

CHIASMI INTERNATIONAL
PUBLICATION TRILINGUE AUTOUR DE LA PENSÉE DE MERLEAU-PONTY
TRILINGUAL STUDIES CONCERNING THE THOUGHT OF MERLEAU-PONTY
PUBBLICAZIONE TRILINGUE INTORNO AL PENSIERO DI MERLEAU-PONTY

<http://filosofia.dipafilo.unimi.it/~chiasmi>

DIRECTEURS / EDITORS / DIRETTORI:

Renaud Barbaras (Université Paris 1), renaudbarbaras@orange.fr (honoraire / honorary / onorario);
Mauro Carbone (Université "Jean-Moulin" Lyon 3), mauro.carbone@univ-lyon3.fr;
Wayne Froman (George Mason University), wfroman@gmu.edu (invité / guest / invitato);
Leonard Lawlor (Pennsylvania State University), lul19@psu.edu;
Pierre Rodrigo (Université de Bourgogne, Dijon), pierre.rodrigo@sfr.fr;
Luca Vanzago (Università degli Studi di Pavia), luca.vanzago@unipv.it (invité / guest / invitato);

COMITÉ SCIENTIFIQUE / EDITORIAL BOARD / COMITATO SCIENTIFICO:

Rudolf Bernet (Katholieke Universiteit Leuven), Patrick Burke (Seattle University), Wanderley Cardoso de Oliveira (Universidade de São João del Rei, Minas Gerais), Edward S. Casey (SUNY at Stony Brook), Jean-François Courtine (Université de Paris-Sorbonne), Simon Critchley (New School for Social Research), Pierre Dalla Vigna (Università degli Studi di Bologna), Françoise Dastur (Université de Nice), Fred Evans (Duquesne University), Elio Franzini (Università degli Studi di Milano), Paolo Gambazzi (Università degli Studi di Verona), Jacques Garelli (Université d'Amiens), Theodore Geraets (University of Ottawa), Koji Hirose (Université de Tsukuba), Giovanni Invitto (Università degli Studi di Lecce), Dominique Janicaud (Université de Nice †), Enrica Lisciani-Petrini (Università degli Studi di Salerno), Sandro Mancini (Università degli Studi di Palermo), Isabel Matos Dias (Universidade de Lisboa), Shôichi Matsuba (Université de Kobeshi-kango), Mario Teodoro Ramírez Cobián (Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo), Carlo Sini (Università degli Studi di Milano), Hugh J. Silverman (SUNY at Stony Brook), Anthony J. Steinbock (Southern Illinois University at Carbondale), Jacques Taminiiaux (Université Catholique de Louvain), Bernhard Waldenfels (Ruhr-Universität Bochum), Gail Weiss (George Washington University).

REDACTEURS / EDITORIAL ASSISTANTS / REDATTORI:

Federico Leoni (Rédacteur en chef / Editorial Assistant-in-Chief / Caporedattore), David Agler (abstracts), Etienne Bimbenet, Guillaume Carron, Simone Frangi (riassunti), Xavier Guchet, Sara Guindani, Stefan Kristensen (résumés), Carolyn O'Mara, Claudio Rozzoni (riassunti), Davide Scarso (webmaster: davidescarso@gmail.com).

EN COLLABORATION AVEC / IN COLLABORATION WITH / IN COLLABORAZIONE CON:
"Società italiana di studi su Maurice Merleau-Ponty", fondata da Angela Ales Bello,
Mauro Carbone, Pierre Dalla Vigna, Giovanni Invitto, Sandro Mancini (presidente).

NUMÉRO COORDONNÉ PAR / VOLUME COORDINATED BY / NUMERO COORDINATO DA:
WAYNE FROMAN - FEDERICO LEONI - LUCA VANZAGO.

CHIASMI INTERNATIONAL

PUBLICATION TRILINGUE AUTOUR DE LA PENSÉE DE MERLEAU-PONTY
TRILINGUAL STUDIES CONCERNING MERLEAU-PONTY'S THOUGHT
PUBBLICAZIONE TRILINGUE INTORNO AL PENSIERO DI MERLEAU-PONTY

MERLEAU-PONTY

PENSER SANS DUALISMES AUJOURD'HUI

THINKING WITHOUT DUALISMS TODAY

PENSARE SENZA DUALISMI OGGI

VRIN

Mimesis

Penn State
University

LA CHAIR COMME DIACRITIQUE INCARNÉ

1. *La chair selon le corps: Archéologie d'un malentendu*

«Sortir de la chair en restant dans le corps» – la maxime de Jean Cassien n'est pas qu'une formule permettant de caractériser le monachisme des Pères du Désert;¹ au sein de la pensée du dernier Foucault qui l'invoque dans un texte préparatoire des *Aveux de la chair*,² elle se présente comme une ultime confirmation d'un programme philosophique qui s'oppose, à première vue, en tout point à celui de la phénoménologie merleau-pontienne.³ Rester dans l'immanence du corps donc en se débarrassant de la chair, cette notion si lourde et encombrante qui hante la philosophie contemporaine depuis son introduction par Merleau-Ponty, cette «chair» que Deleuze considérait «trop tendre»⁴ et Lyotard à son tour comme trop «savante».⁵ Au sein de la pensée contemporaine, peu de concepts ont produit autant de malentendus que le concept de «chair». Mot magique pour les uns, sésame solutionnant tous les problèmes dans lesquels la pensée rationaliste serait empêtrée; symptôme du désastre pour les autres, témoignage ultime d'une philosophie ayant renoncé à tout effort conceptuel et qui ne vaut plus que par métaphore et par procuration.

Merleau-Ponty n'est certes pas tout à fait innocent dans ce développement. Avant même d'être un concept, la chair semble être, au sens qu'accordent à ce mot les grammairiens, un *radical* qui n'existe que dans ses déclinaisons: «chair du sensible», «chair de la chose», «chair du monde» – les usages du dernier Merleau-Ponty invitent à poursuivre cette multiplication des espèces. Nombre d'ouvrages reprennent en effet cet exercice tentant, qu'ils se réfèrent ouvertement à Merleau-Ponty⁶ ou qu'ils proviennent au contraire de traditions récusant une telle filiation.⁷ Aux yeux de Merleau-Ponty lui-même, la notion demeure certes ambiguë.⁸ En regard de l'histoire de sa réception, on peut s'interroger cependant si cette ambiguïté l'aura vraiment été au sens merleau-pontien – une ambiguïté productive donc – où s'il ne s'agit pas plutôt d'une mauvaise ambiguïté, donnant lieu aux malentendus que l'on sait et dont Mauro Carbone a tracé le canevas d'une reconstruction.⁹ Si les formes qu'a pu prendre ces malentendus ont été nombreuses, j'aimerais suggérer ici l'hypothèse suivante: ceux-ci reposent en premier lieu sur une assumption initiale qui consiste à *penser la chair à partir du corps*.

