinsèque de l'ipséité charnelle dont la posture mondaine précède toute initiative proprement personnelle et devance toute décision réfléchie. Merleau-Ponty saisit en nous le halo opaque d'une «existence *presque* impersonnelle»<sup>10</sup> qui entoure «notre existence personnelle»<sup>11</sup> et qui exprime le fait préalable de notre participation à la généralité d'un monde dans lequel nous sommes toujours déjà corporellement positionnés. Cette vie opaque qui habite notre ipséité concrète correspond dès lors à la réalité de notre «adhésion prépersonnelle à la forme générale du monde, comme existence anonyme et générale»<sup>12</sup> jouant «au dessus de ma vie personnelle»<sup>13</sup>.

Le caractère anonyme de notre corporéité relève ainsi de son être perceptif en tant qu'il s'avère être non immédiatement réfléchi. Dans ce sens la perception répond à la sollicitation et à l'appel des choses auxquelles elle est préalablement et structurellement orientée. L'anonymat c'est dès lors la forme de ce contact premier et préalable avec le monde que Merleau-Ponty qualifie aussi de naïf et muet. Il incarne le fait de notre ouverture charnelle qui précède toute initiative personnelle; il incarne donc notre exposition mondaine. C'est ainsi que nous pouvons comprendre l'affirmation merleau-pontienne selon laquelle toute

«perception a lieu dans une atmosphère de généralité et se donne à nous comme anonyme... De sorte que, si je voulais traduire exactement l'expérience perceptive, je devrais dire qu'on perçoit en moi et non pas que je perçois».<sup>14</sup>

Waldenfels partage cette lecture visant «un noyau pré-réfléchi d'anonymat»<sup>15</sup> au sein du moi concret et du déphasage intrinsèque qui l'habite. Il appelle cette expérience *pathos* ou *affectivité*, dans laquelle il surprend les germes d'une étrangeté: notre corporéité ne coïncide pas simplement avec le propre et le familier de ce que nous décidons et faisons en notre nom propre, mais avec la passivité du recevoir, un être sollicité, touché, interpellé par ce qui nous advient sans que nous en soyons véritablement les maîtres.

«Aucun individu n'est achevé; il n'y a que des processus d'individuation qui impliquent un certain anonymat et une certaine typique de notre soi corporel. Ce que nous sentons, percevons ou disons est imbriqué, comme dans un tapis tibétain, avec ce que les autres sentent, perçoivent, font et disent. Ce que l'on dit n'est pas seulement une déchéance dans l'inauthenticité ou la trivialité, mais forme le fond anonyme pour que chacun accomplisse ce qu'il a à accomplir en son nom propre».<sup>16</sup>

L'affectivité apparaît ainsi comme le moment où le propre, le mien et l'anonyme, le 'moi naturel' que la perception sous-entend se rencontrent, convergent, sans pour autant se confondre.

L'anonymat se présente sous la forme d'un «moi naturel»<sup>17</sup> tacite et silencieux, selon l'expression de Merleau-Ponty. Ce moi tacite incarne le versant impersonnel de la subjectivité, l'irréléchi corporel que le soi perceptif présuppose comme son sol et sa base. Il ne comporte pas de positivité naturelle dont la conscience ne ferait que manifester l'originale idéalité. Ce moi tacite n'est pas, en effet, abordable en tant que tel, il ne peut pas s'apparaître directement dans sa naturalité pure et muette. Il est celui qui précède toute dénomination, il est l'inconnu se soustrayant à toute prise directe.

Ce moi impersonnel et tacite s'entrelace constamment à notre existence personnelle, il est ce qui, dans notre histoire singulière et concrète, est à chaque fois dépassé et conservé, repris sans jamais être pleinement ni définitivement assumé et reconduit à la forme du sujet réflexif. Il est un je *pré-réfléchi* et *opaque* duquel notre perception est issue et duquel elle n'est donc jamais complètement quitte. En effet,

«la sensibilité s'apparaît nécessairement à elle-même dans un milieu de généralité, elle vient d'un deçà de moi-même, elle relève d'une sensibilité qui l'a précédée et qui lui survivra, comme ma naissance et ma mort appartiennent à une natalité et à une mortalité anonymes».<sup>18</sup>

Merleau-Ponty évoque ici la forme préalable de notre contact au monde, contact charnel et naïf qui incessamment nous ramène à notre condition opaque et impersonnelle. La sensibilité est le lieu premier de l'impropre, d'une modalité générale d'existence «qui fuse en moi sans que j'en sois l'auteur»<sup>19</sup>.

