



Revue internationale
International Web Journal
www.sens-public.org

De l'objectivation à l'ouverture : la critique du désir sartrien chez Merleau-Ponty et Grimaldi

LAPIERRE CHRISTOPHER

Résumé : Cette étude vise à montrer qu'à la différence de Sartre, Merleau-Ponty et Grimaldi pensent le caractère *médiatisant* de l'être compris comme désir et théorisent un décentrement radical de la subjectivité qui culmine pour l'un dans une pensée de *l'intercorporéité*, pour l'autre dans une éthique du *don de soi*. L'un et l'autre enracinent ainsi le niveau dissociant de la *représentation*, dont *L'être et le néant* se fait l'écho, dans une unité ontologique plus radicale.

Mots-clés : altérité, conscience, désir, ego, illusion, négativité, ontologie, phénoménologie, représentation, subjectivité.

Abstract: Unlike Sartre, Merleau-Ponty and Grimaldi study the radically mediatizing character of being understood as desire, and they theorize about a radical decentering of subjectivity culminating for Merleau-Ponty in a thought of intercorporeity and for Grimaldi in an ethics of self-sacrifice. Both of them thus root the dissociating level of representation—echoed in Being and Nothingness—in a more radical ontological unity.

Keywords: alterity, consciousness, desire, ego, illusion, negativity, ontology, phenomenology, representation, subjectivity.

De l'objectivation à l'ouverture : la critique du désir sartrien chez Merleau-Ponty et Grimaldi

Lapierre Christopher

Cette étude vise à montrer qu'à la différence de Sartre, Merleau-Ponty et Grimaldi pensent le caractère *médiatisant* de l'être compris comme désir et théorisent un décentrement radical de la subjectivité qui culmine pour l'un dans une pensée de *l'intercorporité*, pour l'autre dans une éthique du *don de soi*. L'un et l'autre enracinent ainsi le niveau dissociant de la *représentation*, dont *L'être et le néant* se fait l'écho, dans une unité ontologique plus radicale.

I. Par-delà la représentation : « vie » et « désir »

La position grimaldienne vient déplacer la distinction sartrienne du désir et de l'amour élaborée dans *L'être et le néant*. Ces deux attitudes y étaient définies à partir d'un commun projet de réaliser l'en-soi-pour-soi. Il est d'ailleurs remarquable que la question rectrice du développement sartrien consacré à l'amour demeure : « pourquoi l'amant veut-il être *aimé* ? » (EN, p. 406). La possibilité d'une attitude qui ne doive finalement rien à l'amour de soi, qui, du moins, opère un authentique décentrement, n'entre pas dans le cadre ontologique initialement développé. Et d'une certaine manière, c'est sans doute le désir qui, par le passage à la chair qu'il autorise *momentanément*, s'engage le plus nettement dans cette voie¹, sans toutefois entièrement aboutir. L'échec à être qui conclut cette attitude en déséquilibre structurel signifie tout autant le nécessaire ratage de la double-incarnation. La relation objectivante reparaît alors dans toute sa radicalité. À vrai dire, *Le désir et le temps* s'inscrit encore dans la lignée sartrienne puisque Grimaldi n'y envisage les trois différents types d'amour analysés que comme autant de manières, pour la

¹ Bernet, (2002), p. 39-40 : « Le désir sexuel est-il soluble dans le désir d'être aimé, c'est-à-dire d'être "tout" pour l'autre ? Sartre dispose de bonnes raisons pour refuser cette identification entre le désir sexuel et ce qu'il entend par amour, car le désir sexuel cherche moins à s'accomplir qu'à se maintenir comme désir. Une possession sexuelle de l'autre qui ferait de lui un simple objet dont je pourrais disposer à ma guise serait, certes, un triomphe pour ma volonté de domination, mais, en mettant un terme au désir, serait en même temps un échec pour mon désir sexuel [...]. Le plaisir sexuel est-il compatible avec une forme de réciprocité entre les corps désirants [...] ? La main caressant opère le miracle d'un *Mitsein* purement charnel, où moi et l'autre, nous nous faisons chair ensemble et simultanément [...]. [...] le cours de notre désir d'être est comme suspendu. »

conscience, de réaliser son désir d'être. Le désir de se donner à l'autre n'est encore interprété que comme une variante, aussi subtile soit-elle, de l'accaparement vampirique :

« Ainsi, l'irrémittent désir d'abroger la décision du présent pour instituer la plénitude à venir inspire aussi bien l'égoïsme accapareur de l'amour jaloux que la générosité de l'amour dévotif. Mais, profondément, il ne s'agit que de deux manières tout aussi intéressées de transfigurer métaphoriquement le présent par la promesse de l'avenir : que nous imaginions notre avenir comme enrichi par l'existence de qui nous aimons, ou que nous imaginions notre avenir justifié par sa propre fécondité et par l'enrichissement qu'en aura reçu l'existence de qui nous aimons. » (DT, p. 361)

De manière encore sommaire, la conclusion du *Bref traité du désenchantement* suggère toutefois une différence cruciale entre l'amour et le désir. Si seule une personne peut combler notre désir en satisfaisant à la fois, à la manière d'une œuvre musicale, la double tendance qui l'anime, désirer c'est finalement n'avoir de rapport à l'autre que comme objet :

« Mais ce que ne peut l'inertie d'aucun objet, ce que seule accomplit la musique en nous invitant à y participer par l'imagination, il arrive cependant qu'une autre personne le puisse par sa spontanéité inventive, sa verve, et quasiment sa musicalité. Étant toujours elle-même, compagne de notre enfance, complice de notre mémoire, intime et rassurante, elle aussi peut toutefois changer de tempo et de tonalité, varier ses apparences, et, nous effrayant et nous ravissant à la fois, jouer imprévisiblement mille personnages divers de mille diverses façons. C'est en quoi consistent l'érotisme et ses dérèglements réglés. Mais si l'on comprend qu'aucun objet ne peut donc satisfaire notre désir aussi éperdument que peut faire une autre personne, pourtant c'est quasiment comme un objet que nous la désirons alors.

Quoique l'amour s'exalte de se conjoindre au désir, et quoique le désir s'émerveille et se transfigure de se conjoindre à l'amour, on voit cependant qu'il peut y avoir des amours sans désir, comme il y a tant de désirs sans amour. » (BTD, p. 89-90)

Il faut donc maintenir une ferme différence entre le désir et l'amour :

« Alors que le désir ne se fixe un objet que pour avoir l'occasion de s'exercer et de se sentir lui-même, c'est au contraire le désir de l'autre que cherche à sentir l'amour et qu'il s'obsède de satisfaire. Contrairement au désir qui se donne un objet sans y être lié, l'amour se lie à une personne pour se donner à elle. Le désir peut donc posséder une personne comme il possède un objet, mais l'amour ne peut même imaginer de posséder ce qu'il aime. Le désir s'anesthésie dans la possession, tandis que l'amour s'avive dans le don. » (BTD, p. 88)

Cet infléchissement décisif oriente le discours grimaldien vers une distinction cruciale qui fait franchir un nouveau pas à son ontologie et aux implications éthiques qu'elle comporte : l'opposition entre *l'ordre de la vie et l'ordre de la représentation*. Ce couple, déjà secrètement à l'œuvre dans au moins deux ouvrages précédant le *Traité des solitudes*, à savoir *Le Travail*² et les *Ambiguïtés de la liberté*³, atteint la plénitude de ses effets ontologiques et éthiques avec lui⁴. *L'amour* est précisément une des expressions les plus pures de la « vie » entendue comme principe unique⁵. Si l'ontologie grimaldienne demeure une ontologie de la tendance, la notion de « désir », quant à elle, est désormais secondarisée par rapport à celle de vie⁶. En effet, la notion de « désir », prise en son sens étroitement psychologique, exprime certes *l'essence de la vie, mais diffractée par l'ordre de la représentation*. L'un des avantages évidents du recours à la notion de « vie » est alors d'écarter la polysémie de la notion de « désir » qui risque de recouvrir ce qu'il s'agit désormais de penser plus radicalement qu'auparavant, à savoir le passage du Désir⁷ (ontologique) au désir (psychologique). On peut faire l'hypothèse qu'un autre intérêt de cette

² Le dernier chapitre de l'ouvrage annonce cette distinction. Tout d'abord, la dénonciation du mercantilisme universel s'accompagne de la mise en évidence de l'amphibologie de l'être et de l'avoir qu'elle véhicule et accentue. Le règne de l'argent porte ainsi à son comble ce qui sera ultérieurement reconnu comme l'ordre de la représentation. Puis, ayant écarté la thèse d'après laquelle l'argent serait, en dernière instance, le but du travail, Grimaldi suggère dans les dernières pages de cet ouvrage que c'est le fait d'imaginer que nous faisons, par là, don aux autres de notre vie qui nous pousse à travailler (p. 261 et *sq.*). Ainsi affleure l'ordre de la vie sous l'ordre de la représentation qui le masque.

³ Le chapitre qui clôt les *Ambiguïtés de la liberté*, intitulé « Par-delà le désir et le temps », insiste pour la première fois sur le peu de consistance du « moi » et indique que si les contradictions du désir doivent pouvoir trouver leur dépassement, c'est seulement par l'abnégation et le don de soi qui caractérisent la vie (p. 157 et *sq.*).

⁴ Cf. Cartier, (2008), chapitre XI : « Un sentiment océanique ».

⁵ L'amour est à opposer à la *jalousie* et se comprend à partir de l'opposition entre l'ordre de la vie et de la représentation. La totalité des ouvrages consacrée par Grimaldi à l'œuvre de Proust met en évidence la jalousie car c'est ainsi que s'exprime l'amour dans l'ordre de la représentation « Je ne vois que deux personnages pour échapper à un aussi complet désastre. C'est la mère et la grand-mère du narrateur. Ce sont aussi les seules à n'être jamais préoccupées de ce qu'elles pourraient obtenir, mais uniquement de ce qu'elles pourraient donner. Loin de se songer à s'annexer la vie des autres, comme si leur vie pouvait s'enrichir ou s'augmenter de la leur, elles ne sont au contraire soucieuses que de rendre la vie des autres plus intense et plus libre. Aussi ne manquerait-il pas de lecteurs pour penser qu'elles seules ont une véritable expérience de l'amour, si on le définit par cette joie que nous procure celle d'un autre, ou par l'émerveillement soucieux que sa seule existence suffit à susciter. » (PHA, p. 240). L'autre forme que prend l'expression de la vie pure est *le travail*, par lequel on transmet sa vie sans imposer sa personne : « Aussi n'y a-t-il que deux manières de vouer notre existence à celle d'autrui comme s'il s'agissait du service de l'universel ou du service de l'absolu. Ce sont aussi les deux seules manières d'abolir notre solitude en brisant la clôture de notre ego : le travail et l'amour. / Dans le travail, chacun dévoue anonymement sa vie à celle de la communauté. » (TS, p. 220)

notion réside dans l'exclusion rigoureuse qu'elle autorise de la notion de « mort », puisque Grimaldi a renoncé dès *l'Ontologie du temps* à caractériser, même partiellement, le désir comme « désir de mort ». La mort ne doit en rien être considérée comme la vérité de la vie, comme ce à quoi elle aspirerait secrètement⁸.