Le présent essai se propose d'envisager tour à tour deux scénarios, un premier scénario que l'on pourrait appeler de la *propriété* et ensuite un second scénario que l'on qualifiera d'*expansif* pour proposer enfin une troisième piste qui tente de relire la notion de chair à partir du tournant expressif de l'époque

intermédiaire, lié notamment à la lecture de Saussure, pour arriver à la thèse qu'il faut entendre la chair comme *diacritique incarné*.

2. La chair: le corps le plus propre?

On a pris l'habitude de penser la chair comme une généralisation de structures qui seraient propres au corps, ou plus exactement: non pas de structures propres au corps au sens de *res extensa*, mais d'un concept phénoménologique de corps, d'un corps vécu donc qui en vertu de son être «animé» dépasse d'emblée le clivage cartésien entre corps et âme. Car force est de constater que nous ne pouvons nous résoudre à percevoir le corps vécu comme une pure étendue, immanente à sa choséité matérielle: d'emblée, le corps vécu se présente comme corps privilégié qui oriente le champ et en constitue le «degré zéro» de motricité. Le corps dans lequel et par lequel nous nous mouvons, nous ne le possédons pas comme l'on possède un livre ou un chat; le corps que nous *avons* dans l'expérience est toujours inévitablement aussi le corps que nous *sommes*. S'y surajoute cette détermination ultérieure: ce corps que nous sommes, nous le sommes à nous seul et si nous ne pouvons sortir du nôtre, nous ne le partageons avec nul autre et l'avons pour ainsi dire *en propre*. Tandis qu'en droit, nous pouvons toujours faire le tour du corps des choses, notre corps est en quelque sorte intotalisable, il est plutôt de notre côté que devant nous.

Pour décrire ce corps que nous avons en propre dans l'expérience vécue, la philosophie allemande possède comme on sait un terme qui permet de le distinguer du corps objectif, du *Körper*. Ce terme, dont Husserl fera amplement usage, est celui de *Leib* dont l'étymologie indique déjà le lien avec la vie vécue (*Leben*). On en connaît la scène primitive: la *Leiblichkeit* de mon corps s'éprouve éminemment dans l'expérience de la main gauche touchant la main droite, où un sujet incarné s'éprouve comme étant *à la fois* touchant et touché.¹⁰ Le terme *Leib* garantirait alors simultanément l'*unité* et la *propriété* du sentir.¹¹

Cette conception du *Leib* comme corps *propre* et *unifiant* a été – on le sait – souvent critiqué comme avatar d'une pensée égologique, si bien que le corps ne constitue plus que l'extension physique d'une conscience unificatrice. C'est dans un tel contexte que fit date le livre de Didier Franck *Chair et corps* dont la thèse sous-jacente consiste à montrer que le *Leib* de Husserl ne peut être pensé (et par extension: traduit) par «corps propre»: «Dans la sphère du propre, tous les corps sont des corps propres et la différence ne passe pas entre deux types de corps mais entre les corps en général et le "*Leib*"».¹² Le *Leib* n'est pas une chose physique à laquelle s'ajouterait l'attribution à un Moi (le concept de corps restant chez Husserl, comme le rappelle Franck, strictement conforme à sa détermination cartésienne d'entité étendue dans un espace isotrope),¹³ mais bien comme un *moyen d'orientation*, un «ici absolu» qui marque la condition même d'un espace peuplé de corps. Le *Leib* devra être dès lors clairement séparé du corps en ceci qu'il constitue l'intermédiaire par lequel l'homme oeuvre, le *médium*

à travers lequel un ego agit.¹⁴ Il faudra dès lors, toujours selon Franck, non plus rendre *Leib* par «corps propre», mais par «chair» comme moyen de possibles. Bien que l'ouvrage complexe ne fournisse pas explicitement cette définition, il y aurait donc à opposer *propriété* et *médialité*, deux modalités qui sont ramenées respectivement au corps et à la chair.

Le livre de Franck n'eut pas seulement un impact sur la lecture de l'œuvre de Husserl auquel il est – il faut le rappeler – expressément limité; il orienta également celle du phénoménologue français et contribua indirectement à rapprocher du *Leib* husserlien le concept de «chair» de Merleau-Ponty, ce dernier devenant ainsi le prolongement du premier. Un tel rapprochement a non seulement marqué les études merleau-pontiennes, il est encore – Mauro Carbone l'a rappelé – le présupposé sur lequel se fondent les critiques du concept de chair tels qu'on les trouve chez Deleuze, Derrida et Nancy.¹⁵ Or, si l'on peut certes observer chez Merleau-Ponty une différence entre corps et chair, celle-ci ne passe guère par la distinction entre propriété et médialité. Tandis que le terme de chair ne sera pleinement assumé comme concept que vers la fin des années 50, l'idée du *Leib* comme médiateur est déjà centrale dans la *Phénoménologie de la perception*. Dans une analyse approfondie des textes en question, essentielle en vue d'une reconstruction de l'histoire du «malentendu», Emmanuel de Saint-Aubert a pu montrer que dans le texte, le *Leib* husserlien était, en tant que projecteur mobile d'un monde, systématiquement rendu par «corps».¹⁶ La tradition remontant à Theodore Geraets selon laquelle le concept de *chair* «traduit exactement ce que Husserl appelle "*Leib*"»¹⁷ se révèle ainsi être infondée. Certes, Merleau-Ponty n'a «jamais pris la peine de distinguer explicitement la chair du *Leib*, comme si la question d'une éventuelle confusion des deux ne se posait même pas pour lui» mais non pas parce qu'il aurait radicalement séparé les deux notions «mais parce qu'il n'a jamais considéré la chair comme un concept *emprunté*»¹⁸.

D'où procède alors le concept spécifiquement merleau-pontien de chair, dans quel sol s'enracine-t-il? Un second scénario a été proposé, désigné par Saint-Aubert comme un «scénario sartrien», mais qu'il serait peut-être plus exactement caractérisé comme *scénario expansif*, dès lors qu'il se nourrit tout autant de Gabriel Marcel et de Bergson que de Sartre.

3. Jusqu'aux étoiles: le scénario expansif

La chair – on a tendance à l'oublier – n'est pas un concept faisant brusquement son apparition dans le champ de la philosophie avec Merleau-Ponty; il est bien ancré déjà dans la tradition intellectuelle française dont le philosophe provient et qu'il partage. Avant même de découvrir la phénoménologie de Husserl et les analyses corrélatives du *Leib*, le premier Merleau-Ponty, encore proche de l'existentialisme catholique,¹⁹ est essentiellement marqué par Gabriel Marcel et Paul Claudel, deux auteurs chez qui l'on observe indéniablement une dramatique charnelle. La chair

serait dès lors, dans ces œuvres philosophico-littéraires d'inspiration confessionnelle, le monogramme d'une déchirure entre une promesse d'unité que représentait l'événement historique de l'incarnation du Christ et d'autre part de la déchéance qui s'insinue également par le charnel. Bref, la chair serait le nom de cette ambiguïté qui traverse l'histoire du christianisme et dont le dernier Foucault des *Aveux de la chair* tenta de restituer les aventures. De cette tradition, Jean-Paul Sartre retient l'aspect dramatique quand il mobilise, aussi bien dans ses romans que dans la troisième partie de *L'Être et le Néant*, la notion de «chair».