Il y a donc bien ici comme une absence qui rend possible la perception, une «négativité» ou une opacité qui en soi n'est rien sinon le sol charnel de la reprise et de toute capacité d'objectivation. L'origine du soi

perceptif est donc une profondeur sans nom, ouverture au monde qui se fait pour elle-même énigme et latence.

«Elle est par principe sans fond et si l'on veut 'abîmé'; cela veut dire qu'elle n'est jamais avec elle-même, que nous la trouvons auprès ou à partir des choses pensées, qu'elle est ouverture, l'autre extrémité invisible de l'axe qui nous fixe aux choses et aux idées».<sup>20</sup>

Dans ce passage complexe, Merleau-Ponty résume le paradoxe intrinsèque au travail de la reprise réflexive : trouver son fond irréfléchi, l'être pré-objectif sur lequel il s'appuie, mais qui n'existe que dans l'après-coup, que dans la postériorité de l'acte qui, en le reprenant, le récrée et le transforme.

En qualifiant le moi naturel et tacite d'anonyme, d'inconnu voire d'insaisissable, Merleau-Ponty reconnaît le caractère mythique de cette (présumée) expérience originaire qui, comme telle, ne se donne jamais en personne «puisque'elle n'est *rien*», à savoir rien en dehors de l'acte rétroactif de la réflexion. Mais alors, comment «réconcilier la lucidité merleau-pontienne, pour qui la réflexion est création, avec son insistance sur l'existence d'un monde originaire qui précède le langage? Nous touchons peut-être là le paradoxe de la phénoménologie: *vouloir* arriver aux choses mêmes tout en admettant qu'elles n'existent peut-être pas comme telles avant la recherche»<sup>21</sup>.

## 2. Personne: l'énigme du sujet corporel

Ce paradoxe de la phénoménologie merleau-pontienne est peut-être destiné à rester ouvert. Nous remarquons pourtant qu'il n'est pas sans apporter fruit, car il pousse le philosophe à renverser la notion classique de l'individu, du sujet voire de la personne dans la profondeur de son être opaque et impersonnel. Si l'individu est *personne*, il l'est selon toute l'ambiguïté de ce terme. Il n'est pas une totalité donnée d'avance, entité métaphysique, il ne présuppose pas une «nature humaine qui en [garantirait] l'efficacité inconditionnée»<sup>22</sup>. Or, la singularité humaine est l'articulation de l'existence personnelle et d'un être prépersonnel et anonyme au fil d'une histoire complexe dont toutes les issues restent possibles. Cette part d'anonymat caractérise l'entièreté du processus de l'institution individuelle de soi, il est l'«existence informe qui précède mon histoire et la terminera...»<sup>23</sup>; en tout cas, qui toujours l'accompagne. Dans cette direction, Merleau-Ponty en vient à affirmer que c'est bien l'ipséité corporelle elle-même, c'est bien le soi perceptif qui se présente comme l'anonyme marquant notre condition mondaine:

«Le soi de la perception comme 'personne', au sens d'Ulysse, comme l'anonyme enfoui dans le monde et qui n'a pas encore tracé son sillage».<sup>24</sup>

En phénoménologie, Merleau-Ponty procède vers le sous-sol de l'humain et il touche à l'énigme du sujet corporel. Et là où il voulait trouver le cœur de la vie subjective et personnelle, le centre propul-

seur d'un Je perceptif et opérant, il découvre son fond impersonnel, une condition d'opacité, le point aveugle et insaisissable dans lequel l'ipséité singulière n'est personne. L'ipséité charnelle ne se fonde pas sur un socle solide, elle n'a pas de fondement, mais elle est ce pli qui se fait et se refait en se tenant sur son propre abîme. Le sujet corporel est présenté par Merleau-Ponty comme négativité, comme «un certain néant enlisé dans une ouverture locale et temporelle»<sup>25</sup>.

Or, à aucun moment cette mise en abîme du Soi ne coïncide avec une dissolution du soi. Ce que Merleau-Ponty recherche dans les profondeurs enfouies du sujet corporel c'est la condition de son existence et de son exercice: moment initial où le sujet orienté vers le monde dans la perception et dans l'action se perd de vue, reste opaque à lui-même et directement inatteignable.

«Celui qui pense, perçoit etc. c'est cette négativité comme ouverture, par le corps, au monde»<sup>26</sup>.

L'origine de la subjectivité est donc un rien, un vide qui la rend inséparable d'une part d'impersonnel. L'avènement de l'ipséité charnelle s'entrelace avec l'expérience d'une passivité anonyme; comme si quelque chose au fond de son être se passait sans elle, presque à son insu. L'abîme du Soi corporel est donc l'espace de sa réalisation, l'anonymat est la source opaque de toute vie singulière. Nous retrouvons ici le paradoxe de la démarche phénoménologique qui, en descendant dans le sous-sol de la subjectivité empirique, découvre qu'elle n'est personne, qu'en soi elle n'est rien sinon l'espace d'une création permanente de la réflexivité et du langage.