Ce dépassement de l'ordre de la représentation est précisément ce à quoi aboutit *in fine* la pensée merleau-pontienne en thématissant, pour son compte, la chair comme Désir. En outre, comme chez Grimaldi, c'est la relation à autrui qu'elle permet, au premier plan, de repenser. Certes, le propos merleau-pontien demeure sans conteste plus exclusivement ontologique que celui de Grimaldi ou de Sartre, au sens où il n'y est jamais explicitement question de prolongements éthiques possibles, encore moins de fonder ouvertement une morale. Toutefois, il n'est pas interdit d'y discerner des effets politiques et éthiques remarquables, comme Merleau-Ponty le suggère lui-même⁹ et comme plusieurs commentateurs s'y sont essayés¹⁰. Qui plus est, les réflexions éthiques de Grimaldi et Sartre se veulent rigoureusement inscrites dans le prolongement de leurs ontologies respectives, du moins ne prétendent pas passer outre le cadre qu'elles délivrent. Puisqu'aucune raison de principe ne semble pouvoir *a priori* s'y opposer, nous formulons *l'hypothèse suivante : sous des dénominations distinctes — « Désir », « vie » — on aurait affaire, chez Grimaldi et Merleau-Ponty, à une commune réfutation des positions sartriennes, subordonnées à l'ordre de la représentation, au nom d'une logique de la tendance dont les effets éthiques culmineraient avec la reconnaissance d'une insertion des subjectivités dans une unité ontologique primordiale.*

⁶ L'ouvrage de 1971 privilégie le langage du désir à celui de l'attente mais à partir de *l'Ontologie du temps*, qui interprète « l'expérience originaire de la conscience comme n'étant autre chose que l'expérience métaphysique de *l'attente* » (OT, p. 35), l'accent se déplace. La notion de « vie » supplante alors progressivement celle de « désir » : reconduite à sa réalité, l'attente, expérience de la conscience pure comme temps, ne se comprend qu'à partir d'un vivant qui en fait l'épreuve, par exemple dans la radicalité de l'ennui (OT, p. 61-76). Ce déplacement trouve sa pleine justification avec la parution en 2003 du *Traité des solitudes* qui distingue entre l'ordre de la « représentation » et l'« ordre de la vie ».

⁷ Grimaldi, insistant sur la continuité du « désir » tout au long de l'évolution ne juge pas nécessaire, dans l'ouvrage de 1971, de distinguer graphiquement entre « Désir » et « désir ». Nous choisissons de le faire pour la clarté de l'exposé.

⁸ Cela n'empêche pas que l'imminence de la mort puisse produire des effets éthiques en nous tournant de l'ordre de la représentation vers l'ordre de la vie, comme l'a souvent décrit Grimaldi (par ex. *Ambiguïtés de la liberté*, p. 164 et sq.).

⁹ PPCP, p. 70 : « De même que la perception d'une chose m'ouvre à l'être, en réalisant la synthèse paradoxale d'une infinité d'aspects perceptifs, de même la perception d'autrui fonde la moralité en réalisant le paradoxe d'un *alter ego*, d'une situation commune, en me remplaçant moi, ma perspective et ma solitude incommunicable dans le champ de vision d'un autre et de tous les autres. »

¹⁰ Bonan, (2001) – Saint Aubert, (2005) – Saint Aubert (2006).

II. L'expérience de la solitude comme révélation du sens de l'être chez Grimaldi

A. Vie et représentation

Il est nécessaire de faire tout d'abord retour sur l'argumentaire du *Traité des solitudes*, ouvrage qui se propose d'établir le statut du « moi », à partir de l'expérience fondamentale qui lui tient lieu de titre.

Du caractère profondément desséchant et déstructurant de la solitude, on pourrait être tenté de déduire que le moi a son essence hors de lui-même, dans l'altérité. C'est à une telle conclusion qu'aboutit Grimaldi en s'interrogeant sur la nature de ce « moi » dont l'essence est énigmatique. Conformément aux principes élaborés dans *Le désir et le temps*, c'est du statut philosophique du désir, désormais assimilé à la vie, que découle celui de la conscience et du moi. En définissant la vie par la tendance, Grimaldi reconnaît que toute forme de vie ne coïncide pas avec elle-même mais est en devenir, résultat acquis depuis l'ouvrage de 1971. Le pas décisif franchi par *l'Ontologie du temps* est d'avoir rigoureusement montré, notamment à partir d'une forme d'épochè coïncidant avec l'expérience de l'ennui¹¹, que la conscience pure était pure attente¹². L'expression réflexive du désir, qui s'attache au plus haut point à la conscience humaine, se caractérise comme attente. Si Grimaldi admet, à la suite de Bergson, que la conscience est par principe coextensive à la vie¹³, ce n'est que chez l'homme que la conscience, et donc l'attente, est si exacerbée qu'elle en vient à rendre problématique le sens de la vie. Cette attente exacerbée trouve son origine dans une radicalisation de la logique de la tendance qui coïncide avec l'apparition de l'espèce humaine. Si la tendance fait l'écart à soi et au monde qui, à des degrés

¹¹ OT, p. 55 : « Remontant toujours de ce qui est donné aux conditions qu'il suppose, la même méthode nous prescrit toutefois de nous demander si cette pure attente n'est pas elle-même conditionnée par *la vie*, et si l'expérience que nous faisons d'un temps pur où il ne se passe rien ne nous dissimule pas, en fait, la temporalité de notre propre vie qui passe, qui dure, et s'étire, et s'épuise, et se lasse. » S'ensuit une description de l'ennui (p. 61-76). Ce retour aux conditions, non pas de toute expérience possible, mais de l'expérience réelle, pourrait caractériser l'attitude phénoménologique par opposition au criticisme kantien. C'est ainsi que l'ennui nous révèle par quels fils intentionnels nous sommes reliés au monde, sans toutefois nous en rendre compte parce que l'expérience ordinaire contribue à nous les masquer.

¹² OT, p. 69 : « Or, pure disposition à l'à-venir, cette pure attente sans objet ni corrélat, cette attente du je-ne-sais-quoi est *la conscience pure du temps* et c'est aussi l'ennui. »

¹³ TS, p. 48-49 : « Comme dans les anticipations de la perception chez Kant, le besoin découvre en tout organisme, même le plus rudimentaire, quelque chose comme une conscience *en attente* de ce vers quoi elle tend. » – ES, « La conscience et la vie », p. 10-11 : « Il me paraît donc vraisemblable que la conscience, originellement immanente à tout ce qui vit, s'endort là où il n'y a plus de mouvement spontané, et s'exalte quand la vie appuie vers l'activité libre. »

divers, hante toute forme de vie, avec l'émergence de la conscience humaine la distension est telle qu'elle finit par se révéler à elle-même dans toute sa pureté : *l'attente indéfinie qui caractérise la conscience pure n'est rien d'autre que l'auto-révélation de la logique tendancielle, et ce, par radicalisation de la réflexivité qu'elle implique*. C'est ce résultat que Grimaldi réduit à sa plus simple expression dans une formule fondamentale constamment reprise après le *Traité des solitudes*¹⁴ :

« La tendance se réfléchit en attente comme la vie se réfléchit en conscience. »
(TS, p. 49).

Discontinuité résultant d'une évolution continue, l'être humain est ce vivant qui attend et qui s'attend.

Peut-être Grimaldi ne l'a-t-il jamais aussi clairement expliqué que dans le premier chapitre d'*Une démente ordinaire*. Il y distingue deux sens du mot « vivre » (DO, p. 23-27) : vivre, consiste d'abord à se conserver. Tel est le sens de la vie animale. Ainsi, pour tout animal, et pour l'homme en tant qu'il est réduit à ses seules fonctions vitales, le sens de la vie ne fait pas problème. La vie porte en elle-même son sens. Autrement dit, le sens de la vie est immanent à la vie elle-même. Mais vivre en un deuxième sens, c'est réaliser non plus ce que la vie attend de nous mais ce que nous attendons de la vie. Or, que devons-nous faire pour réaliser pleinement notre humanité ? Parmi tous les possibles offerts par les différentes sociétés, lequel élire ? Quel humain devons-nous être ? Voilà qui fait problème pour toute conscience. La vie humaine demeure en attente d'un sens qui est comme effacé : tout en étant convaincue qu'il y en ait un, elle ne sait reconnaître quel il est¹⁵.

Si l'être humain est un être vivant, comment passe-t-on du premier sens du verbe « vivre » au second ? Comment se fait-il qu'un être vivant ait un autre rapport que les autres avec le sens de sa vie ? Comment expliquer cette attente incomparable ? Grimaldi reprend la pensée bergsonienne de la vie pour essayer de comprendre cette exception humaine au sein du vivant. Il caractérise la vie comme un système de tendances visant à la conservation de l'individu. Tous les comportements des organismes peuvent être compris comme l'acheminement vers la satisfaction des besoins qui assurent cette conservation. Dans ce contexte, qu'est-ce que la conscience ? C'est la vie en tant qu'elle est réfléchie. Or, si la vie est tendance, la conscience, en tant que vie réfléchie, sera fondamentalement attendue. Les sensations éprouvées par l'animal, en manifestant une première forme de réflexivité, ou de conscience, réalisent d'ailleurs de premières formes d'attente. Ainsi, ressentir un plaisir, c'est attendre qu'il dure, ressentir une douleur, c'est attendre

¹⁴ Par ex., DO, p. 31.

¹⁵ C'est une telle situation qui justifie le titre du premier chapitre d'*Une démente ordinaire* : « Les égarés ».

qu'elle cesse. Mais cette ébauche de conscience, et donc d'attente, que l'on peut supposer chez tout être vivant, s'endort en grande partie lorsque le besoin est satisfait : « lorsque la vie tend à un but objectivement déterminé, tout aussi déterminé est l'objet que la conscience attend » (DO, p. 31).

Or, tout au long de l'évolution, soutient Grimaldi avec Bergson, nous observons l'apparition de formes de vie de plus en plus indéterminées, capables de toujours plus d'innovation dans les tâches qu'elles peuvent accomplir :

« À travers l'évolution des espèces, on comprend donc que l'attente devienne d'autant plus vive que les tâches auxquelles tend la vie deviennent plus indéterminées. Bergson n'avait guère dit autre chose lorsque, observant cette même évolution, il en avait conclu que l'intelligence se développe à travers les espèces en même temps que la contingence de leur but ou l'indétermination de leurs tâches. Alors que le phototropisme et l'immobilité du végétal l'assignent à un type unique de développement, la mobilité de l'animal lui ouvre toutes les directions de l'espace comme autant de pistes offertes à la spontanéité de ses choix. Autant d'éventualités, autant d'attentes possibles. S'agissant de l'homme, la diversité presque infinie de ses entreprises et de ses techniques, de ses convoitises et de ses projets, des rencontres qu'il peut faire et des relations qui peuvent s'ensuivre, ouvrent à son attente une infinité d'objets, de situations, d'actions, de sentiments et d'émotions possibles. » (DO, p. 32)

L'espèce humaine est celle qui se caractérise par la plus grande indétermination de ses projets et de ses tâches. L'ouverture du sens, sa non-fixation, aiguise la conscience comme chez nul autre vivant. À cette conscience aiguë correspond une attente décuplée. Chez l'homme, la relation entre sens de la vie et attente s'inverse alors : ce n'est plus le sens immanent à la vie biologique qui détermine l'attente, c'est de l'attente de chaque individu que dépend désormais le sens de la vie¹⁶. Dès lors, le sens de la vie fait non seulement question, mais, plus encore, cette question est posée de telle sorte que nulle réponse ne peut lui être apportée.