Saint-Aubert a pu montrer comment dans les premières occurrences du mot «chair» chez Merleau-Ponty – ce terme si difficilement traduisible dans un contexte non-chrétien –²⁰ demeure à cette époque avant tout un concept négatif, immanquablement lié à Sartre et à une pensée de la déchirure. La chair sartrienne serait structurée selon la même tension que celle observée dans la chair des Pères de l'Église: emblème d'une tension fusionnelle vers l'autre, réalisant la communauté symbiotique qu'indique l'image paulinienne de l'unification dans le corps du Christ,²¹ la chair est également le signe de l'écart infranchissable qui déchire les êtres. Tout en indiquant le mouvement expansif du désir (que Merleau-Ponty rapprochera du sexuel-agressif chez Freud),²² la chair constitue encore pour Sartre la preuve ultime de la séparation fondamentale, et ce jusque dans l'exemple qui semblerait à première vue la démentir, à savoir l'analyse de la caresse. En caressant autrui, je le fais accéder à son «être de chair», tout en me faisant, dans ce geste même, chair aussi. La «double incarnation» consiste donc, selon *L'Être et le Néant*, à «lui faire goûter ma chair par sa chair pour l'obliger à se sentir chair».²³ Les notes inédites pour la conférence de Mexico sur *Autrui* attestent que pour Merleau-Ponty, l'analyse du désir de *L'Être et le néant* demeure foncièrement subordonnée à une idée de déchirure individualisante, l'incarnation nommant chez Sartre un mouvement centripète de «rentrée dans le corps».²⁴

Selon Saint-Aubert, il faut donc voir en Sartre la source principale pour le concept merleau-pontien de chair qui aurait pour ainsi dire été taillé en négatif et ce serait dès lors en lisant Sartre que Merleau-Ponty aurait «forgé ce profil même, celui d'une philosophie de la chair instruite dans la même culture que lui, et contre lui».²⁵ Contre une idée de chair comme involution centripète des êtres, la chair merleau-pontienne serait simplement centrifuge et transgressive et s'oppose à cette «chair» de *L'Être et le néant*, considérée comme l'ultime travestie d'une posture cartésienne de survol qui réduira l'expérience charnelle à une essence pure. La notion de *purification* à l'œuvre ici rappelle celle d'un Descartes voyant défiler à la fenêtre non pas des corps mais des automates sans profondeur. La «contingence pure de la présence», la «facticité pure, [...] pure chair» renvoient à un monde qui n'est peuplé plus que d'êtres *partes extra partes*.²⁶ Contre une telle chair pétrifiée et mortifère, pure vision et «dénudée», Merleau-Ponty soutiendra plus tard que tout chose est «toujours vêtue»;²⁷ contre une pensée qui refuse tout commerce autre que théorique, il forgera encore l'idée d'*empiètement*.

S'il est indéniable que Sartre constitue, ici comme ailleurs, comme ami-ennemi rival et spéculaire, un «catalyseur puissant» pour la pensée de Merleau-Ponty, un risque demeure pourtant à vouloir faire naître le concept de chair des derniers écrits d'un renversement pur et simple de celui de Sartre. Les aspects principaux d'«empiètement», de «co-appartenance» et de «confusion» caractérisant la chair du *Visible et l'invisible* sont certes déjà présents ici, mais ce scénario (anti)-sartrien revient en ultime instance confirmer l'hypothèse qu'il tentait d'écarter et qui est celle d'une dérivation de la chair à partir du corps. En effet, les structures du *Je peux* ainsi que de l'intentionnalité motrice, analysées dans la *Phénoménologie de la perception*, se trouveraient ainsi mobilisées ici contre tout séparatisme sartrien pour indiquer un mouvement transversal qui, tout en débutant dans le corps propre, s'élargit au monde en tant que tel. On a vu la confirmation de cette hypothèse dans l'image bergsonienne, souvent citée, d'un corps qui irait «jusqu'aux étoiles».²⁸ Un élan vital traverserait donc le sensible et réaliserait l'expansion d'une chair par-delà les limites du corps propre, engageant également le corps d'autrui. *L'homme et l'adversité*, où il est question d'un «désir absolu d'approcher autrui et de le rejoindre dans son corps aussi»,²⁹ deviendrait ainsi le «manifeste» de la chair.

Il est étonnant qu'Emmanuel de Saint-Aubert, de coutume si circonspect et méthodologiquement averti, interpole dans un passage de *L'homme et l'adversité* le concept de chair là où il n'apparaît guère. A y regarder de près, Merleau-Ponty résume un des apports de la psychanalyse au développement d'«une notion nouvelle du corps»³⁰ qu'il qualifie de façon suivante: «Avec la psychanalyse l'esprit passe dans le corps comme inversement le corps dans l'esprit».³¹ Si ce recroisement préfigure certes une certaine solution au problème de l'«union de l'âme et du corps» auquel Merleau-Ponty avait dédié le cours de 1947-48,³² rien ne permet toutefois de substituer à la notion de corps la chair. Celle-ci intervient plus tard dans la conférence, mais là encore dans le cadre d'une polémique contre le concept sartrien du désir.³³ Autrement dit: c'est au nom d'une interprétation différente de Freud que la «nouvelle notion de corps» développée par la psychanalyse est ici jouée contre la chair sartrienne; et quand bien même le terme de chair est utilisé, c'est clairement en termes de condition charnelle et sexuée que l'entend Merleau-Ponty avec Freud. La congénitalité (qui prendra plus tard un sens ontologique) reste en somme subordonnée ici à la génitalité.³⁴

Il y a donc pour le moins un certain risque à déduire, comme le fait Saint-Aubert, que la conférence de 1951 constitue le «manifeste» d'une philosophie de la chair. Au-delà de la question philosophique de détail,³⁵ l'interprétation proposée est problématique en un tout autre sens encore, dès lors qu'elle vient confirmer un des ces lieux communs que le travail patient de Saint-Aubert s'attelait précisément à démonter. A faire dériver l'émergence de la pensée de la chair d'une théorie de la pulsion fusionnelle, à déduire l'idée d'une «chair du monde» d'un mouvement d'expansion généralisée, la chair est ici – une fois de plus – pensée à partir du corps. Certes, une note tardive affirme que la

«chair du corps nous fait comprendre la chair du monde».³⁶ Mais comme Saint-Aubert le rappelle lui-même, à la même époque, Merleau-Ponty affirme également la réciprocité: «C'est par la chair du monde que l'on peut en fin de compte comprendre le corps propre».³⁷ Comment donc rendre compte de l'idée de réciprocité et de chiasme (qui est, elle, effectivement formulée pour la première fois dans *L'homme et l'adversité*) sans ramener cette analogie à un hylozoïsme leibnizien qui généralise les structures du vivant à toute matière ? Bref: comment penser une réversibilité de la chair du corps et de la chair du monde, sans faire dériver la seconde de la première?