Voici dès lors que se dessine «l'ambiguïté féconde que Merleau-Ponty appelle 'personne'»<sup>27</sup>, le pli abyssal qui se replie et se déplie à partir de ses vides et de ses profondeurs.

«Dans la mesure, en effet, où cet abîme de soi, qui est l'invisible originaire, est insaisissable, 'personne' désigne aussi et d'abord la toute première effectivité phénoménologique de l'abîme de soi: la généralité de la vie perceptive... 'Personne' désigne aussi un second degré de l'effectivité phénoménologique de l'abîme de soi, accompagnant le travail de l'expression, les œuvres de la culture et de la recherche de la vérité».<sup>28</sup>

A savoir, 'personne' indique, au premier degré, l'origine abyssale, le sous-sol humain qui attire et repousse la recherche phénoménologique. Au second degré, elle indique l'ouvre de la reprise réflexive et langagière qui institue le monde culturel et social en donnant forme et signification à la vie impersonnelle et opaque, à cet être brut et de profondeur d'où surgit notre subjectivité.

En ce sens, elle implique l'ensemble des significations sédimentés propres au langage et à l'ordre du symbolique. En effet, l'anonyme ne se donne que de manière latérale. Il ne s'avère être accessible qu'à travers la médiation langagière et culturelle du processus de son institution. Ce processus, dans lequel s'exprime l'existence concrète et singulière, com-

porte néanmoins un autre niveau d'anonymat qui, à travers la reprise par notre propre parole, nous plonge dans l'ordre institué et collectif du langage. C'est dès lors dans la ligne de Merleau-Ponty que Waldenfels souligne l'entrelacement originaire du moi concret et parlant avec une extranéité qui l'habite en se manifestant dans la forme du «*on*».

«Le 'Je parle' garde toujours quelque chose d'un 'on parle', mon discours est aussi peu ma propriété exclusive que l'est mon corps. Merleau-Ponty parle dans ce sens d'un 'germe de dépersonnalisation' qui habite dans le moi comme tel... L'on touche ici au point précis par lequel le sujet, voué au discours, va au-delà de lui-même, en tombant ainsi dans l'anonymat».<sup>29</sup>

C'est dans ce sens que Waldenfels parle de l'entrelacement originaire du propre personnel avec la forme d'une extranéité intrinsèque par laquelle le soi corporel n'est pas maître en sa propre maison. Cette extranéité marque le fait que, dès notre naissance, nous sommes insérés dans un monde déjà institué, à savoir dans un contexte qui nous devance et que nous n'avons pas préalablement choisi ni nous-mêmes façonné.

L'expérience de l'anonymat recoupe ici celle d'une extranéité constituant une dimension intrinsèque et congénitale à notre vie personnelle et à sa situation mondaine, corporellement située. Dans cette direction, comme le rappelle encore Waldenfels,

«la naissance nous situe dans un monde que nous n'avons pas nous-mêmes créé, signifie un passé originaire qui n'a jamais été présent et qui ne peut pas être transformé en un acte propre, à accomplir de manière personnelle».<sup>30</sup>

Ce monde qui nous dépasse, où quelque chose a été fait avant nous et dont les œuvres restent irréductibles à l'activité personnelle et solitaire d'un pur Moi est un monde social, il est la trame plurielle et collective d'une histoire que nous ne pourrions pas façonner et instituer sans en avoir été, à notre tour, façonnés.

Il ne s'agit pourtant pas ici de constater simplement le fait de notre engagement dans l'ensemble des liens et des rapports sociaux qui caractérisent notre vie de tous les jours, mais bien plutôt de comprendre du dedans la structure de cette insertion: l'institution vient elle-même se souder en nous, elle est ce par quoi une forme de l'être social et de son anonymat nous pénètre. C'est dans ce sens qu'il faut saisir notre appartenance à ce qui nous dépasse comme une consubstantialité, comme une structure intrinsèque de notre existence corporelle.

### **3. Anonymat, inconscient et absence de l'originaire**

La subjectivité humaine apparaît dès lors comme un processus inachevé et toujours en train de se faire. Dans ce processus, l'anonymat est à chaque fois dépassé et il réapparaît continuellement comme ce qui constitue notre origine opaque et insaisissable, origine qui nous

constitue et avec laquelle nous ne pouvons guère coïncider. En évoquant le chiasme constitutif du passif et de l'actif, l'empiètement de l'être anonyme et de la subjectivité corporelle, dans l'un des derniers papiers de *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty refuse l'image d'une origine à laquelle il serait possible de remonter comme à un principe certain et directement identifiable. En effet, «il n'y a pas pour moi de question des origines, ni de limites, ni de séries d'avènements allant vers cause première, mais un seul éclatement d'Être qui est à jamais»<sup>31</sup>. L'éclatement originaire est un autre mode de nommer la mise en abîme du soi, un soi justement sans fondement, sans «un fond où il faudrait s'établir et demeurer»<sup>32</sup>.