En effet, alors que la vie, c'est-à-dire le Désir, est l'exercice d'une *immanente transcendance*, la représentation qui émerge avec la conscience humaine disjoint les deux tendances en les

¹⁶ DO, p. 207 : « Aussi comprend-on que le passage de l'animalité à l'humanité puisse être caractérisé par une inversion du sens de l'existence. Pour tout animal, et, cela va de soi, pour l'homme en tant qu'il est aussi un animal, le sens de l'existence consiste à réaliser le but que la vie poursuit à travers lui. Pour toute conscience, à l'inverse, le sens de son existence consisterait à coïncider ou à se réunir avec ce qu'elle attend. D'un côté, le sens de l'existence consiste pour tout animal à réaliser ce que la vie attend de lui. D'un autre côté, le sens de l'existence consisterait pour tout homme à avoir accompli ce qu'il attend de la vie. Ici, le sens de l'attente est déterminé par celui de la vie. Là, c'est le sens de la vie qui est déterminé par celui de l'attente. »

objectivant. Le désir, au sens psychologique restreint, devient *désir d'immanence* et *désir de transcendance*. Alors que l'essence ontologique du Désir repose dans la contradiction réalisée, sa dislocation par la conscience qui se le représente *transmue la contradiction en impossibilité radicale*. Le désir sous sa forme psychologique, se trompant sur sa propre nature, se fait visée d'*objets* et, à ce titre, ne trouve rien qui le satisfasse, si ce n'est en s'illusionnant. Dans une perspective phénoménologique, c'est dire que l'intentionnalité définie par les actes objectivants dérive d'une source plus haute. C'est seulement sur fond de Désir qu'une quelconque tentative d'objectivation devient possible¹⁷. Le Désir n'est finalement interprétable comme échec que du point de vue de la représentation et de ses illusions, puisqu'il en va de son sens même de n'être pas objectivement comblé¹⁸. Mais ceci demeure sans doute encore une vue négative, essentiellement redevable à l'ordre de la représentation. Plus positivement, on dira qu'il consiste en une *médiation indéfinie de soi*.

Il découle de cette distinction une série de paradoxes attachés au statut ambigu de l'homme dans la nature. Comme tout vivant, caractérisable par son absence totale d'aséité, ce dont manque l'homme est en fait de pouvoir se communiquer aux autres. Il n'est ontologiquement qu'une médiation, un carrefour d'influences biologiques et culturelles¹⁹ qui n'a de réalité qu'autant qu'il se communique²⁰. Toutefois, chez l'être conscient, ce souci de se communiquer aux autres peut prendre deux formes fondamentales qui suivent l'une, *l'ordre de la représentation*, l'autre, *l'ordre de la vie*. Toutes les apories auxquelles aboutit l'interrogation sur l'identité du « moi »

¹⁷ Pour une telle compréhension du désir, voir Barbaras (1999), p. 135 : « Si la dynamique de la présentation qui caractérise l'intentionnalité ne peut être comprise qu'à partir d'une tendance s'enracinant dans une tension et visant la satisfaction, il faut en conclure qu'au cœur de l'objectivation il y a un mouvement plus profond, qui définit le sens originaire de l'intentionnalité. La conscience ne peut viser la présence en chair d'un objet que parce qu'elle est d'abord capable de tendre vers quelque chose. »

¹⁸ Barbaras, (1999), p. 136-137 : « Le besoin renvoie à un manque défini, il vise à restaurer la complétude vitale et c'est pourquoi il a toujours besoin de quelque chose de déterminé. Le désir, au contraire, ne repose pas sur un manque et, à proprement parler, il ne manque de rien : l'aspiration qui le traverse n'est que l'envers d'une absence, elle excède les nécessités vitales, elle est pur débordement. Toutefois, affirmer que le désir ne manque de rien ne revient pas à le rabattre sur quelque état de plénitude ou de clôture : c'est reconnaître au contraire que *rien ne peut le combler*, que la positivité de son affirmation est synonyme d'une insatisfaction absolue qu'aucun objet déterminé ne peut apaiser. Le désir renvoie ainsi à un manque originaire qui excède tout ce qui peut le satisfaire, qui se renouvelle sans cesse dans la mesure exacte où il se comble et qui est sans doute à la racine du besoin. »

¹⁹ TS, p. 179 : « Loin d'exister par soi, [le moi] n'existe que par tout ce qui le précède : une lignée, une civilisation, une histoire. »

²⁰ TS, p. 179 : « En outre, loin d'exister en soi, nous venons de voir que le moi n'a pas en soi sa propre suffisance puisqu'il sent sa propre existence comme une carence si elle n'est pas partagée par autrui. On ne vit pas pour soi, mais pour autrui. »

s'enracinent dans cette dualité fondamentale. D'une part, comme tout être vivant, l'homme tend à devenir ce qu'il est. D'autre part, en tant qu'être conscient, l'homme doit se représenter ce qu'il projette d'être et se le fixer comme fin :

« L'ordre médiat de la vie nous fait tendre vers un telos indéterminé que l'ordre de la représentation s'efforce de figurer en élisant des modèles²¹. »

L'ordre de la représentation correspond ainsi en une tentative pour objectiver la subjectivité. Aussi imaginons-nous ce que nous voulons être, et nous distinguons-nous tous les uns des autres, en dépit d'une commune attente²², par les particularités des choix auxquels nous nous déterminons. Telle est la raison fondamentale qui explique la diversité observable des figures de l'humanité (TS, p. 192). Toutefois, à ce stade, si la représentation distingue les consciences, elle ne les oppose pas encore. De même, si la représentation nous isole du monde et des autres par sa structure même²³, au point de rendre la solitude essentielle à la conscience, cette raison ne suffit pas encore à expliquer l'incessant conflit dont l'ordre de la représentation est responsable. En revanche, dans la mesure où nous cherchons à y obséder autrui de notre image, l'ordre de la représentation substitue une logique de l'avoir à une logique de l'être. Plus nous parvenons à en imposer aux autres, y compris imaginativement par l'imposture, plus il nous semble enfin mettre la main sur cet énigmatique moi. À ce stade, c'est à la représentation que l'on doit effectivement la lutte interminable de tous contre tous pour occuper le devant de la scène :

²¹ TS, p. 192-193 : « Or cette élection d'un type d'humanité qu'on s'assigne comme fin exprime en fait le choix plus ou moins explicite d'un système de valeurs, tout comme ces valeurs expriment les aspirations et la tonalité d'une sensibilité. Aussi devons-nous reconnaître l'interprétation par chaque homme de son humanité comme une mise en scène de sa sensibilité. Cette mise en scène, c'est son style : c'est lui. Mais toutes ces interprétations ne sont pas compatibles entre elles ; et ce sont même ces incompatibilités de style (c'est-à-dire de sensibilité) qui rendent toute communication impossible entre certaines personnalités. »

²² TS, p. 185 : « Comme en tout discours musical, peut-être même n'y a-t-il qu'une seule et fondamentale expérience communiquée par toute subjectivité : son expérience de l'attente. Rien qui ne soit plus singulier. Rien qui ne soit aussi plus universellement partageable. Car cette expérience de l'attente résume à la fois le rapport originnaire qu'entretient chacun avec l'absolu, avec la mort, avec le temps, et avec autrui. »

²³ TS, par ex. p. 40 : « Deux topiques de la solitude nous sont donc jusqu'ici apparus. Les deux sont liés à la structure de la représentation. Comme sujet de la représentation, une originnaire solitude nous sépare du monde représenté. En nous mettant à distance de toutes choses, notre conscience s'éprouve exclue de toute communauté. D'où ce sentiment de quelque incompréhensible mais invincible différence. Mais si les autres ont pour nous le statut étrange et paisible d'objet, eux aussi nous résument en nous percevant à l'extériorité de ce que nous apparaissions. Assignés par leur représentation à un statut d'objet, c'est notre subjectivité que nous éprouvons du même coup recluse dans la solitude de l'irreprésentable. »

« Tantôt, dans l'ordre de la représentation, le moi s'identifie à son image, et identifie son image à sa fonction. Toujours séparé des autres, ils ne sont alors pour lui qu'autant d'objets plus ou moins utiles ou plus ou moins gênants. Faute de leur être uni par aucune forme de sympathie, de communauté, ni encore moins de communion, il s'en sert ou s'en débarrasse comme de toute autre chose. » (TS, p. 193)

Ainsi, c'est sans doute moins à la représentation en général que s'adresse la critique grimaldienne qu'à l'objectivation, et moins peut-être à l'objectivation²⁴ qu'au *refus de toute médiation*. C'est pour en finir avec l'attente que la conscience peut se jeter dans l'entreprise radicale d'objectiver son « moi » au détriment de toute forme d'intériorité. Une telle objectivation de l'attente est d'ailleurs le dénominateur commun de toutes les illusions dénoncées par Grimaldi, qu'il s'agisse, comme dans le sensualisme, le bouddhisme ou la philosophie de Schopenhauer, de renoncer à attendre (DO, p. 248-249), ou bien qu'il s'agisse de croire à l'avènement de ce qui ne laisserait plus rien à attendre comme y invite toute idéologie (DO, p. 249-250).

Tout autre est l'attitude prescrite par l'ordre de la vie. Si le sens de toute vie est de se communiquer²⁵ alors on peut considérer avec Grimaldi que l'ordre de la représentation exprime à sa manière, maladroitement, ce qu'exprime l'ordre de la vie, à savoir la volonté de se propager, de se diffuser²⁶. La vie articule ainsi naturellement des tendances antagonistes que la représentation disjoint puisque, finalement, toute vie jouit d'autant plus de soi qu'elle se diffuse et se partage²⁷. Il n'y a donc pas à choisir comme y invite la représentation, entre l'amour de soi et le dévouement. Ainsi, correctement comprise, c'est-à-dire par-delà les illusions qui naissent de la représentation, la

²⁴ L'objectivation n'est pas, sous sa forme générale, la cible des critiques grimaldiennes. Pour donner un sens à son attente, chacun est conduit à élire des modèles qui vont aimer sa volonté. En soi, l'objectivation est nécessaire. Elle ne devient illusoire, voire dangereuse, que si elle se propose d'imposer à tous des modèles qui ne sont pas rationnellement réalisables, ou si l'objectivité fantasmée agit moins comme un aimant sur la volonté qu'elle ne menace de contenir dans d'étroites bornes l'élan de la médiation.

²⁵ TS, p. 170 : « Contrairement à l'esthétique suicidaire du dandysme baudelairien, la vie ne s'accomplit ni ne s'exalte jamais plus que dans sa propagation, sa communication, ou sa diffusion. »

²⁶ TS, p. 180 : « Aussi comprend-on que la fruste tentation de s'imposer, d'en imposer, de s'étaler, ne fait que traduire dans l'ordre de la représentation l'originaire désir de se communiquer. On s'efforce d'être vu, d'être remarqué, d'être distingué, d'être envié, d'occuper ainsi les autres de notre personne, faute de savoir comment diffuser et transfuser en eux l'énergie et l'émotion qui nous portent. »

²⁷ TS, p. 180 : « Comme l'avaient si parfaitement discerné Aristote puis Auguste Comte, le moi n'est pas tiraillé entre deux tendances adverses — l'égoïsme et l'altruisme —, dont chacune ne s'accomplirait qu'au détriment de l'autre. Le moi sent d'autant plus intensément s'exercer sa vitalité qu'il la communique davantage. »

vie dénonce l'égoïsme et la paresse comme *contre-nature*²⁸. La conscience, en renouant avec le sens de la vie, renonce alors aux barrières de l'*Ego*.