Notre hypothèse est qu'il faut ici délier plus radicalement encore la chair du corps et qu'il faut prendre la mesure du *tournant expressif* qui s'opère entre 1945 et 1951, préalable pour que puisse avoir lieu à la fin des années 50 ce qu'il est convenu d'appeler *tournant ontologique*. C'est en un certain sens en se détournant d'une phénoménologie du corps vécu et en s'ouvrant à l'événement expressif qui a lieu dans le monde avant même d'être produit *par nous* que Merleau-Ponty aura pu opérer la transition dernière vers une ontologie de la chair. «Notre corporéité: ne pas la mettre au centre comme j'ai fait dans *Ph.P.*» – lit-on dans une note de travail pour le *Visible et l'invisible*.³⁸ En opérant un déplacement latéral hors des corps vers les zones où a lieu l'émergence de l'imprévu, l'interrogation du phénomène expressif aura également marqué un espace qui sera celui qui articule les corps entre eux, espace qui – comme nous essayerons de le montrer – devra désormais être pensé comme chair.

4. Les marges de l'expression: découverte du diacritique

L'expression n'est pas certes un nouveau thème découvert dans ce que les commentateurs ont appelé la «période intermédiaire»: la *Phénoménologie de la perception* déjà y accordait une place d'importance. Néanmoins, le phénomène expressif y demeure encore subordonné au cadre d'une théorie du sentir et l'expression n'est encore toujours conçue qu'à partir d'un *corps* expressif. Décrire «le passage de la foi perceptive à la vérité explicite telle qu'on la rencontre au niveau du langage, du concept et du monde culturel»,³⁹ penser ce «champ de la connaissance proprement dite»⁴⁰ qui fournira la sol sur lequel pourra se développer une théorie sur l'«origine de la vérité» (premier titre, on s'en souviendra, du *Visible et l'invisible*): tout cela suppose de prendre en compte ces surgissements du sens qui ne naissent pas en nous et pas même dans les autres. Eviter dès lors l'illusion de causalité rétrospective provoquée par l'expression qui toujours «s'antidate elle-même»⁴¹: l'expression n'est pas une ex-pression d'un sens déjà préconçu qu'il ne s'agirait que de traduire. Il s'agit plutôt de décrire la semi-autonomie des processus de sens qui ne sont ni dépendants d'une subjectivité constituante ni tributaires d'un cratylisme qui agglutine les noms aux choses, d'étudier donc, comme le répètera une note tardive «la façon dont le langage et l'algorithme font jaillir la signification».⁴²

Contrairement au jugement de Ricoeur voulant qu'il ait «brûlé l'étape de la science objective de signes» parce qu'il n'aurait pas fait «le long détour par la linguistique»,⁴³ on s'accorde aujourd'hui à dire avec Roland Barthes que Merleau-Ponty fut un des premiers à avoir introduit les apports de la linguistique en philosophie, venant ainsi également indirectement irriguer la génération structuraliste d'amis et d'élèves. La portée de la linguistique saussurienne sur la philosophie de Merleau-Ponty lui-même, et en particulier sur celle du dernier, reste cependant sous-évaluée, ayant été pour l'essentiel confinée à une réarticulation du problème du langage. A la suite de Mauro Carbone⁴⁴ et de ce que nous avons tenté de développer ailleurs,⁴⁵ il s'agira de suivre l'hypothèse (certes étrange à première vue) que la figure principale découverte dans le *Cours de linguistique générale* – le diacritique – fournit le modèle pour le concept ultime de «chair». Si le phénomène de l'expression est reconnu dès la conférence de Mexico comme instrument permettant de dépasser les dualismes vers un sol «commun», c'est en particulier le concept saussurien du *diacritique* qui permettra de préciser cette intuition tentant à la fois de penser une matrice commune et un opérateur de différenciation, préoccupation qui traverse toute la dernière philosophie.

«Ce que nous avons appris dans Saussure – ainsi débute l'essai *Le langage indirect et les voix du silence* – c'est que les signes un à un ne signifient rien, que chacun d'eux exprime moins un sens qu'il ne marque un écart de sens entre lui-même et les autres. Comme on peut en dire autant de ceux-ci, la langue est faite de différence sans termes, ou plus exactement les termes en elle ne sont engendrés que par les différences qui apparaissent entre eux». L'idée d'une science qui n'est fondée sur aucune positivité, mais qui ne présupposerait que des espacements différentiels ne peut être qu'en consonance avec la tentative merleau-pontienne de décentrer les phénomènes expressifs. La méthodologie saussurienne permet de quitter définitivement une conception de la philosophie comme révélation d'un fond de vérité infracorporelle et préobjective vers une non-positivité qui est pourtant tout aussi éloignée de la négativité sartrienne. Ce qui tient entre les signes n'est pas un «trou», mais bien une trame commune qui produit l'individuation des porteurs de sens singuliers. S'il y aurait à réévaluer à sa juste valeur le rôle des lectures de Vendryès dans la découverte du *paradoxe de l'expression* et s'il y aurait à reconstruire l'importance de Gustave Guillaume et de Michel Bréal dans l'intuition du concept d'*institution*, aucun linguiste n'eut l'impact de Saussure dans l'avancée vers une philosophie à la fois non-positivité et non-dualiste. Rejetant aussi bien l'idée d'une nomination adamique primordiale que le «mythe d'un langage des choses»,⁴⁶ Merleau-Ponty amorce dans cette phase intermédiaire une pensée de l'écartement: «les mots» résume-t-il dans le cours sur *La conscience et l'acquisition du langage* la leçon du linguiste genevois «portent moins un sens qu'ils n'en écartent d'autres».⁴⁷ L'écart n'est donc pas exclusivement une tenue à distance, comme chez Sartre, mais amorce d'une articulation par différenciation. Les réticulations expressives sont des «systèmes diacritiques et oppositifs sans lesquels notre rapport au monde se désarticule».⁴⁸

Déplacer l'attention des objets constitués vers leur matrice constituante, c'est dès lors remplacer une théorie modelée sur l'objet par une pensée de l'écartement continu. «L'aspect du monde pour nous serait bouleversé» (la conférence sur le cinéma anticipe déjà ce déplacement) «si nous réussissions à voir comme choses les intervalles entre les choses – par exemple l'espace entre les arbres sur le boulevard – et réciproquement comme fond les choses elles-mêmes – les arbres du boulevard».⁴⁹ La virtualité de la langue par rapport à l'actualité de la parole, insiste *Le métaphysique de l'homme* de 1947, ne doit pas être pensée comme une idéalité située dans un ciel platonicien, mais comme l'espace de possibles dans lequel se meuvent les locuteurs. Elle est «autour de chaque sujet parlant»,⁵⁰ «dans l'air, entre tous les sujets parlants, mais n'est réalisée pleinement en aucun d'eux».⁵¹ S'il y a donc bien un milieu linguistique dans lequel «baigne» le locuteur, Merleau-Ponty ne se limite pas à intégrer cette pensée de la médialité dans la théorie de l'expression qui culmine dans *La prose du monde*, l'interruption de ce projet en 1952 indique son déplacement dans un cadre plus vaste qui sera celui de sa reformulation ontologique.