Le soi merleau-pontien, irréductible à la pure présence à soi, car habité par un être vertical directement insaisissable, soi qui se tient sur le sans fond, sur une origine qui n'est rien ni personne ne recoupe-t-il pas le sujet dont parle la psychanalyse, le sujet traversé par le désir et ancré dans la profondeur de son inconscient? La question ne semble pas être facile à résoudre, car nous savons que la relation de Merleau-Ponty avec la psychanalyse, bien que serrée et constante, demeure complexe et qu'elle a soulevé bien de discussions et de perplexités, notamment à propos de sa lecture de l'inconscient. Depuis la *Phénoménologie de la perception*, celui-ci est présenté, en effet, par le philosophe comme le point aveugle de l'expérience perceptive qui, en tant que positionnée, n'atteint pas la synthèse totale du savoir. L'inconscient indique donc ici la concrétude préalable de notre corporéité, sa situation antéprédicative. Merleau-Ponty se propose en effet de remonter de l'inconscient de refoulement vers un inconscient qu'il nomme primordial et qui incarne la généralité perceptive de notre condition charnelle. En ce sens, l'inconscient est le revers de la conscience perceptive, en continuité avec celle-ci dont elle marque le caractère corporel et ambigu. Il est donc assimilé au fond passif de notre être charnel, à l'invisible qui ouvre et rend possible la vision perceptive.

«L'inconscient comme conscience perceptive est la solution que cherche Freud: car il faut que la vérité soit là pour nous, et qu'elle ne soit pas possédée».<sup>33</sup>

Mais est-ce qu'il s'agit là vraiment de la solution cherchée par Freud? Les lectures psychanalytiques de la pensée merleau-pontienne ont souvent remarqué que sa conception de l'inconscient resterait en deçà de la valeur proprement clinique d'une telle notion. En effet, Merleau-Ponty conçoit l'inconscient comme le moment pré-réflexif qui forme l'autre côté ou l'autre face de la conscience perceptive, il n'admet pas de coupure ni de discontinuité d'avec la conscience. C'est à Pontalis de saisir l'intention du philosophe, lorsque, en essayant d'éviter toute lecture simpliste et appauvrissante de ce terme central de la psychanalyse, il finit par lui refuser le statut de lieu séparé, d'autre scène de notre existence. Merleau-Ponty avance en effet souvent «une suspicion légitime à l'égard d'une philosophie qui ne nierait les pouvoirs de la conscience que pour les remettre multipliés à un inconscient extralucide et malin génie».<sup>34</sup> Par



là, Merleau-Ponty à la fois accueille l'inconscient et le soustrait à «cette démonologie dont Freud lui-même a cherché à préserver ses lecteurs»<sup>35</sup>. Et en même temps il s'en réapproprie, il l'incorpore dans sa philosophie de la perception en deçà de sa spécificité et de sa valeur proprement analytique voire du terrain préalable de la clinique dont il est issu. Pontalis saisit donc l'ambiguïté permanente de la pensée merleau-pontienne à l'égard de la notion psychanalytique d'inconscient.

«Certes, une philosophie de perception n'a pas à réfuter le freudisme, mais peut-elle l'intégrer sans le méconnaître?»<sup>36</sup>

Du point de vue phénoménologique et de la dynamique de la perception, une telle méconnaissance semble être inévitable. L'inconscient y prend de plus en plus place, il y joue une efficacité, sans prendre pour autant un lieu propre, distingué de ce qui est toujours entrelacé et enchevêtré à la conscience perceptive. Pas de topique donc ni de dynamique au sens freudien. L'inconscient évoqué par Merleau-Ponty indique le moment opaque et irréfléchi de notre ouverture au monde, la conscience onirique et enfantine qui accompagne notre relation première aux choses. La première figure de la mise en abîme du soi que nous sommes en train de tracer, celle du flux anonyme qui habite notre sentir mondain et de la généralité corporelle qui le soutient reste en deçà de la problématique psychanalytique de l'inconscient. Ainsi compris, l'inconscient merleau-pontien ne «pose pas de problème spécifique; il est résorbé sous la rubrique du pré-personnel»<sup>37</sup>.