B. *Le spiritualisme grimaldien et la critique de l'ontologie sartrienne*

On se souvient que Grimaldi reproche à Sartre, dans *Le désir et le temps*, d'avoir sous-estimé la fracture interne à la subjectivité, au point de n'envisager l'émergence de la conscience de soi qu'avec l'apparition d'autrui. Soucieux de ne pas confondre le *cogito* originaire, c'est-à-dire pré-réflexif, avec la relation de la conscience avec le phénomène, Sartre faisait rigoureusement dépendre, d'après Grimaldi, la caractérisation de l'être que nous sommes de la structure du pour-autrui. À la dissolution de « la vie intérieure », revendiquée dans le texte sur l'intentionnalité²⁹, Grimaldi opposait alors que le désir, principe de distension, me fait prendre conscience de celui que je suis en me portant vers celui que je projette d'être, pour conclure que « la notion de "vie intérieure" risque d'avoir l'éminente réalité d'une expérience vécue » (DT, p. 95). Désormais, dans l'optique du *Traité des solitudes*, on pourrait considérer que le dispositif sartrien pêche pour avoir manqué l'ordre de la vie et, par conséquent, avoir surestimé la ligne de faille qui distingue le pour-soi du monde et d'autrui. À vrai dire, ces erreurs sont non seulement symétriques, mais aussi étroitement corrélées comme permet de le comprendre le *Traité des solitudes*. La méconnaissance de l'inscription commune des subjectivités au sein d'un même être a pour contrepartie un perpétuel « cabotinage » des consciences. En enfermant la subjectivité dans l'ordre de la représentation³⁰, l'ontologie sartrienne ne parviendrait alors à décrire — mais avec quelle précision ! — que le niveau propre à l'illusion dans lequel s'empêche la conscience. La logique de la représentation articule, en effet, le souci égoïste de soi et la tentation d'obséder le regard d'autrui pour tenter de se réapproprier son propre être. La vérité de notre communauté avec autrui se traduit alors illusoirement sur le plan de la représentation par l'effort de le hanter spéculativement. Les analyses sartriennes des manœuvres du pour-soi pour fasciner autrui, le dépouiller de sa

²⁸ TS, respectivement, p. 172-173 et p. 174-175.

²⁹ SPh, p. 12 : « Nous voilà délivrés de Proust. Délivrés en même temps de la "vie intérieure" : en vain chercherions-nous, comme Amiel, comme un enfant qui s'embrasse l'épaule, les caresses, le dorlotement de notre intimité, puisque finalement tout est dehors, tout, jusqu'à nous-mêmes : dehors, dans le monde, parmi les autres. »

³⁰ ALR, p. 86 : « Parce que Sartre est un philosophe de la représentation, il fait de la conscience un foyer vide d'où rayonnent des intentions, des significations [...]. » Nous soulignons. Il est vrai que les *Cahiers pour une morale*, en dépassant la problématique du désir d'être, offrent une voie pour envisager le pour-soi autrement que comme tentative de récupération de son être par l'intermédiaire d'autrui. C'est donc bien un débordement de l'ordre de la représentation qu'entrevoit Sartre, mais au détriment pur et simple de toute possibilité de qualifier mon être, puisqu'autrui, dont la présence était requise pour cette tâche, a perdu sa position de surplomb.

liberté, voire le détruire, seraient alors révélatrices du niveau de la représentation auquel s'installe *L'être et le néant*. L'échec du pour-soi à récupérer son être par la relation intersubjective décrirait très adéquatement l'échec ontologique relatif à la représentation. Et certes, l'illusion qui consiste à rechercher son être dans une image de soi produit bien des effets ontologiques, que Grimaldi interprète comme un rabougrissement vital³¹. Toutefois, Sartre inscrit cet échec dans les structures mêmes de l'ontologie qu'il développe, alors qu'il existe, selon Grimaldi, une adéquation possible, à un autre niveau, entre la conscience et le sens de la vie qui l'anime.

La proximité des positions grimaldiennes avec l'ontologie bergsonienne nécessite quelques éclaircissements. On est en droit de se demander si le dépassement de l'ordre la représentation par l'ordre de la vie ne rejoue pas à l'identique la relève de l'intelligence par l'intuition. Et certes, nous avons vu que le pour-soi sartrien présentait plus d'un trait commun avec l'intelligence telle que Bergson en faisait la critique. D'une part, on peut affirmer que la représentation est désormais plus clairement articulée et subordonnée à la vie que l'intelligence ne l'est à l'élan vital. Rappelons que c'est une certaine radicalisation de la logique de la tendance qui fait émerger la représentation susceptible de la desservir. D'autre part, la reconquête de la vie en nous ne peut signifier chez Grimaldi aucun retour à une hypothétique coïncidence mais, bien au contraire, la reconnaissance et l'acceptation *sans aucune réserve* du caractère intrinsèquement médiatisant de la subjectivité. C'est à cette seule condition que Grimaldi consent à restaurer la caractérisation bergsonienne de la vitalité comme créativité³².

Cela signifie, au passage, que la conscience humaine ne peut être reconduire purement et simplement à une quelconque forme d'interruption de la vie, quand bien même celle-ci serait déjà comprise à partir d'une négativité interne. Il n'est pas certain qu'il soit nécessaire, pour éviter toute forme d'anthropomorphisme, de comprendre le sens d'être de la conscience par *soustraction* à partir de l'essence de la vie³³. Certes, le désir sous sa forme psychologique coïncide avec l'avènement de la représentation, soit avec ce que la phénoménologie définit comme les « actes objectivants ». Toutefois, cette forme de conscience n'émerge qu'avec une certaine *radicalisation* de la logique de la tendance. L'ordre de la représentation correspond à une disjonction radicale de cette ébauche de *dualité* qui définit le rapport vital à soi. La subjectivité en vient à se vivre comme séparée du monde, des autres, et de soi, et surtout à poser ce « soi » à atteindre comme une immédiation. Il s'agit donc moins de l'accomplissement de la tendance que de son exténuation. En ce sens, il est vrai que la conscience marque un fléchissement du Désir proprement ontologique,

³¹ Sur les péchés capitaux et l'épuisement de la vitalité qu'ils impliquent : TS, p. 171-176.

³² TS, p. 50 : « À l'inverse, comme l'a si parfaitement montré Bergson, l'ordre coutumier de la vie semble cesser avec l'Homme. Avec lui explose la tendance de la vie à susciter toujours plus de nouveauté en introduisant dans la nature toujours plus de contingence et d'indétermination. »

puisqu'elle correspond à l'avènement généralisé de l'étant, et fait perdre de vue l'essence fondamentalement médiatisante du réel. En revanche, la conscience, en comprenant le sens de la vie qui l'anime, la porte vers un accomplissement indéfini. Certes, la vie sous sa forme consciente assume un surcroît de négativité par rapport au reste du vivant, mais elle ne fait en cela qu'accomplir — et non achever ! — le sens même de la vie. En effet, note Grimaldi dans *L'homme disloqué*, l'essence de la vie consiste à toujours mettre quelque chose au-dessus d'elle-même³⁴, à toujours nier ce qui la nie, à savoir toute forme d'*immédiateté* :

« Où il n'y aurait pas de vie, en effet, il n'y aurait pas d'esprit. Si l'esprit tend à nier la vie, ce ne peut donc pas être au sens où il tendrait à la supprimer. Loin de pouvoir être assimilé d'aucune façon à quelque nihilisme, l'esprit est tout au contraire une exaltation de ce qui constitue le principe de la vie, et que pour cette raison nous pourrions presque nous hasarder à nommer la vitalité de la vie : son inquiétude, sa tension, son effort, son élan, son inventivité. » (HD, p. 42-43)

L'esprit désigne alors la conscience en tant qu'elle consent au sacrifice et au don de soi, et peut même aller jusqu'à renoncer au souci naturel de conservation de soi. Dans cette perspective, bien loin de pouvoir être déduite par soustraction à partir de la vie comprise comme Désir, c'est au contraire la conscience qui porte à incandescence le sens ontologique du Désir³⁵.

Ce dernier point peut paraître paradoxal et mérite, à ce titre, quelques éclaircissements. Il est nécessaire de préciser la relation dialectique entre individu et espèce afin de lever toute ambiguïté : d'une part, l'espèce ne peut se perpétuer sans la conservation des individus ; d'autre

³³ C'est l'hypothèse émise par R. Barbaras, dans son ouvrage *Introduction à une phénoménologie de la vie* (2008), p. 368 : « Tout d'abord, que ce soit dans le champ phénoménologique, élargi à la tentative jonassienne, ou dans celui de la métaphysique, le mode d'appartenance de l'homme à la vie, et par conséquent, sa relation avec l'animal, sont pensés de manière positive : l'homme se distingue au sein de la vie en tant qu'il y ajoute une dimension ou, tout au moins, y accomplit une dimension qui n'y était que latente. Autant dire que, en vertu d'un glissement sans doute inévitable d'un anthropocentrisme méthodologique (il faut bien partir de nous pour penser la vie) vers un anthropocentrisme métabiologique (l'homme est le point culminant, le point d'aboutissement, voire la fin de la vie), l'animal simplement vivant ne peut être saisi que sur le mode privatif, comme l'homme *moins* quelque chose. C'est ce présupposé que nous avons dû renverser pour penser l'unité originnaire de la vie. Nous avons montré en effet qu'il n'y avait d'anthropologie véritable que privative, que le vivre humain, c'est-à-dire conscient, devait être compris comme procédant d'une limitation de la vie, limitation qui est bien sûr inhérente à la vie même — sans quoi il faudrait à nouveau ajouter quelque chose pour rendre compte de la différence. Ainsi, la conscience procède d'une sorte d'interruption, de suspension ou d'involution d'une vie qui est essentiellement transitive, de sorte que l'apparition en tant que telle ne correspond à rien de positif mais seulement à une privation. »

³⁴ HD : « Car on peut bien "mettre la vie au-dessus de tout", cela n'empêche que le propre de la vie est de mettre toujours quelque chose au-dessus d'elle. »

part, les individus n'existent biologiquement qu'à travers l'espèce. Dans l'ordre de la vie, il existe donc une articulation naturelle entre ces deux tendances conflictuelles qui aboutit à un sacrifice, d'ailleurs inconscient, des intérêts de l'individu à ceux de l'espèce. Le sens qui est *immanent à la vie*³⁶ consiste pour elle à se *transcender* (ALR, p. 60-62) ; se transcender ne signifie pas ici s'orienter vers quelque but transcendant, c'est-à-dire extérieur et étranger à la vie, mais se *décentrer* de l'individu vers l'espèce qui le porte. Toutefois, l'interdépendance entre l'individu et l'espèce se mue en tension à mesure que se complexifient les espèces, si bien que le souci de conservation manifesté par les individus en arrive à menacer l'espèce elle-même avec l'émergence de l'être humain³⁷. Renouer avec l'ordre de la vie signifie alors renoncer à la sécession dans laquelle nous enferme l'ordre de la représentation en prenant le parti de l'espèce contre celui de notre propre conservation³⁸ : c'est donc nier en nous ce qui risque de nier la vie, à savoir l'enfermement dans l'*ego*.

III. Chair et désir chez Merleau-Ponty

Le souci de penser, à rebours de Sartre, l'être comme médiation conduit Grimaldi dans le voisinage de certaines positions merleau-pontiennes. De même que la logique de la représentation peut être interprétée comme un renoncement illusoire au caractère tendanciel de la vie, une forme d'exténuation du Désir, chez Merleau-Ponty le sujet et l'objet sont des formes dérivées qui

³⁵ Mais il va de soi que l'on s'oriente du côté d'une conception du Désir qui, à la différence de celle de R. Barbaras ne voit pas dans le désir érotique un « témoin phénoménologique privilégié » (2008b) de ce qu'il s'agit de circonscrire. Dans une perspective grimaldienne, le désir érotique exprime certes le désir de se communiquer qui est propre à la vie, mais probablement à un niveau qui n'est pas celui de la radicale dépossession de soi appelée par l'essence de la vie. Ce point sera plus clair si l'on observe que sa manifestation ne sert les intérêts de l'espèce qu'en imposant des relations instrumentales entre les individus. Au niveau proprement humain, le désir érotique n'est pas exempt de toute forme d'égoïsme et s'exprime le plus souvent à travers les manœuvres propres à l'ordre de la représentation.