Le diacritique devient ainsi l'emblème d'une pensée de la chair comme élémentarité: dans la *Visible et le visible*, la perception sera définie dans les termes de ce qui structure selon Saussure les signes, c'est-à-dire un «système diacritique, relatif, oppositif».⁵² La généralisation du diacritique en direction d'une figure du sensible en tant que telle peut s'observer vers la fin de la *Prose du monde*, où la signification fusant «à la jointure des signes» se voit décrite comme dépendant de leur «agencement charnel».⁵³ Toutefois, si Merleau-Ponty trouve dans le *Cours de linguistique générale* une inspiration essentielle, sa philosophie est loin de n'être qu'un prolongement du structuralisme saussurien.

5. La chair comme diacritique incarné

On a souvent souligné la lecture peu orthodoxe, pour ne pas dire faussée des mécanismes synchroniques et diachroniques.⁵⁴ Les remarques dans la *Phénoménologie de la perception* tournées contre une conception qui soumettrait le langage à une «convention arbitraire» et nierait qu'il s'agit avant tout pour un «corps humain de célébrer le monde et le vivre»⁵⁵ témoignent non seulement du fait que le modèle d'une corporité constituante demeure prégnante, mais encore que la compréhension de l'arbitraire de Saussure procède plutôt du lieu commun que d'une lecture approfondie. Car le *Cours* précise bien qu'il ne faut entendre par arbitraire le «libre choix du sujet parlant» (la leçon fondamentale du saussurisme est même que le signe échappe toujours «à la volonté individuelle ou sociale») mais bien son caractère *immotivé*, c'est-à-dire l'absence d'«attache naturelle» entre le signifiant et le signifié.⁵⁶ L'arbitraire saussurien devrait dès lors plutôt être rapproché de la quodlibetalité des médiévaux, au sens où la formule *vox est in potentia ad*

quodlibet significatum indique la faculté de potentiellement tout signifier. Saussure radicalise cependant la quodlibetalité des manuels rhétoriques dans la mesure où un signe peut non seulement signifier toute chose mais qu'inversement, toute chose pourra dorénavant également opérer comme signe.

«Les éléments un à un sont arbitraires» – Merleau-Ponty en conviendra plus tard dans une note inédite datée de 1952/53 – mais leur rapport n'en est pas pour autant arbitraire.⁵⁷ Il faut abandonner l'idée selon laquelle «la relation du signe au signifié soit connexion purement extérieure comme n.o de téléphone et nom. Car il y a relation interne des signes pris comme ensemble articulé avec le signifié pris comme champ».⁵⁸ Une telle position n'est d'ailleurs pas nécessairement incompatible avec Saussure: En s'appuyant sur une analyse des textes découverts dans l'Orangerie en 1996, les *Écrits de linguistique générale*, Jacques Garelli a montré comment sa sémiologie ne saurait se réduire à un jeu arbitraire des signes dans un réseau anonyme de structures, mais que Saussure présuppose bien un «point de vue» initial venant organiser le champ des différences.⁵⁹

Quoiqu'il en soit, on voit comment vis-à-vis d'un structuralisme pur, Merleau-Ponty insistera sur le caractère de perspective et d'inhérence: s'il s'agit d'éviter de penser les structures comme de nouvelles idées platoniciennes, il faut supposer qu'elles organisent le champ empirique du dedans, que si elles ne sont pas elles-mêmes des objets sensibles, elles relèvent tout au moins du sensible.⁶⁰ La définition donnée par Deleuze dans *A quoi reconnaît-on le structuralisme* permet de saisir la nuance: «la structure» explique Deleuze «s'incarne dans les réalités et les images suivant des séries déterminables; bien plus, elle les constitue en s'incarnant, mais n'en dérive pas, étant plus profonde qu'elles, sous-sol pour tous les sols du réel comme pour tous les ciels de l'imagination»⁶¹. On pourrait donc, en s'abandonnant à l'anachronisme, imaginer la réponse *ex post* de Merleau-Ponty au concept d'incarnation chez Deleuze, immédiatement dérivé du structuralisme et de Lacan: ainsi conçue, *la chair sera toujours trop actuelle*⁶². Il s'agirait donc plutôt, pour Merleau-Ponty, de virtualiser la chair en direction d'une structure qui n'est pas plus profonde que les processus d'incarnation, mais plutôt à *même* ceux-ci. Si pour les raisons que l'on a pu voir la focalisation sur le corporel a dû être déplacée vers les structures, la structure devra être à présent pensée non plus comme cause, mais comme incarnation elle-même, sous peine de réitérer le dualisme. Autrement dit: il ne pourra y avoir de diacritique que possédant toujours déjà une certaine épaisseur.

La notion de chair, désormais pleinement assumée, vient remplir ce rôle comme cela même qui sous-tend les choses visibles sans être elle-même visible en acte. Ecartant à la fois une ontologie de l'objet et un idéalisme de la structure, Merleau-Ponty rapprochera la chair diacritique de la notion d'élément telle que la conçoivent les écoles ioniennes de Thalès, d'Anaximandre ou d'Anaximène: «La chair n'est pas matière, n'est pas esprit, n'est pas substance. Il faudrait pour la désigner, le vieux terme d'«élément»,

au sens où on l'employait pour parler de l'eau, de l'air, de la terre et du feu⁶³. La chair n'est donc pas, précise-t-il, ce qui permettrait de relier le corps et l'esprit (car ce serait encore partir de deux substances succintes), mais bien leur tissu générateur commun. En ce sens, ce «n'est pas parce que le sujet a un corps qu'il est de chair, c'est au contraire parce qu'il existe comme chair qu'il est susceptible d'avoir un corps»⁶⁴.