Merleau-Ponty va pourtant bien plus loin dans la présentation de la mise en abîme du sujet corporel, en montrant que ce fond anonyme est un sans-fond, un rien qui le soutient voire qui le traverse. Le sujet merleau-pontien ne trouve pas son origine dans une plénitude première, mais dans cette perte préalable qu'aucune possession n'a jamais précédée. La distance que, dans sa lecture de l'inconscient, le philosophe maintient à l'égard de la psychanalyse, se fait ici proximité, lorsqu'il présente le soi comme non-coïncidence et distance à l'égard de soi-même. Le soi comme 'personne', comme abîme où se creuse une négativité, une absence et un manque est le lieu d'un déphasage, d'un écart dans lequel se dégage «l'inaccessibilité immédiate au propre, l'extranéité qui toujours l'accompagne»<sup>38</sup> et «qui est l'origine du désir»<sup>39</sup>. Dans la singularité de la personne se creuse ainsi toute la profondeur de notre vécu, de ce qui nous appartient et qui nous reste directement inaccessible. Merleau-Ponty nous conduit vers l'origine polymorphe et énigmatique de notre existence; en effet, «l'appel à l'originaire – écrit le philosophe dans *Le visible et l'invisible* – va dans plusieurs directions: l'originaire éclate et la philosophie doit accompagner cet éclatement, cette non coïncidence, cette différenciation»<sup>40</sup>. Dans ce passage complexe, Merleau-Ponty nous rappelle l'extranéité de l'origine, la distance qui nous sépare de notre intimité. En effet, il n'y a pas d'accès direct à la chose dans sa pureté présumée, ni au passé comme tel, mais il y a toujours altération et distance de soi à soi.

«Alors, ce qui est donné ce n'est pas la chose nue, le passé même tel qu'il fut en son temps, mais la chose prête à être vue, prégnante par principe aussi bien qu'en fait de toutes les visions qu'on peut en prendre, le passé tel qu'il fut en jour plus une inexplicable altération, une étrange distance... Ce qu'il y a ce n'est pas une coïncidence de principe ou présumptive et une non coïncidence de fait, une vérité mauvaise ou manquée, mais une non coïncidence primitive, une coïncidence de loin, un écart et quelque chose comme une 'bonne erreur'». <sup>41</sup>

Nous pourrions conclure dès lors peut-être que la figure de l'éclatement originaire comme profondeur directement insondable du vécu humain constitue l'extrême approfondissement de la mise en abîme du soi, le moment où le propre de notre existence se mue en cette part d'inconnu qui la soutient comme son énigme. Cette énigme et cet abîme sont pourtant tout ce dont nous disposons, car, comme il le remarque dans le préface de *Signes*, il «n'y aurait rien s'il n'y avait pas cet énigme de soi» <sup>42</sup>. Écartée de toute origine solide et préalablement donnée, différée de tout présumé vécu premier de plénitude, la subjectivité décrite par Merleau-Ponty semble se rapprocher du sujet de la psychanalyse, sujet habité par l'extranéité de son inconscient, inquiété par la profondeur opaque de son propre désir. Or, si le philosophe reste en deçà de la conception proprement psychanalytique de l'inconscient, il ne cesse pas de l'évoquer lorsqu'il inscrit le soi dans le sillage d'une absence, d'un manque voire d'une perte qui est le lieu même de son origine.

#### 4. Profondeur du vécu et naissance du désir

Le vécu charnel tel que Merleau-Ponty le décrit dans ce passage de *Le visible et l'invisible*, vécu qui n'est «pas plat, sans profondeur, sans dimension» <sup>43</sup>, apparaît ainsi être façonné par la perte, il se présente comme «vécu d'extranéité» <sup>44</sup>. Ainsi compris, le vécu est ce qui fait trace dans l'inconscient, trace d'une absence ou d'une perte qui est la figure même de l'origine. En évoquant le soi comme abîme, Merleau-Ponty prend distance de toute philosophie des *Erlebnisse* centrée sur la positivité du vécu ainsi que d'une certaine stratégie du corps propre qui en ferait le lieu d'une auto-donation directe et transparente. Le sujet corporel et perceptif est donc un sujet déphasé et écarté à l'égard de son être propre. Un sujet déhiscent, à partir lequel s'ouvre la quête incessante du désir. Or, peut-on soutenir alors l'idée d'une convergence entre la déhiscence du soi perceptif et la dynamique du désir? Une réponse positive à cette question est difficile, tenu compte de nombreuses observations critiques qui, du point de vue psychanalytique, ont été adressées à cet aspect de la pensée de Merleau-Ponty. La centralité que nous avons conférée à l'itinéraire de la *mise en abîme* du sujet corporel pourrait fournir peut-être une première ébauche de solution à cette question. L'accès à la profondeur muette du vécu est en effet barré, le contact direct avec la pureté du préobjectif n'est qu'un mythe impossible à réaliser, toute expérience originaire et naturelle est écartée depuis le début du soi charnel qui ja-

mais ne pourra y coïncider. Il y a donc bien, pour Merleau-Ponty une condition d'incomplétude, une différenciation et un écart au sein du soi dont la figure de l'éclatement de l'origine, la négativité et le creux de la 'personne' viennent témoigner.