³⁶ Par ex., DO, p. 23 : « [...] la vie est à elle-même son propre sens [...]. »

³⁷ C'est ici que s'inscrit le rôle de la « fonction fabulatrice » chez Bergson : l'imagination, produit de la *pression* exercée par la société sur l'individu, a pour but de ramener l'individu égaré par son intelligence vers les intérêts de l'espèce et de la vie en lui (DSMR, chapitre II, « La religion statique »).

³⁸ Grimaldi n'a pas manqué de remarquer à quel point ce sacrifice de l'individu à la communauté cessait de servir la vie dès qu'il était *systematisé* et rendu obligatoire. Ce dévoiement a pour origine la fragilité de l'équilibre qui lie l'une à l'autre les deux tendances contradictoires qui animent la vie ; à ignorer l'individualité dans laquelle s'isole chaque fois la vie, c'est la vie elle-même qui en vient à s'étioler : « Lorsque le totalitarisme impose comme une loi ce qui avait été pour les individus un élan de leur liberté, c'est tout le sens de la vie et de la finalité qui s'inverse. Ce n'est plus la spontanéité des individus qui tend à déborder d'eux-mêmes en se communiquant, mais le mécanisme de la règle qui interdit toute spontanéité à l'individu et par conséquent toute finalité propre » (TB, p. 87).

n'émergent que pour avoir abstraitement mené à son terme la logique de différenciation active dont se nourrit le tissu perceptif. La reconnaissance d'une forme de « négativité naturelle » dans le cours sur la *Nature* engage Merleau-Ponty vers un traitement ontologique de la notion de Désir qui présente des similitudes avec le concept grimaldien. Afin d'éviter tout effet de superposition, il est essentiel de rappeler que la proposition ontologique de Merleau-Ponty n'engage à aucune forme de pensée évolutionniste telle qu'on la rencontre chez Bergson et Grimaldi³⁹. S'il faut reconnaître un désir animal, qui présente une parenté ontologique avec le désir sous sa forme humaine⁴⁰, il n'est pas question pour Merleau-Ponty de dériver en un sens génétique le second du premier. Il est nécessaire de préciser le sens merleau-pontien du Désir tel que les notes du cours sur la *Nature* permettent de le reconstituer. Auparavant, un aperçu du débat avec Sartre sur la question d'autrui doit fournir un fil directeur à l'analyse.

A. La critique de l'altérité sartrienne

Il ne peut y avoir de *perception* d'autrui : c'est ce paradoxe, assumé par Sartre, que refuse Merleau-Ponty. Prenant le contre-pied de Sartre, l'effort de ce dernier consiste, au contraire, à décrire tout au long de son œuvre notre *perception* d'autrui. La principale erreur de Sartre serait de ne concevoir la perception qu'à partir du sujet conçu comme liberté, c'est-à-dire comme révélation active d'objets. Une telle conception exclut par avance que l'on puisse découvrir dans notre expérience d'autres subjectivités, d'autres foyers de perception que le nôtre. Notre expérience, en effet, ne livrerait que des objets. C'est donc, fort logiquement, en dehors de toute perception, et dans l'expérience de notre propre passivité, que pourra s'attester l'existence d'autrui. À travers la structure de la honte, Sartre formalise cette tonalité affective radicalement étrangère à toute perception, seule à même de garantir la certitude de l'existence d'autrui. Ces oppositions radicales entre perception et affectivité, sujet et objet, activité et passivité trouvent leur origine dans la manière dont Sartre pense la négativité. Il est tout à fait remarquable que

³⁹ CrsN, p. 338-339 : « Il ne faut pas dériver l'homme de la vie comme en soi ni concevoir l'évolution comme sans dedans et comme théorie de la descendance. Il faut dire : l'animalité et l'homme ne sont donnés qu'ensemble, à l'intérieur d'un tout de l'Être qui aurait déjà été lisible dans le premier animal s'il y avait eu quelqu'un pour le lire. [...] / Ce que la méditation de notre "étrange parenté" avec les animaux (donc de la théorie de l'évolution) nous apprend touchant le corps humain : il est à comprendre comme notre projection – introjection, notre *Ineinander* avec l'Être sensible et avec les autres incorporités. »

⁴⁰ CrsN, p. 288 : « Comme pour l'esthésiologie, cela émerge de la vie sans coupure absolue : comme l'esthésiologie émerge d'un rapport à un *Umwelt*, le désir humain émerge du désir animal. Déjà chez l'animal, cérémonie de l'amour, le désir n'est pas fonction machinale, mais ouverture à un *Umwelt* de congénères (éventuellement fixation sur d'autres), communication. »

Merleau-Ponty, délaissant ces oppositions, pourra concevoir une relation à autrui à la fois rigoureusement perceptive et affective.

Dans la première partie de *L'être et le néant*, la relation du pour-soi avec l'en-soi est assurée par la négation interne constitutive de l'être du pour-soi. C'est en se faisant pur néant que le pour-soi laisse paraître l'être tel qu'il est. La conscience se définit comme cette négation active en face de laquelle il n'y a qu'objets. De même, on a rappelé que Sartre, soucieux d'établir *un rapport d'être* entre moi et autrui, juge que ce rapport ne peut être pensé que comme négation interne. Or, la négation interne n'articule mon être et celui d'autrui qu'en rendant impossible la coexistence de nos êtres : deux libertés ne coexistent pas mais s'excluent. À l'inverse, en refusant d'identifier la perception à la liberté du pour-soi, en refusant une opposition de tout l'être entre l'être et le néant, on a donc toute chance de pouvoir rendre justice à notre perception d'autrui. La sortie du solipsisme passe par une pensée de la coexistence : ce n'est qu'ainsi qu'un véritable rapport d'être est instauré entre moi et autrui. Très explicitement, Merleau-Ponty disjoint les deux exigences que Sartre faisait découler l'une de l'autre dès le début de son analyse, à savoir l'exigence de penser un rapport d'être entre moi et autrui et celle de penser ce rapport comme négation interne :

« En fondant l'expérience d'autrui sur celle de mon objectivation devant lui, la philosophie de la vision a cru établir entre lui et moi un rapport qui fût à la fois un rapport d'être, — puisque c'est dans mon être que je suis atteint par la vue qu'autrui prend de moi —, et un rapport de négation pure, puisque cette objectivation que je subis m'est à la lettre incompréhensible. Nous constatons à nouveau, ici, qu'il faut choisir [...]. » (VI, p. 111)

Au fondement de cette critique, on trouve l'idée selon laquelle le rapport élaboré par Sartre entre moi et autrui ne garantit pas l'*altérité* dans toute sa radicalité. Chez Sartre, la découverte d'autrui repose sur une possibilité tout intérieure. Mon ouverture au monde se fait nécessairement d'un certain point de vue, ce que Sartre appelle une situation, et le regard d'autrui ne fait qu'actualiser ce que, structurellement, j'étais déjà. La relation passe entre moi comme néant et moi comme homme plus qu'elle ne rapporte véritablement à autrui. La mise en question de ma subjectivité n'est donc pas radicale :

« Philosophiquement, il n'y a pas d'expérience d'autrui. La rencontre d'autrui n'exige pour être pensée aucune transformation de l'idée que je me fais de moi-même. Elle actualise ce qui était déjà possible à partir de moi. Ce qu'elle apporte est seulement la force du fait : ce consentement à mon corps et à ma situation, que je préparais, dont je détenais le principe, mais le principe seulement, puisqu'une passivité que l'on pose soi-même n'est pas effective, — voilà soudain qu'il est réalisé. » (VI, p. 99)

Le paradigme qui commande toutes les analyses de Sartre est celui de la vision. Or, concevoir l'homme percevant comme pur voyant, c'est selon Merleau-Ponty manquer la description concrète de nos relations avec l'être, et en particulier avec autrui. C'est pour une subjectivité qui s'installe uniquement dans la vision que l'alternative se réduit à l'alternative entre solipsisme (vision de loin) et l'aliénation (retournement sur soi de la vision en vision proximale). Une compréhension ontologique authentique de notre relation canonique avec autrui — dont la pure vision n'est finalement qu'une variante empirique — exige donc l'abandon de la conception sartrienne de la négation comme négation interne. C'est à cette condition que l'altérité pourra être pensée dans toute sa radicalité. Il convient désormais de suivre Merleau-Ponty dans la reformulation positive de cet effort.

Autrui est pour Merleau-Ponty un *invisible* qui s'atteste dans une expérience perceptive qu'il qualifie d'*imminente*. S'il y a perception d'autrui chez Merleau-Ponty, c'est qu'il y a, contrairement à ce qu'affirme Sartre, rencontre d'autrui dans le monde. Cette rencontre avec autrui est rencontre avec un corps, mais il ne faut pas entendre par corps le corps objectif, l'objet de la mécanique et de la physiologie. Le phénomène originaire du corps est le « corps phénoménal » ou « chair ». Il est présentation d'une certaine absence. Comment comprendre cette unité de la présence et de l'absence qui est amenée à supplanter l'opposition frontale de l'être et du néant ? Merleau-Ponty s'est efforcé de comprendre ce phénomène à partir du langage, qui en reprend la logique⁴¹. Le sens d'une phrase ne peut être posé à part de cette phrase et cependant il est « plus que la somme des signes ou des significations » que cette phrase contient. Elles ne sont qu'une « image partielle » de ce sens et pourtant il « s'atteste en entier dans chacune d'elle ». L'incarnation du sens est ainsi « toujours en cours », et inachevable par principe. De même, autrui n'est pas séparable de ce corps que je vois. Le corps lui-même, non réduit à son enveloppe objective, porte ou diffuse ce sens. Autrui n'est pas un non-visible indéterminé, sans rapport avec ce corps, il est le sens de ce corps, son propre invisible. L'*imminence* caractérise, mieux que l'articulation, l'*intrication* de la présence et de l'absence : il est vrai — et c'est la vérité de l'analyse sartrienne — que je ne vivrai jamais ce que vis autrui mais il est également vrai que nos perspectives ne sont pas fondamentalement étrangères les unes aux autres : elles se recoupent, j'ai la certitude d'ouvrir sur les mêmes choses qu'autrui. L'absence d'autrui n'est donc pas quelconque : elle se présente à moi comme partageant avec moi ses dimensions fondamentales. C'est sur fond de cette communauté que l'altérité prend son sens. J'expérimente que ce que je ne vois pas est ce que je pourrais voir si j'étais autrui. Nous sommes « deux entrées vers le même Être chacune n'étant accessible qu'à l'un de nous, mais apparaissant à l'autre comme *praticable en droit*, parce qu'elles font partie toutes deux du même Être » (VI, p. 113).

⁴¹ Par ex., VI., note, septembre 1959, p. 259.