Des présocratiques, dont le cours sur la *Nature* revendique expressément l'inspiration,⁶⁵ Merleau-Ponty retient pourtant non pas la recherche effrénée de figures fondamentales (l'eau pour Thalès, l'air pour Anaximène, l'*apeiron* pour Anaximandre etc.), mais une pensée de l'*élémentarité* permettant d'abandonner la logique de la propriété, encore critiquée chez Husserl⁶⁶, au profit d'une logique de l'*inhérence*. Que l'être soit non pas devant nous mais derrière nous⁶⁷ n'implique guère que l'ontologie de l'objet, développée au sein de la philosophie éléate, soit remplacée par une philosophie du fondement. La figure de l'élément indique bien que Merleau-Ponty tente de penser la simultanéité de ce qui apparaît et de ce qui le fait apparaître, de l'objet et du milieu qui le manifeste: tout étant n'est que parce que – littéralement – il *en est*. Avant d'être matière et (par extension) corps, la chair est *matrice*, «prégnance de possibles»: «la chair, la mère» lit-on encore dans les notes de travail, ramenant le concept de *prégnance* (central pour la philosophie des formes symboliques de Cassirer que Merleau-Ponty lut très tôt) vers la *pregnancy*, vers un être-en-gestation⁶⁸.

Or, si le scénario anti-sartrien et les lectures psychanalytiques peuvent venir conforter une lecture des derniers écrits comme une tentation de rejoindre un état d'interpénétration avec une chair primordiale et indivise, rechercher les traces du diacritique saussurien dans cette «notion dernière» de chair permet de joindre à la dimension d'*inhérence* celle qui doit, pour pouvoir prétendre rendre compte de la genèse de l'apparaître, lui être corrélative: la dimension de la *différenciation*. Tandis que les commentateurs ont eu tendance à nier toute dimension oppositive chez Merleau-Ponty, on rappellera que Madison eut tôt déjà l'idée féconde de rapprocher l'élément merleau-pontien non seulement des penseurs de la mixtion tels que les ioniens ou Empédocle, mais également du *polemos* d'Héraclite (cette hypothèse se voyant par ailleurs confortée par les dernières lectures de Merleau-Ponty, notamment du livre de Jeannié sur *Héraclite*)⁶⁹. Le cours du monde serait dès lors oppositif et différentiel – tout comme le diacritique de Saussure – sans pour autant que ces processus différentiels viennent compromettre le tissu unitaire de l'expérience. De là l'expression-clé du merleau-pontisme: le concept de *déhiscence*, tiré de la botanique et indiquant une différenciation sans dualisme, emblème d'un écartement latéral qui revient encore dans l'usage de la métaphore du bouturage ou dans l'image de la naissance d'Eve hors d'une côte d'Adam⁷⁰. Dans le même contexte, Héraclite est invoqué pour qualifier le passage à une pensée élémentaire ou – dirions nous – médiale. Rappelant un propos de Husserl sur l'«âme d'Héraclite» dans la *Krisis*,⁷¹ Merleau-Ponty en tire le constat que l'Être est désormais autour de la conscience plutôt que devant elle.⁷²

En ce sens, et pour conclure, la *Krisis* ne doit plus tant être considérée comme le constat d'une unité brisée qui serait désormais à reconstituer, il s'agirait plutôt de creuser la *Krisis* en direction de ce qui génère les différenciation, le moyen ou «*dia*» de la *diakrisis*. La pensée de la chair marque ainsi non seulement l'ouverture vers un préobjectif qui hante la phénoménologie depuis ses débuts, mais constitue encore une des figures les plus fécondes pour penser une philosophie de l'individuation continue. Elle reste fidèle en ce sens à la maxime merleau-pontienne selon laquelle «l'originaire éclate et [qu]il s'agit d'accompagner cet éclatement, cette non-coïncidence, cette différenciation»⁷³.

Emmanuel Alloa
emmanuele.alloa@unibas.ch

NOTES:

- 1 Cassien: *De institutis coenobiorum* VI, 6: «[...] exire de carne in corpore commorantem [...]» (*Patrologia Latina*, éd. Migne, 49, 275A).
- 2 Cf. Foucault, Michel, «Le combat de la chasteté» (1982), in: *Dits et écrits* vol. IV, Paris, Gallimard, 1994, pp. 295-308, p. 298.
- 3 Federico Leoni a déjà attiré l'attention sur ce passage foucauldien dans son essai «Carne come ritmo. Teologia e fenomenologia della carne», in: *Chiasmi International* 5 (2003), pp. 43-64, p. 43. Pour des possibles convergences entre Merleau-Ponty et Foucault, cf. l'article de Kristensen, Stefan: «Notes sur le statut du sujet dans l'archéologie de Foucault. Foucault et la phénoménologie» in: *Revue de théologie et de philosophie* (2009) (sous presse).
- 4 Deleuze, Gilles; Guattari, Félix: *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Minuit, 1991, p. 169.
- 5 Lyotard, Jean-François: *Discours, figure*, Paris, Klincksieck, 1971, p. 22.
- 6 Pour exemple: Revault d'Allonnes, Myriam: *Merleau-Ponty. La chair du politique*, Paris, Michalon, 2001.
- 7 Rancière, Jacques: *La chair des mots: politiques de l'écriture*, Paris, Galilée, 1998.
- 8 Sur cette ambiguïté, cf. Barbaras, Renaud: «The ambiguity of the Flesh», in: *Chiasmi International* 4 (2002), pp. 19-26. Dans un essai récent, Barbaras propose de distinguer trois sens différents du mot chair dans le corpus merleau-pontien: «Les trois sens de la chair», in: *Chiasmi International* 10 (2009), pp. 19-34.
- 9 Carbone, Mauro: «Carne. Per la storia di un fraintendimento» in: Carbone, Mauro; Levin, David M.: *La carne e la voce. In dialogo tra estetica ed etica*, Milan, Mimesis, 2003.
- 10 Husserl, Edmund: *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures* (1913), trad. E. Escoubas, Paris, PUF, 1982, p. 207.
- 11 De là toutes les difficultés concernant le terme de *Leib* chez Husserl, cf. Depraz, Natalie: «La traduction de Leib: une crux phaenomenologica», in: *Études phénoménologiques* 26 (1997), pp. 91-109.
- 12 Franck, Didier: *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris, Minuit, 1981, p. 94, n. 12.
- 13 Cf. Franck, *Chair et corps*, op. cit., p. 97, en référence aux *Ideen* I, §9.
- 14 Husserl, Edmund: *Méditations cartésiennes*, trad. M. de Launay, Paris, PUF, 1991, §44.
- 15 Carbone, Mauro: «Flesh: Towards the History of a Misunderstanding», in: *Chiasmi* 4 (2002), pp. 49-62, ici p. 51sq et Carbone, Mauro; Levin, David M.: *La carne e la voce. In dialogo tra estetica ed etica*, p. 43.