De même pour la psychanalyse, il n'y a pas de vécu de l'origine, car celle-ci est éloignement, manque, distanciation. Le vécu humain est ainsi marqué par cette perte originnaire de toute situation de satisfaction, perte qui est aussi irrécupérable car elle ne présuppose aucune expérience directe et préalable de plénitude.<sup>45</sup> Le sujet de la psychanalyse est donc la trace de cette perte, recherche et tension vers un vécu qui jamais n'a été proprement le sien. «*La psyché est son objet perdu*»<sup>46</sup>, affirme le philosophe et psychanalyste C. Castoriadis, en paraphrasant la conception freudienne de la perte comme constitutive du soi corporel. Castoriadis identifie l'«état premier, l'avant de la séparation et de la différenciation»<sup>47</sup> avec une représentation première de l'«irreprésentable»<sup>48</sup>, objet d'un manque indépassable. Néanmoins,

«c'est toujours sa visée qui régnera de la manière la plus entière, brute, sauvage et irritable sur les processus inconscients, et en fera, à un autre degré que tout refoulement, ce qui ne peut vraiment jamais venir à parole, parce que son sens est dans un ailleurs à jamais perdu. Cette perte de soi, cette scission par rapport à soi, est le premier travail imposé à la psyché du fait de son inclusion dans le monde – et il arrive qu'elle refuse de l'accomplir».<sup>49</sup>

Cette absence et cet écart originnaires marquent l'inaccessibilité directe à la condition naturelle et inaugurent le dynamisme du désir. La nature est, chez l'homme, déjà perdue, depuis le début en laissant la place à l'inventivité de la représentation qui façonne le matériel brut et irreprésentable du vécu.

L'humain fait fond, dès lors, sur un sous-sol creux et abyssal, chaos du tréfonds pulsionnel, en soi sans forme ni figure.

«L'humanité émerge du Chaos, de l'Abîme, du Sans-Fond. Elle émerge comme psyché: rupture de l'organisation régulée du vivant, flux représentatif/affectif/intentionnel, qui tend à tout rapporter à soi et vit tout comme sens constamment recherché... Cette recherche, si elle reste absolue et radicale, ne peut qu'échouer et conduire à la mort du support vivant de la psyché et de la psyché elle-même».<sup>50</sup>

L'humain vit donc comme désir, à savoir dans l'écart et dans la différenciation à l'égard d'une condition de complétude et de possession qui, en le figeant, finirait par le tuer.<sup>51</sup>

Nous retrouvons ici le geste de la philosophie merleau-pontienne, du moins comme elle s'annonce dans les dernières notes et dans les écrits tardifs de sa production. Le geste de la mise en abîme du soi corporel, la descente dans ce «chantier»<sup>52</sup> complexe et inachevé de l'humain, «pour découvrir, par delà de la vérité d'immanence, celle de l'Ego et de ses actes, celle de la conscience et de ses objets, des rapports qu'une conscience ne

peut soutenir : notre rapport à nos origines et notre rapport à nos modèles»<sup>53</sup>. Rapport donc à l'origine comme manque et comme absence, contact avec cet être de profondeur, être sauvage et polymorphe sur lequel notre existence fait fond. Le soi charnel est donc perte originaire et préalable de tout accès au vivre irréfléchi et pré-objectif formant la base de la perception. Celle-ci ne se soutient que sur l'opacité du vécu, sur l'écart qui la décale à l'égard de tout accès direct à une transparence du sens. Comme dans le cas de la pulsion, matériel obscur et polymorphe de l'inconscient, la perception n'a pas de buts ni d'orientation préfixés.

Mais, jusqu'où pourrions-nous mener alors cette convergence entre la philosophie merleau-pontienne et la psychanalyse, convergence qui s'opère dans le sous-sol de l'humain et qui en dégage la profondeur polymorphe? Cette lecture de la mise en abîme du soi corporel est-elle suffisante pour témoigner d'un vécu d'extranéité qui est aussi le lieu de nos inquiétudes, de nos angoisses et de nos fantasmes? Nous voudrions ici laisser ouvertes ces questions, en sachant certes que le manque de clinique et d'expérience pratique détient toute lecture merleau-pontienne de l'inconscient en deçà du travail proprement analytique.