Dans *Le visible et l'invisible*, et notamment le chapitre intitulé « L'entrelacs, le chiasme », Merleau-Ponty tente d'explicitier le fonds ontologique qui permet cette expérience de l'altérité. Le dépassement conjoint des catégories de sujet et d'objet est l'étape majeure qui permet de porter l'approche ontologique à hauteur de l'expérience décrite. La notion de « chair du monde » fait signe vers une unité du visible plus fondamentale que la vision et la chose vue qui y sont prélevées. Ce dispositif ontologique ne permettrait-il pas de faire droit à notre expérience d'autrui ? L'« intercorporité » désigne la relation d'être entre moi et autrui, pensée à nouveaux frais. Reprenant l'analyse du touchant-touché développée par Husserl dans les *Ideen II*⁴², Merleau-Ponty place au centre de son interprétation cette sorte de réflexion qui caractérise le toucher. Je peux sentir ma main droite toucher ma main gauche, puis, dans une quasi-simultanéité, sentir ma main gauche toucher ma main droite. Je fais ainsi l'expérience d'une réversibilité de leur relation qui réfute toute analyse en termes de sujet et d'objet. J'expérimente par le corps l'imminence d'une réciprocité qui le traverse ; il est donc déjà le lieu de cette unité de l'ouverture à et de l'ouvert qu'excluait Sartre dans *L'être et le néant* en distinguant radicalement dans la réalité-humaine, comme deux vues impossibles, les structures du pour-soi et les structures du pour-autrui⁴³. En outre, l'ouverture plurielle de mon corps au monde importe un démenti à l'idée de subjectivité conçue comme ouverture originellement unitaire, sans pour autant nous faire renoncer à l'unité du monde ainsi ouvert ; l'expérience de ma main gauche n'est pas rigoureusement la même que celle de ma main droite mais ces expériences communiquent et coïncident partiellement :

« [...] chaque vision monoculaire, chaque toucher par une seule main, tout en ayant son visible, son tactile, est liée à chaque autre vision, à chaque autre toucher, de manière à faire avec eux l'expérience d'un seul corps devant un seul monde, par une possibilité de réversion, de reconversion de son langage dans le leur, de report et de renversement, selon lequel le petit monde privé de chacun est, non pas juxtaposé à tous les autres, mais entouré par lui, prélevé sur lui, et tous ensemble sont un Sentant en général devant un Sensible en général. » (VI, p. 184)

L'ouverture différenciée vers un seul et même monde est donc une expérience attestée depuis ma propre chair. Une fois cette relation particulière admise dans l'expérience du corps,

⁴² Cf. également *Si*, « Le philosophe et son ombre », p. 270 et *sq.*

⁴³ Cette rigoureuse étanchéité des points de vue était d'ailleurs particulièrement manifeste dans le traitement sartrien de la réversibilité du toucher : « Avoir des mains, avoir des mains qui peuvent se toucher l'une l'autre : voilà deux faits qui sont sur le même plan de contingence et qui, en tant que tels, relèvent ou de la pure description anatomique ou de la métaphysique. Nous ne saurions les prendre pour fondement d'une étude de la corporité. » (EN, p. 399)

l'expérience de l'altérité ne semble plus soulever de difficultés car, d'une certaine manière, elle ne fait qu'élever au niveau qui est proprement le sien un pouvoir dont mon corps n'exprime que la version restreinte. Merleau-Ponty note ainsi que « la poignée de main aussi est réversible, je puis me sentir touché aussi bien et en même temps que touchant [...] » (VI, p. 184-185). De même, comme il y a passage et traduction l'une dans l'autre de chacune des expériences de mes sens, il peut y avoir recoupement de mon expérience et de celle d'autrui :

« Alors, par l'opération concordante de son corps et du mien, ce que je vois passe en lui, ce vert individuel de la prairie sous mes yeux envahit sa vision sans quitter la mienne, je reconnais dans mon vert son vert, comme le douanier soudain dans ce promeneur l'homme dont on lui a donné le signalement. » (VI, p. 185)

Le problème que posait l'*alter ego* est dépassé dans la mesure où « ce n'est pas *moi* qui vois, pas *lui* qui voit, qu'une visibilité anonyme nous habite tous deux, une vision en général [...] » (VI, p. 185).

B. La chair comme désir

La thématique ontologique du désir permet d'approfondir le sens de cette « membrure intersubjective », de cette unité originaire sans laquelle nous ne serions pas fondamentalement pour-autrui. L'introduction de la problématique du désir est liée à la reformulation du sujet de la perception en termes de « corps libidinal ». La thématization du « corps libidinal », dans les notes du cours sur la *Nature*, enracine la perception elle-même dans une dimension plus profonde qui est celle du désir : « La perception [est] un mode du désir [...] » (CrsN, p. 272 — transcription corrigée dans de Saint Aubert, 2005, p. 107). Le corps esthésiologique devrait ainsi son unité à la structuration libidinale de la corporéité (CrsN, p. 272). Or, cette structuration libidinale est fondamentalement le fruit d'un passage par l'extériorité ; le processus d'organisation et de réorganisation du schéma corporel, sa stabilisation momentanée, a lieu dans l'échange avec l'altérité qui me hante jusqu'au tréfonds de mon corps. La notion de « désir » désigne une ouverture qui soit dans le même temps dépossession de soi :

« Le désir considéré au point de vue transcendantal = membrure commune de mon monde comme charnel et du monde d'autrui. Ils aboutissent tous deux à une seule *Einfühlung* (cf. Inédits de Husserl). Schilder : le schéma corporel a une structure libidinale...et sociologique. » (CrsN, p. 287-288)

Dire que le désir est le phénomène primordial, c'est reconnaître qu'il n'y a inauguration d'un dedans et d'un dehors qu'à travers l'*échange*. Un rapport d'être se noue alors « à ce qui pourtant

est dehors à jamais » (CrsN, p. 345-346). Le désir ouvre à la transcendance pure, à ce qui ne peut être rejoint. Toutefois, cette altérité n'est pas tant exclusive de ma subjectivité, comme chez Sartre, que fondatrice de mon être. Cette différence non résorbable est l'envers d'une proximité. Les choses, et au premier chef le corps d'autrui, me *hantent à distance*. En reprenant la thèse de Paul Schilder selon laquelle schéma corporel est « incorporation », Merleau-Ponty insiste sur le fait que l'unité du corps, l'image que l'on s'en fait, se construit en miroir, dans la confrontation avec l'altérité, par projections et introjections :

« Le schéma corporel c'est cela.
[...] un rapport d'éjection-introjection
Un rapport d'incorporation.
Il peut s'étendre aux choses (vêtements et schéma corporel)
Il peut expulser une partie du corps
Il est donc pas fait de parties déterminées, mais il est un être lacunaire (le schéma corporel est creux au-dedans) — comporte des régions accentuées, précises, d'autres vagues — le creux et les régions vagues sont le point d'insertion de corps imaginaires. » (CrsN, p. 346)

Les troubles du schéma corporel révèlent ainsi comment l'accentuation de certaines zones de notre corps, en particulier les zones érogènes, est liée à l'appréhension du corps d'autrui⁴⁴.

Dans ces conditions, c'est l'unité de la chair que permet de qualifier la notion de « désir ». Si percevoir est, en son fond, désirer, cela consiste alors à « [insérer] le monde entre soi et soi⁴⁵ ». Mieux : le redoublement perceptif doit se comprendre comme une fission interne de l'unité primordiale, une « déhiscence » par laquelle le désirant ne saurait être plus proche du désiré qu'en étant séparé de lui par toute l'épaisseur de la chair. Ontologiquement, c'est dire que le désir, compréhension adéquate de la chair, se désire lui-même. Mais ce désir de soi est en même

⁴⁴ Schilder (1935 ; 1984), p. 188-192 pour les principes concernant la structuration libidinale de l'image du corps et la manière dont il lie l'appréhension du corps propre à la libido comprise dans sa dimension intersubjective : « Les processus qui collaborent à la construction de l'image du corps ne se situent pas seulement dans le champ de la perception, ils ont aussi leurs développements parallèles dans le champ libidinal et affectif. Les objets d'amour extérieurs, nos relations aux autres, et l'attitude des autres à notre égard, ont ici une importance considérable. Mais le facteur dominant, dans ce processus de structuration, c'est la sexualité, en particulier dans le développement des attitudes sadiques, et plus généralement des attitudes concernant l'existence d'autrui. » (p. 192)

⁴⁵ CrsN, p. 273. C'est, en raccourci, la figure du « chiasme » développée au chapitre « L'entrelacs — le chiasme » dans *Le visible et l'invisible* (p. 180) : « La pellicule superficielle du visible n'est que pour ma vision et pour mon corps. Mais la profondeur sous cette surface contient mon corps et contient donc ma vision. Mon corps comme chose visible est contenu dans le grand spectacle. Mais mon corps voyant sous-tend ce corps visible, et tous les visibles avec lui. Il y a insertion réciproque et entrelacs de l'un dans l'autre. »

temps ouverture radicale à l'autre, puisqu'elle est poursuite indéfinie de soi dans l'extériorité⁴⁶. C'est en se référant aux travaux de Mélanie Klein, qui, d'une part, insiste plus que Freud sur la toute petite enfance et les procédés d'imitation et d'identification auxquels elle donne lieu, et d'autre part, enracine les instances freudiennes dans la corporéité⁴⁷, que Merleau-Ponty met en avant cette figure du « narcissisme » comme figure primordial du désir⁴⁸. Freud a tendance à envisager l'identification comme une forme archaïque du désir, et à ce titre à la secondariser : l'individu, faute de pouvoir obtenir ce qu'il souhaite, s'identifierait à l'objet de son désir⁴⁹. Le narcissisme n'est alors compris que comme retour à soi. Or, selon M. Klein, il existe un narcissisme fondamental, opérant dès la petite enfance, et qui ne consiste pas tant à se refermer dans l'immanence de sa propre chair qu'à se laisser happer à l'extérieur par les processus d'introjection et de projection constitutifs de la subjectivation :

« C'est de cette manière concrète que M. Klein conçoit la formation du surmoi infantin qui ne serait nullement un résultat de la terminaison du complexe d'Œdipe, mais il commencerait de se former dès que s'établissent les premiers rapports avec autrui. Le corps, zone mystérieuse, contient par introjection des parties corporelles des parents. Le surmoi est l'ensemble des réalités extérieures qui continuent leur activité souterraine. » (CPPE, p. 361)

Si toute vision témoigne d'un « narcissisme fondamental », c'est finalement tout autant parce que je me vois dans les choses que parce qu'elles aussi me « regardent », puisque ce n'est pas tant l'homme ni la conscience que l'Être lui-même qui est fondamentalement désir⁵⁰. Une telle interprétation déplace les lignes de la caractérisation sartrienne.

⁴⁶ Slatman (2003), p. 125 : « La structure libidinale du corps signifie avant tout le désir de soi. C'est le désir pour le soi qui s'est aliéné dans le monde visible. C'est le désir narcissique, mais non pas désir égoïste (ou auto-érotique). Car, d'emblée, l'auto-affection va de pair avec un mouvement vers l'autre. La négativité naturelle, donnée par l'auto-affection, me donne du même coup l'autre comme objet de mon désir. »

⁴⁷ CrsN, p. 347 : « Mélanie Klein : elle fait apparaître les instances et les opérations freudiennes comme des phénomènes ancrés dans la structure du corps [...]. »

⁴⁸ Voir à ce sujet, Bimbenet (2004), p. 299 et *sq.*

⁴⁹ Freud (1933 ; 1971), p. 90 : « Quand on a perdu un objet, qu'on s'est vu obligé d'y renoncer, il arrive assez souvent qu'on se dédommage en s'identifiant au dit objet, en l'érigant à nouveau dans le Moi, de sorte qu'ici le choix objectal régresse vers l'identification. »

⁵⁰ VI, p. 181 : « De sorte que le voyant étant pris dans ce qu'il voit, c'est encore lui-même qu'il voit : il y a un narcissisme fondamental de toute vision ; et que, pour la même raison, la vision qu'il exerce, il la subit aussi de la part des choses, que, comme l'ont dit beaucoup de peintres, je me sens regardé par les choses, que mon activité est identiquement passivité — ce qui est le sens second et plus profond du narcissisme : non pas voir dans le dehors, comme les autres le voient, le contour d'un corps qu'on habite, mais surtout être vu par lui, exister en lui, émigrer en lui, être séduit, capté, aliéné par le fantôme, de sorte que voyant et visible se réciproquent et qu'on ne sait plus qui voit et qui est vu. »

Tout d'abord, le désir n'est pas fondamentalement *échec*, puisqu'il ne se définit plus comme la quête d'un inaccessible. Le sens du désir n'est plus relatif à une norme à partir de laquelle il pourrait être apprécié comme échec⁵¹. Chez Sartre, le désir ne peut structurellement avoir affaire qu'à des objets alors même que l'horizon qui le comblerait n'est rien de seulement objectif. Selon Merleau-Ponty, au contraire, le désir n'est pas entendu comme objectivation. Il ouvre la profondeur du monde ; mieux, il est l'Être comme profondeur, c'est-à-dire la « transcendance pure, sans masque ontique » (VI, notes, janvier 1960, p. 278). L'acte par lequel il se creuse lui-même n'est pas pensé comme l'envers d'une coïncidence envisageable, qu'elle soit réelle comme celle qui caractérise l'être-en-soi ou idéale comme celle que Sartre attribue à l'en-soi-pour-soi. À ce titre, il s'échappe sans qu'on puisse dire qu'il se manque. C'est sans doute la raison pour laquelle Merleau-Ponty ne décrit pas la non-coïncidence du percevant avec le perçu comme un manque déchirant, mais plutôt comme la reconnaissance d'une connivence fondamentale interne à l'Être.