- 16 Cf. le chapitre «La "chair" chez Merleau-Ponty: une traduction chez Husserl?», in: Saint-Aubert, Emmanuel, *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Paris, Vrin, 2004, pp. 148-158.
- 17 Geraets, Theodore: *Vers une nouvelle philosophie transcendante. La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception*, La Haye, Nijhoff, 1971, p. 181
- 18 Saint-Aubert, *Du lien des êtres*, op. cit., p. 158.
- 19 Sur le rapport de Merleau-Ponty au christianisme cf. Labelle, Gilles: «Merleau-Ponty et le christianisme», in: *Laval théologique et philosophique*, vol. 58, n° 2 (2002) pp. 317-340.
- 20 Cf. à cet égard l'article de Hirose, Koji: «La fonction heuristique de la notion philosophique: Sur la traduction de la notion de chair en japonais» in: *Chiasmi International* 10 (2009), pp. 129-137.
- 21 1 Cor 12, 12-31 ainsi que Rom 12, 4sqq.
- 22 Merleau-Ponty, Maurice: *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, coll. «nrf», p. 291sq.
- 23 Sartre, Jean-Paul: *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, respectivement pp. 443 et 441.
- 24 «[L]a caresse consiste à engourdir autrui, à le faire rentrer dans son corps» (Deuxième manuscrit, f. 162 [12], cit. d'après Saint-Aubert, *Du lien des êtres*, op. cit., p. 138)
- 25 Saint-Aubert: *Du lien des êtres*, op. cit., p. 165.
- 26 Sartre, Jean-Paul: *L'être et le néant*, op. cit., respectivement pp. 393 et 397. Sur ces paradoxes cf. Barbaras, Renaud: «Le corps et la chair dans la troisième partie de "L'être et le Néant"», in: *Sartre et la phénoménologie*, sous la dir. de J.-M. Mouillie, Paris, ENS, 2000, pp. 279-297.
- 27 Merleau-Ponty, Maurice: *Le visible et l'invisible suivi de Notes de travail*, texte établi par C. Lefort, Paris, Gallimard, 1964, p. 151.
- 28 Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 83. Bergson, Henri: *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1992, p. 274. Cf. aussi *L'énergie spirituelle. Essais et conférences* (1919), Paris, PUF 1993, p. 30. Cf. également les formulations analogues, référées à la vision extatique: Merleau-Ponty, Maurice: *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1960, p. 83: par la vision «nous touchons le soleil, les étoiles».
- 29 Merleau-Ponty, *Signes*, op. cit., p. 290.
- 30 Merleau-Ponty, *Signes*, op. cit., p. 288. Saint-Aubert, *Du lien des êtres*, op. cit., p. 194.
- 31 Merleau-Ponty, *Signes*, op. cit., p. 290.
- 32 Maurice Merleau-Ponty: *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson* (1947-1948), édition établie par J. Prunair, Paris, Vrin, 1978.
- 33 Saint-Aubert, *Du lien des êtres*, op. cit., pp. 195sqq.
- 34 Merleau-Ponty, *Signes*, op. cit., p. 290.
- 35 Dans l'autre document invoqué par Saint-Aubert, la table ronde radiophonique faisant suite à la conférence genevoise, Merleau-Ponty ne parle pas de l'importance qu'aurait eu le freudisme dans le développement dans son concept de «chair», mais de l'importance de la «vie instinctive» mis au jour par la psychanalyse (Emission diffusée le 15 et 22 septembre 1951, Radiodiffusion française, Archives INA)
- 36 Merleau-Ponty, *La Nature. Notes de cours du Collège de France*, édition établie par D. Séglaard, Paris, Seuil, 1995, p. 280.
- 37 Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 301.
- 38 Note de travail inédite pour *Le Visible et l'Invisible* (Fonds Merleau-Ponty, Bibliothèque Nationale de France).
- 39 Merleau-Ponty, Maurice: *Sens et non-sens*, Paris, Gallimard 1996 (1948), p. 115, n. 1.
- 40 Merleau-Ponty, *Parcours deux*, op. cit., p. 41.
- 41 Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1985, coll. «folio», p. 35.
- 42 Note de septembre 1959, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 256. Cette note confirme bien que l'algorithme n'est pas exclusivement un exemple négatif pour Merleau-Ponty.
- 43 Ricoeur, Paul: «La question du sujet: le défi de la sémiologie», in: *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, p. 246.
- 44 Carbone, Mauro: «La dicibilité du monde. La période intermédiaire de la pensée de Merleau-Ponty à partir de Saussure», in: *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage*, sous la dir. de F. Heidsieck, Paris, Vrin, 1993, pp. 83-99.
- 45 Cf. Alloa, Emmanuel: *La résistance du sensible. Merleau-Ponty critique de la transparence*, Paris, Kimé 2008, Chap. III.1 «Diacritique»
- 46 Merleau-Ponty, *Signes*, op. cit., p. 49.
- 47 Merleau-Ponty, *La prose du monde*, texte établi par C. Lefort, Paris, Gallimard, 1969, coll. «tel», p. 12.
- 48 Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952*, édition établie par J. Prunair, Lagrasse, Verdier, 2001, p. 81.
- 49 Merleau-Ponty, Maurice: *Résumé de cours au Collège de France (1952-1960)*, Paris, Gallimard, 1968, p. 18.
- 50 Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, op. cit., p. 62.
- 51 Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, op. cit., p. 107.
- 52 Merleau-Ponty, *Parcours deux. 1951-1961*, édition établie par J. Prunair, Lagrasse, Verdier, 2000, p. 107.
- 53 Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 262.
- 54 Merleau-Ponty, *La prose du monde*, op. cit., p. 169.
- 55 Hohler, Thomas P.: «The limits of language and the threshold of speech: Saussure and Merleau-Ponty», in: *Philosophy Today* 26 (1982), pp. 287-299. Koukal, D. R. : «Merleau-Ponty's Reform of Saussure: Linguistic Innovation and the Practice of Phenomenology», in: *Southern Journal of Philosophy* 38/4 (2000), pp. 599-618.
- 56 Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 218.
- 57 Saussure, Ferdinand de: *Cours de linguistique générale*, respectivement pp. 101, 34 et de nouveau 101.
- 58 Note inédite extraite des manuscrits préparatoires au cours *Recherches sur l'usage littéraire du langage* de 1952-1953 au Collège de France (Fonds Merleau-Ponty, Bibliothèque Nationale de France, vol. XI, f. 65). Une idée qui trouvait déjà son ébauche dans la *Phénoménologie de la perception* quand, contre une théorie de l'arbitraire du signe, Merleau-Ponty écrit qu'il n'est pas «arbitraire d'appeler lumière la lumière si l'on appelle nuit la nuit» (Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 218). Rétrospectivement, on pourrait déjà y voir l'intuition que la définition du signe comme arbitraire n'est pertinente que si elle est doublée du caractère différentiel, c'est-à-dire la dépendance réciproque des signes entre eux.
- 59 Inédit contenu dans les notes de lecture sur Paul Valéry (Fonds Merleau-Ponty, Bibliothèque Nationale de France, vol. XI, f. 65).
- 60 Garelli, Jacques: «Perplexité de Saussure» in: *Archives de philosophie*, 66 (2003), pp. 89-117.
- 61 On peut interpréter ainsi la prise de parole de Merleau-Ponty lors du colloque sur le mot «structure» en 1959: toute structure est l'effet d'une «distribution observable», elle est donc déjà fondamentalement dans le sensible comme «l'invisible de ce monde» (Merleau-Ponty, *Parcours deux*, op. cit., pp. 318).
- 62 Deleuze, Gilles: «A quoi reconnaît-on le structuralisme?» (1972), in: *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, ed. D. Lapoujade, Paris, Minuit, 2002, p. 241.
- 63 Sur l'enjeu de la chair entre Merleau-Ponty et Deleuze, cf. Michalet, Judith: «La Chair comme plissement du Dehors. La lecture deleuzienne de l'ontologie finale de Merleau-Ponty» (inédit).
- 64 Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 184.
- 65 Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, op. cit., p. 76.
- 66 Merleau-Ponty, *La Nature*, op. cit., p. 119.
- 67 Cf. Barbaras, Renaud: «De l'ontologie de l'objet à l'ontologie de l'élément», in *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin 1998, pp. 201-224.
- 68 Merleau-Ponty, *La Nature*, op. cit., p. 119.