### Conclusion

Ce n'est pourtant pas par ce biais que nous avons essayé de lire la pensée merleau-pontienne et son effort de dire l'humain par une mise en profondeur, d'en rechercher le sous-sol immédiatement insondable, l'origine insaisissable à laquelle il ne peut pas prétendre remonter. Merleau-Ponty a donc le courage d'exposer l'homme singulier à son sous-sol polymorphe, à cet être sauvage et vertical qui nous habite et que chacun de nous ne cesse d'élaborer et de créer. C'est dès lors peut-être pour ceci que le philosophe a refusé à sa pensée le statut d'anthropologie, si par ce terme on entend, bien entendu, une conception de l'homme achevé, complet, d'une «humanité de plein droit»<sup>54</sup>, car garantie dans la possession d'une essence métahistorique. En ce sens va sa lecture de la psychanalyse en tant qu'elle contribue à secouer les absolus dans lesquels se fige toute présumée «possession intellectuelle»<sup>55</sup>, toute «prise totale et active»<sup>56</sup>, toute coïncidence fantasmée avec soi-même. En effet, «ce que Freud veut indiquer – écrit Merleau-Ponty, – ce n'est pas des chaînes de causalité; c'est à partir d'un polymorphisme ou amorphisme, qui est contact avec l'Être de promiscuité, de transitivity, la fixation d'un 'caractère' par investissement dans un Êtant de l'ouverture à l'Être – qui, désormais, se fait à travers cet Êtant»<sup>57</sup>. Le soi comme 'personne' est bien ce 'lieu' de contact avec l'être de profondeur et de promiscuité, perte originaire et différenciation à l'égard de toute pureté naturelle prétendument donnée. C'est donc bien celui-ci le sens de la mise en abîme du soi corporel: l'accès au propre, à l'intimité du vécu n'est pas l'affaire d'une transparence instantanée, mais le chemin long de la médiation et de la dérive symbolique par laquelle la négativité directement inaccessible de la 'personne' peut s'ouvrir à la singularité de son histoire.

## Les notes

- 1 Merleau-Ponty M. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964. P. 299.
- 2 Dupond P. *Dictionnaire. Merleau-Ponty*. Ellipses, 2008. P. 194.
- 3 Merleau-Ponty M. *Parcours deux (1951–1961)*. Verdier, 2000. P. 281.
- 4 Delcò A. *Merleau-Ponty et l'expérience de la création. Du paradigme au schème*. Paris: PUF, 2005. P. 89.
- 5 Ciaramelli F. *La distruzione del desiderio. Il narcisismo nell'epoca del consumo di massa*. Bari: Dedalo, 2000. P. 106.
- 6 Merleau-Ponty M. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960. P. 183.
- 7 Idem.
- 8 Waldenfels B. *Fenomenologia dell'estraneità*; trad. italienne sous la dir. G. Baptist. Naples, 2002. P. 62. Je donne ici ma propre traduction française.
- 9 Idem.
- 10 Merleau-Ponty M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945. P. 99.
- 11 Idem.
- 12 Idem.
- 13 Idem.
- 14 Ibidem, p. 249.
- 15 Waldenfels, op. cit., p. 100.
- 16 Waldenfels B. L'expérience corporelle entre ipséité et altérité // *Revue de théologie et de philosophie*. 2005/IV. Vol. 137. P. 329–343, 324.
- 17 Merleau-Ponty M. *Phénoménologie de la perception...* P. 250.
- 18 Ibidem, p. 250.
- 19 Idem.
- 20 Merleau-Ponty M., *Signes...* Folio, p. 38.
- 21 Dorfman E. *Réapprendre à voir le monde. Merleau-Ponty face au miroir lacanien*. Springer, 2007. P. 23. Dorfman saisit le paradoxe de la démarche de Merleau-Ponty: retourner à la vie irréfléchie, à une vie originaire et muette implique toujours déjà le geste de la réflexion qui depuis le début soustrait l'irréfléchi à sa pureté, à la prétention d'immédiateté. L'appel à la perspective psychanalytique et à sa notion d'après-coup, de à posteriorité de l'originaire présumé devient alors incontournable. L'originaire est donc plutôt l'anonyme, l'opaque, le sans fond auquel seule la reprise créatrice et langagière vient donner forme et contenu.
- 22 Merleau-Ponty M. *Signes...* P. 368.
- 23 Merleau-Ponty M. *Phénoménologie de la perception...* P. 399.
- 24 Merleau-Ponty M. *Le visible et l'invisible...* P. 254.
- 25 Idem.
- 26 Ibidem, p. 299.
- 27 Dupond, op. cit., p. 197.
- 28 Ibidem, p. 197–198.
- 29 Waldenfels B. *Fenomenologia dell'estraneità...* P. 52–53. Je donne ici ma propre traduction française.
- 30 Ibidem, p. 63.
- 31 Merleau-Ponty M. *Le visible et l'invisible...* P. 318.
- 32 Merleau-Ponty M. *Signes...* P. 38.
- 33 Merleau-Ponty M. *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France*. Paris: Belin, 2003. P. 213.
- 34 Pontalis J.-B. La position du problème de l'inconscient chez Merleau-Ponty // *Après Freud*. Paris: Gallimard, 1968. P. 88.
- 35 Idem. Nous remarquons ici que, dans le *Vocabulaire de la psychanalyse*, Pontalis et Laplanche, nous mettent en garde contre une telle interprétation de l'inconscient en termes d'une deuxième conscience. L'inconscient constitue dès lors, «un lieu psychique particulier qu'il faut se représenter, non comme