Dans ces conditions, la figure de l'*imminence* est appelée à décrire la modalité fondamentale sous laquelle se donne l'Être. On se souvient qu'il s'agit d'un motif absent du discours sartrien, qui déleste ontologiquement l'« entre-deux » pour les extrêmes pris dans leur immédiateté. Or, l'« imminence » qualifie chez Merleau-Ponty le régime de donation du perçu, autrement dit la dimension d'invisibilité ou d'imaginaire qu'il comporte. Percevant et perçu ne coïncident jamais tout à fait, ni à l'intérieur du circuit corporel, ni dans la relation au monde, puisqu'ils sont respectivement la « visibilité rassemblée » et la « visibilité éparse ». Il y un échappement minimal de la chair du monde à elle-même ou déhiscence par une sorte de fission interne. « Être-sur-le-point-de » peut alors définir le mode de donation de la chair à elle-même, qui ne saurait être plus proche d'elle-même que par ce contretemps tout intérieur. On n'est alors à la « chose » que par un saut, un « enjambement » qui fait le propre de toute perception en tant qu'elle précipite, et qui ne saurait la faire qualifier autrement que comme « croyance ». Une dimension d'imaginaire est inscrite au cœur de toute perception, voilà ce que révèle, plus que jamais à rebours de la philosophie sartrienne, l'ontologie du désir comme Être-imminent. Si Grimaldi oppose à ce régime de « différence » une logique de la contradiction, on a vu qu'il hissait le motif de l'« imminence » au rang d'expérience ontologique centrale dans sa philosophie du temps. L'« imminence », point de rebroussement de l'unité scissionnaire principielle, est l'une des figures majeures de

⁵¹ Saint Aubert (2004), chap. III, § 4, p. 136 : « Si Merleau-Ponty dénonce les lectures moralisantes que certains font de *L'être et le Néant*, il n'en considère pas moins que la conception sartrienne du désir est celle d'un désir pervers. Non pas pervers au sens moral, justement, mais au sens psychanalytique de la perversion sexuelle, de l'incapacité à surmonter tel ou tel obstacle sur le chemin du désir. [...] [...] Sartre confond la dimension obstaculaire de la vie du désir avec son échec, de sorte que son analyse se réduit à celle du désir manqué. »

l'assomption du temps. À ce titre, l'expérience de l'imminence, symptôme d'une existence en accord avec son principe vital, est synonyme de *bonheur*. Il est tout à fait remarquable qu'en correspondant ontologiquement à une exacerbation de la contradiction, elle se trouve être existentiellement l'expérience la plus *intense* qui soit. La raison en est que le principe auquel elle permet de s'accorder, est lui-même contradictoire. Néanmoins, ce qui a la ponctualité d'une expérience-limite chez Grimaldi, et exige effort et attention pour être réactivé dans la perspective d'une recherche éthique, est seulement le propre de l'être-perçu pour Merleau-Ponty.

Enfin, en regard d'une telle conception du désir, les rapports entre masochisme et sadisme perdent la clarté que leur confère Sartre. Il n'est plus possible de considérer l'un comme l'absolu envers de l'autre, au sens où la pure activité s'articule, par relation de négation interne, à la pure passivité. Si sadisme et masochisme vont de paire, c'est désormais au sens où ils se font mutuellement écho dans chacun des termes de la relation. Cette idée majeure avait déjà trouvé son expression dans l'analyse consacrée à « l'institution d'un sentiment » ; il s'agissait de savoir si tout amour était purement construit, et à ce titre purement imaginaire, ou s'il pouvait trouver prise dans le réel. L'intercesseur dans le débat ininterrompu avec Sartre était alors Proust :

« Proust : toute une critique de l'amour comme subjectif, fortuit, folie ou maladie envahissante, comme fondé sur le mirage d'autrui, précieux en tant qu'inaccessible, imaginaire, [car] si j'habitais cette autre vie je la trouverais banale et sans valeur [...] / Mais Proust entrevoit que ceci n'est que la moitié du vrai : / Car vouloir être aimé suppose qu'on aime. Sadisme suppose masochisme. Moi et ma plénitude supposent que celle-ci soit défaite par la présence d'autrui. » (IHPP, p. 64-65)

Le dédoublement des catégories sartriennes — chacun est à la fois traversé par le sadisme et le masochisme — conduit au dépassement de l'insularité des projets et remet sur la voie d'un réel fondamentalement tendanciel ou médiat, en donnant sens à la notion de « rencontre » :

« [...] l'amour n'est pas créé par circonstances, ni par décision, il consiste en ce qu'il y a enchaînement des demandes et des réponses, — à la faveur d'[un] attrait quelque chose de plus se glisse, on trouve, non exactement ce qu'on avait cherché, mais autre chose qui intéresse. » (IHPP, p. 76-77)

La problématique de l'intercorporéité comprise comme incorporation retrouve ce résultat en l'associant aux stades freudiens :

« Ex : organisation orale : morsure, cannibalisme : c'est de l'incorporation (faire passer l'autre au-dedans) orale. Introjection.

Mais le faire passer dans mon corps, c'est aussi faire passer un corps qui, comme le mien, mord. Retaliation. Cette action est donc passion, le sadisme et masochisme. (CrsN, p. 347) »

Les descriptions sartriennes consacrées à l'altérité sont alors reconductibles à une forme d'incorporation parmi toutes les organisations possibles. Encore faut-il pour cela mettre en évidence *l'implicite réciprocité* qui les commande ; je ne peux me définir à partir de mon être-vu que parce qu'en vérité je suis moi-même voyeur. Là réside la vérité de l'analyse sartrienne :

« L'analyse de Sartre : autrui, c'est être vu, c'est l'objectivation, l'hémorragie de ma liberté. C'est vrai : cette objectivation par le regard est une profonde vérité [...]. Mais c'est un cas particulier d'une relation plus générale = Sartre donne lui-même le matériel d'analyse en disant : Si j'en suis venu... à regarder par le trou de la serrure. Je suis figé sous le regard d'autrui, autrui m'apparaît comme pure objectivation de moi parce que j'ai cherché à surprendre par la vision ce qui est autre que moi — Je suis vu comme voyant ou voyeur — le rapport de retaliation et de captation d'autrui par moi est derrière le rapport purement — perceptif et le rend possible [...].

Le rapport se fait : je regardais, je suis vu, suppose à l'analyse la réciprocité voir-être vu, qui est fondée sur la corporéité — comme écouter et parler.

Le sujet — sensoriel ainsi décrit est désir. » (CrsN, p. 348)

D'un point de vue général, en décrivant sous le nom de « chair » ou de « désir » une unité déhiscente par rapport à laquelle toute relation d'objectivation ne peut qu'être dérivée, mais aussi en admettant un désir animal, pendant sexuel de la « négativité naturelle » diagnostiquée lors de l'étude du comportement animal, la pensée du dernier Merleau-Ponty noue des accointances insoupçonnées avec l'ontologie grimaldienne. Plus encore, le dépassement de l'ordre de la représentation, auquel la philosophie sartrienne se limite, donne lieu à une commune redéfinition de la relation à l'altérité telle qu'elle se trouve décrite dans *L'être et le néant*. La « conscience », au sens que revêt la subjectivité dans l'ordre de la représentation, se voit destituée de son statut de centre au profit d'un principe ontologique compris comme *extravasation* ou puissance de *décentrement*. L'idée grimaldienne selon laquelle les organes sexuels représentent en chacun de nous l'« attente incorporée » d'autrui⁵² fait ainsi écho à bien des développements merleau-pontiens qui la généralisent. Par exemple, appliquant à l'être humain les résultats des travaux de Portmann sur l'organisme animal, Merleau-Ponty conclut que la perception que je peux avoir de

⁵² TS, p. 27 : « Sur chaque corps animal, ses organes de reproduction sont donc en lui l'attente incorporée d'un individu de l'autre sexe. Alors que chaque sens est une relation à tout ce qui nous entoure, le sexe est un organe de l'altérité. Il est, en chaque corps, cette originaire inhérence de l'autre à soi. Tout corps animal porte en lui-même l'attente du corps de l'autre. »

mon propre corps implique la perception que peut en avoir autrui⁵³. Le corps, en attestant d'un principal être-pour-autrui, témoignerait en faveur d'une telle conception de l'Être. Si l'on admet que les deux auteurs débordent la problématique de la représentation en pensant l'Être comme tendance ou profondeur, en renonçant à définir le désir ontologique comme échec, et en accordant une place centrale à la figure de *l'imminence*, toute la question est désormais de savoir ce qui sépare la vie au sens grimaldien du désir dans son acception merleau-pontienne.

IV. Le désir et le singulier : Grimaldi, critique de Merleau-Ponty

En premier lieu, la conception de la vie qui se dégage du *Traité des solitudes* se rapproche davantage de celle de Scheler, que Merleau-Ponty avait abondamment commenté dans son article de jeunesse « Christianisme et ressentiment »⁵⁴, que des remarques sur le désir qui parsèment le cours sur la *Nature et Le visible et l'invisible*. L'extraversion de la vie doit ultimement se comprendre comme don de soi, abnégation et sacrifice, mais la figure de l'esprit qui est ainsi défini n'est pas tant une négation de la vie, un nihilisme, comme le croyait Nietzsche, que le

⁵³ VI, notes, « Télépathie — Être pour autrui — Corporéité », avril 1960, p. 294 : « On se sent regardé (nuque brûlante) non parce que quelque chose passe du regard à notre corps et vient le brûler au point vu mais parce que sentir son corps c'est aussi sentir son aspect pour autrui. Il faudrait ici chercher en quel sens la sensorialité d'autrui est impliquée dans la mienne : sentir mes yeux c'est sentir qu'ils sont menacés d'être vus [...]. » Plus nettement encore, CrsN, p. 272 : « Parallèlement à l'étude du corps esthésiologique, il faudrait une étude du corps libidinal, et montrer qu'il y a un enracinement naturel du pour-autrui. »