- 69 Note de travail de novembre 1960, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 321. Cf. également à propos de la «fécondité» de la prégnance la note de septembre 1959, p. 262.
- 70 Madison, Gary Brent: *La phénoménologie de Merleau-Ponty. Une recherche des limites de la conscience*, Paris, Klincksieck, 1973, p. 254sq. Jeannière, Abel: *La pensée d'Héraclite d'Ephèse et la vision présocratique du monde, avec la traduction intégrale des fragments*, Paris, Aubier 1959. Cf. également Saint-Aubert, *Du lien des êtres*, op. cit., p. 257, n. 3.
- 71 Merleau-Ponty, *Parcours deux*, op. cit., p. 280.
- 72 Husserl, Edmund: *Krisis*, §49, Husserliana vol. VI, éd. W. Biemel, La Haye, Nijhoff, 1976, p. 173: «wenn wir die psukhé Heraklits mit dieser Subjektivität gleichsetzen könnten, so gälte für sie zweifellos sein Wort: "Der Seele Grenzen wirst du nie ausfinden, und ob du auch jegliche Straße abschritttest: so tiefen Grund hat sie"»
- 73 Merleau-Ponty, *Parcours deux*, op. cit., p. 281.
- 74 Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 165.

Flesh as embodied Diacritics

In 20th century thinking, few concepts have provoked as many misunderstandings as Merleau-Ponty's concept of «Flesh». Such misunderstandings (of which the article sketches the outlines of an archeology) rest on the initial assumption that the Flesh has to be derived from the body. The article suggests that the dominant readings of the Flesh can be organized along what could respectively be called the *scenario of propriety* and the *scenario of expansion*, beyond which a third way comes into view which does not think the Flesh as plenitude, but as an interstitial fabric. In this sense, the genesis of the last ontology of the Flesh is neither to be found in Husserl or in a simple anti-Sartrism, but in a fecund and still underestimated reading of Saussure's notion of the *diacritics*. The ontological turn of the last writings can thus only be understood on the grounds of the expressive turn from the intermediate period.

La carne come diacritico incarnato

Pochi concetti novecenteschi hanno dato luogo a tanti fraintendimenti come il concetto merleau-pontiano di «carne». Questi fraintendimenti, di cui l'articolo propone l'abbozzo di un'archeologia, poggiano sull'assunzione iniziale che la carne dev'essere pensata a partire dal corpo. Proponendo di organizzare le letture dominanti secondo quello che si potrebbe chiamare rispettivamente uno *scenario della proprietà* e uno *scenario dell'espansione*, l'articolo argomenta in favore di una terza via che tenta di concepire la carne non a partire dalla pienezza, ma a partire dal tessuto dell'interstitialità. In questo senso, la genesi dell'ultima ontologia della carne non va cercata in Husserl né nell'anti-sartrismo, ma in una lettura feconda e ancora sottovalutata della nozione di *diacritico* in Saussure. La svolta ontologica degli ultimi scritti può perciò essere compresa solo a partire dalla svolta espressiva del periodo intermedio.

LUCA TADDIO

“RIPRENDERE L'ANALISI DEL CUBO”

L'apparire della cosa

“Riprendere l'analisi del cubo”¹: così, nel settembre del 1959, Maurice Merleau-Ponty inizia una nota di lavoro del suo ultimo libro *Il visibile e l'invisibile*. Il termine “ripredere” indica in primo luogo che Merleau-Ponty si era già occupato di tale esempio, sistematicamente, ne *La struttura del comportamento* del 1942 e in *Fenomenologia della percezione* del 1945, le sue due opere maggiori. L'annotazione potrebbe allora essere intesa come motivo di insoddisfazione rispetto alle analisi precedenti, oppure, come una riflessione non ancora conclusa. Tuttavia, il termine “ripredere” potrebbe avere un senso ancor più ampio perché, sull'esempio del cubo, si sono esercitati alcuni dei maggiori fenomenologi del tempo, da Franz Brentano a Edmund Husserl, da Martin Heidegger a Jean-Paul Sartre. “Ripredere” implicherebbe così l'intenzione, da parte di Merleau-Ponty, di indicare una nuova prospettiva teorica in grado di ripensare la fenomenologia in quanto tale. “Percepire un cubo significa possederlo, guardandolo per coglierlo in maniera originaria, come *una cosa stessa*”, scrive Heidegger, alla fine degli anni venti del secolo scorso, discutendo con Husserl la stesura della voce “fenomenologia” per l'*Enciclopedia Britannica*². L'esempio del cubo viene menzionato da Husserl nella quarta e ultima stesura del suo articolo per l'enciclopedia, ma egli lo discute altrove nelle sue opere, e in modo analitico nelle *Meditazioni cartesiane*. Viste tali premesse, è necessario domandarsi: qual è la posta in gioco teorica in un caso così apparentemente comune?

La situazione descritta dal filosofo non è quella di un soggetto che osserva un altro soggetto osservare qualcosa, tipica impostazione da laboratorio di psicologia sperimentale, ma quella dove ci troviamo quando osserviamo direttamente un cubo, la cui caratteristica geometrica è, come noto, quella di possedere simultaneamente sei facce uguali³. L'esempio del cubo e più in generale l'analisi della cosa conducono Merleau-Ponty a una continua e ripetuta riscrittura del fenomeno che deve essere prima di tutto descritto piuttosto che spiegato. Un continuo ripensamento delle modalità di apparenza del mondo contraddistingue il suo stile di scrittura e di pensiero, un pensiero capace di interrogare le cose nella loro presenza tacita, un pensiero in grado di cogliere l'origine del senso iscritta nella relazione tra visibile e invisibile. Merleau-Ponty è cosciente dell'aporia che accompagna la sua ricerca: la tematizzazione precategoriale della cosa comporta da un lato il necessario utilizzo di linguaggio e di concetti e dall'altro una congiunta volontà di cogliere qualcosa di per sé antecedente sia alle categorie linguistiche sia al