une deuxième conscience, mais comme un système qui a des contenus, des mécanismes et peut-être une 'énergie' spécifique» (Laplanche J., Pontalis J.-B. *Vocabulaire de la psychanalyse*. Paris: PUF, 1967. P. 198). Nous remarquons d'ailleurs que c'est Freud lui-même qui a refusé toute lecture de l'inconscient dans les termes d'une deuxième conscience. Dans la *Métapsychologie*, il défend l'idée d'un accès indirect et latéral à l'inconscient sans que ceci n'implique une deuxième conscience. Ce dont il est question dans l'inconscient de la psychanalyse c'est de l'expérience d'une extranéité à soi qui exige que le «procédé d'inférence soit aussi appliqué à la personne propre» (Freud S. *L'inconscient // Métapsychologie*. Paris: Gallimard, 1968. P. 71). L'approche médiate et latérale de la psychanalyse nous conduit à reconnaître que «une partie de ces processus latent possède des caractères et des particularités qui nous apparaissent comme étranges et même incroyables et qui vont directement à l'encontre des propriétés de la conscience connues de nous. Nous sommes par là fondés à modifier l'inférence que nous avons appliquée à la personne propre: elle ne prouve pas qu'il y a une deuxième conscience en nous, mais qu'il existe des actes psychiques qui sont privés de conscience. Nous aurons également le droit d'écarter la dénomination de 'subconscience' comme incorrecte et trompeuse» (ibidem, p. 73).

36 Pontalis, op. cit., p. 86.

37 Ibidem, p. 79.

38 Ciaramelli F. *La distruzione del desiderio. Il narcisismo all'epoca del consumo di massa*. Bari: Il Dedalo, 2000. P. 125.

39 Idem.

40 Merleau-Ponty M. *Le visible et l'invisible...* P. 165.

41 Ibidem, p. 166.

42 Merleau-Ponty M. *Signes...* P. 27.

43 Merleau-Ponty M. *Le visible et l'invisible...* P. 165.

44 Ciaramelli, op. cit, p. 126.

45 Nous faisons ici référence à la notion «d'expérience de satisfaction» comme à un concept limite de la psychanalyse: elle est postulée par Freud comme une condition première, mais inatteignable, car elle ne vit que dans l'après-coup de la perte qui déclenche la recherche du désir. Comme le soulignent en effet Laplanche et Pontalis, «le dsir trouve en effet son origine dans une recherche de satisfaction réelle mais se constitue sur le modèle de l'hallucination primitive». C'est alors cette expérience même qui semble se situer à la limite du réel et du phantasmé.

46 Castoriadis C. *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Seuil, 1975. P. 433.

47 Ibidem, p. 432.

48 Idem.

49 Ibidem, p. 433.

50 Castoriadis C. *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II?* Paris: Seuil, 1977. P. 455.

51 En tant que base somato-psychique de toute individualité corporelle et sociale, la figure castoriadienne de la «monade» pourrait peut-être fournir un pont entre le sous-sol du soi corporel de Merleau-Ponty et le sujet de la psychanalyse. Certes, la notion de monade psychique demeure une notion complexe et énigmatique de la pensée de Castoriadis. Elle pourrait être présentée comme cette unité corporelle et psychique, dont la plénitude est pourtant déjà perdue. Elle est origine en soi inaccessible et infigurable, car elle est le surgissement même de tout flux de représentation.

52 Merleau-Ponty M. *Parcours deux (1951–1961)...* P. 283.

53 Idem.

54 Merleau-Ponty M. *Signes...* P. 369.

55 Merleau-Ponty M. *Le visible et l'invisible...* P. 319.

56 Idem.

57 Ibidem, p. 323.