⁵⁴ « Christianisme et ressentiment », en reprenant la ligne d'analyse développée par Scheler dans *L'homme du ressentiment*, emprunte une voie de problématisation étonnamment proche de celle de Grimaldi. La question est celle de savoir si l'abnégation est réductible à une négation de la vie et doit être reconduite au nihilisme que dénonce Nietzsche. En reconnaissant que le sens de la vie ne se réduit pas à une quelconque forme de conservation, mais qu'elle est fondamentalement excès ou débordement de soi, Scheler parvient à l'accorder à une forme purifiée de Christianisme : « L'amour et le sacrifice ne peuvent apparaître comme contraires à la vie que si l'on imagine la vie à la manière d'un système conservatif. En réalité l'observation suggère plutôt l'idée d'une expansion, d'une prodigalité. » (P, p. 13). On peut toutefois faire porter le doute sur la possibilité d'accorder véritablement un sens à cette vie dans la mesure où l'on postule une autre Vie censée la justifier : « Il s'agit très précisément de savoir si l'affirmation de valeurs qui dépassent la psychophysiologie humaine, et auxquelles, s'il le faut, elle doit être sacrifiée, peut être, en réalité, autre chose qu'un épiphénomène de la vie, le produit aberrant d'une dégénérescence vitale. » (P, p. 17). De fait, c'est de cette vie-ci que la phénoménologie de l'affectivité nous révèle la richesse axiologique, au plus loin d'un monisme biologique simplificateur. Alors que Merleau-Ponty délaissera cette problématisation de type moral pour tourner son intérêt vers les ambiguïtés de la chair, il nous semble que Grimaldi fonde, pour sa part, la position de Scheler en articulant vie et don, *via* une méditation sur l'essence fondamentalement médiatisante, donc négatrice, de la vie. D'une certaine manière, ce spiritualisme original recueille sur une ligne métaphysique l'héritage de la phénoménologie schelérienne.

sommet auquel peut prétendre l'expansivité de la vie. Or, chez Merleau-Ponty, un tel horizon moral est, de fait, absent. Certes, la logique de la perception convenablement comprise, induit par elle-même des effets éthiques indubitables. Ainsi, la perception d'autrui nous invite à reconnaître une unité charnelle par-delà les différences, et nous détourne des manœuvres du désir objectivant décrites dans *L'être et le néant*. Mais, dans son fond, le désir n'est qu'un premier pas sur la voie du « paradoxe de l'expression »⁵⁵, et reconduit, dans son *acception spécifique*, aux structures primordiales du corps et à la sexualité, il ne suffit pas à faire un monde proprement humain, c'est-à-dire, pour Merleau-Ponty, marqué par l'*horizon de la vérité*. La fin du cours sur la *Nature* annonce d'ailleurs la nécessité d'interroger plus avant les rapports du logos du monde sensible et du logos explicite⁵⁶. Remarquons d'ailleurs que restaurer contre Sartre l'ambivalence des attitudes sexuelles, à la fois sadiques et masochistes, ce n'est d'ailleurs en rien rompre avec la violence des relations humaines. Sur ce point, l'insistance de Merleau-Ponty sur le rapport « sexuel-agressif » à autrui, qu'il tient pour fondamental, ne laisse gère de doute⁵⁷. Or, dans la pensée grimaldienne, le dépassement de l'ordre de la représentation, aussi exceptionnel soit-il, coïncide avec la pacification des conflits⁵⁸.

À vrai dire, comme Renaud Barbaras l'a souligné⁵⁹, l'ontologie de Merleau-Ponty demeure fondamentalement une « ontologie de la perception », ce qui, à nos yeux, la distingue des projets

⁵⁵ VI, p. 187 : « Pour la première fois, le corps ne s'accouple plus au monde, il enlace un autre corps, [s'y] appliquant soigneusement de toute son étendue, dessinant inlassablement de ses mains l'étrange statue qui donne à son tour tout ce qu'elle reçoit, perdu hors du monde et des buts, fasciné par l'unique occupation de flotter dans l'Être avec une autre vie, de se faire le dehors de son dedans et le dedans de son dehors. Et dès lors, mouvement, toucher, vision, s'appliquant l'un à l'autre et à eux-mêmes, remontent vers leur source et, dans le travail patient et silencieux du désir, commence le paradoxe de l'expression. » Nous soulignons.

⁵⁶ CrsN, p. 381 : « Ceci conduit à l'idée du corps humain comme symbolisme naturel, idée qui n'est pas un point final, et au contraire annonce une suite. Quel peut bien être le rapport de ce symbolisme tacite ou d'indivision, et du symbolisme artificiel ou conventionnel qui paraît avoir le privilège de nous ouvrir à l'idéalité, à la vérité ? »

⁵⁷ Par ex., CPPE, p. 357-359 : Merleau-Ponty salue M. Klein d'avoir insisté plus que Freud sur ce thème. Ou encore, Si, « L'homme et l'adversité », p. 375.

⁵⁸ C'est, semble-t-il, aussi le cas chez Sartre, à s'en tenir à la morale d'après conversion qui a fait l'objet de nos analyses.

⁵⁹ Barbaras (2008), p. 83 : « Parce qu'il est tout entier focalisé sur la question de la perception, Merleau-Ponty aborde le corps non pas tant pour lui-même que comme cela qui vient lester la conscience idéaliste, lui permettre de percevoir en l'inscrivant dans le monde : l'espace de qui est à penser est circonscrit mais n'est pas interrogé. En d'autres termes, la phénoménologie de Merleau-Ponty n'est pas une phénoménologie du corps mais une phénoménologie de la perception. Elle se demande quel est le sens d'être du sujet percevant et répond par le corps : elle ne va pas jusqu'à interroger le sens d'être de ce dernier [...]. »

sartrien et grimaldien, clairement indexés à la *praxis*. Pour Grimaldi, la notion de « monde », qui apparaît dans le *Traité des solitudes*, est corrélée à l'ordre de la représentation à tel point que notre attachement au « monde » est inversement proportionnel à l'épanouissement de la vie en nous⁶⁰. Il est vrai que la philosophie grimaldienne, par le sens qu'elle confère à l'être, invite à penser une autre modalité du « monde », irréductible à l'objectivation, mais son orientation principale est tout autre⁶¹ : c'est l'appel, non pas à une *theoria*, fût-elle créatrice comme chez Merleau-Ponty — qui fait de la *vérité* son problème essentiel — mais à une action accordée au principe qui la traverse. L'intérêt marqué de l'un pour la peinture, de l'autre pour la musique, assez insistant pour orienter nombre d'analyses, n'est pas étranger à ces options philosophiques fortes. Par ailleurs, ce parti pris de la perception conduit sans doute Merleau-Ponty à sous-estimer, dans certains textes, le processus d'unification subjectif qui fait le propre de la vie humaine. À ce compte, une telle entrée philosophique n'aurait permis de rendre ses lettres de noblesse au corps qu'en ôtant la possibilité de comprendre la singularité qui préside à toute action. On peut alors se demander ce qu'il reste de la subjectivité, chez Merleau-Ponty, une fois consommée la critique de la représentation, c'est-à-dire une fois dépassés la conscience et l'objet.

On sait que, dans la *Phénoménologie de la perception*, c'est la généralité et l'anonymat de la perception, rattaché au corps naturel, à ses rythmes biologiques, qui viennent contester l'idée d'une subjectivité déliée de toute attache dans le monde, et lui faire contrepoids ; toutefois, ce fond d'*impersonnalité* ne contrevient pas au caractère *personnel* des choix qu'il nous faut faire. Si la vie personnelle est embrayée sur la pulsation d'un temps généralisé, si le corps est un « complexe inné », jamais complètement dépassé, il n'en demeure pas moins qu'il peut l'être partiellement, et que la vie proprement humaine s'édifie dans ce dépassement. Nous avons également montré que la pensée de l'institution répondait aux exigences d'une unification intérieure du sens, quoiqu'en destituant la notion de « conscience ». C'est donc dans le chapitre « L'entrelacs, le chiasme » ainsi que dans quelques notes de travail du *Visible et l'invisible* que le risque souligné est le plus évident. Aussi Roland Breeur a-t-il souligné l'incapacité du dispositif ontologique de la chair à rendre compte d'une *mêmeté* que revendiquent pourtant d'autres écrits⁶² ; ainsi, dans *La prose du monde*, la constance de l'appel qui requiert le peintre tout au long de sa vie. C'est au « souvenir d'être » mentionné dans *L'être et le néant* que reviendrait, chez Sartre, la fonction de maintenir la conscience étrangère au monde. L'opacité qui ferait la passivité de la subjectivité ne serait alors pas tant à chercher du côté d'une attache dans l'Être que du côté de ce « souvenir d'être » qui hante la translucidité de la conscience et l'empêche d'adhérer au

⁶⁰ TS, p. 81 : « Or, l'oubli de la vie n'est que le corollaire de notre fascination pour le monde. »

⁶¹ C'est un autre point sur lequel la pensée grimaldienne se distingue de celle de R. Barbaras (2011) qui se veut cosmologique puisqu'elle s'interroge sur le sens d'être du monde entendu comme fond intotalisable.

monde⁶³. Quoi qu'il en soit d'une telle interprétation de la conscience sartrienne, on ne peut que donner raison à Roland Breeur concernant la lecture qu'il propose de l'ontologie merleau-pontienne. L'inachèvement d'une chair en perpétuelle différenciation, où naissent et se consomment des différences, n'autorise pas tel quel à penser le maintien d'unités différenciées qui résistent à sa déflagration. De ce point de vue, arguer d'une ontologie polémique, dans la lignée de l'héraclitéisme, contre une conception trop unifiée — et à ce titre, lénifiante — de la chair-Mère⁶⁴, ne semble pas résoudre la question de l'individuation ou de la subjectivation. Il ne fait aucun doute que le modèle linguistique du diacritique a permis à Merleau-Ponty de penser l'engendrement des concrétions perceptives par l'extériorité des relations qui les articulent. Mais si la différenciation défie toute forme de mise en présence, si le sujet et l'objet ne sont que des abstraits prélevés le long d'un processus intrinsèquement inachevé, ne renonce-t-on pas par là à toute forme d'unification interne susceptible de résister à l'événementialité de la Différence⁶⁵ ? Il semblerait que, de ce point de vue, le modèle de l'« institution », revendiqué dans de nombreux textes, y compris tardifs, cadre mal avec la pensée de la chair du monde, tel que la développe en tout cas le chapitre intitulé « L'entrelacs, le chiasme ». Brukarlann

Pour sa part, Grimaldi, dénonçant au nom d'une même logique de la tendance, aussi bien l'*Ego* que plus généralement l'ontologie de l'objet, maintient cependant une forme de subjectivité, qui, mieux que de résister au processus de différenciation, lui est intrinsèquement corrélée. En effet, la vie individualise quoique cette individualisation ne soit pas synonyme d'étanchéité : « en

⁶² Breeur (2005), p. 55-56 : « Seulement, quelle est enfin la mêmété qui émigre, sans se dégrossir, d'un appel à l'autre ? Comment rendre compte du fait qu'il s'agisse en effet du "même appel", de la "même exigence" ? Selon la loi de cette "déhiscence", tout nouvel appel se dégage sur un fond nouveau et devrait forcément apparaître lui-même comme neuf. Le sens même de cet appel devrait épouser le mouvement même qui l'a généré. Il devrait en fait se modifier selon la configuration que "les choses reprennent sous mes yeux". Et pourtant, il ne se modifie justement pas. »

⁶³ Breeur (2005), p. 59 : « La singularité se caractérise par le fait que mon contact avec le monde est alourdi d'un rapport à quelque chose en moi qui se refuse à ce contact, mais à quoi je ne puis me soustraire. Cette singularité renvoie au fait que l'écart qui me lie au monde est troublé ou obscurci d'un écart supplémentaire, que la passivité ou l'épaisseur de ma conscience est alourdie par une passivité qui ne me relie pas au dehors, par un écart que je subis et qui pourtant me déchire du dedans de ce qui en moi "traite le sens" du monde. Ce qui singularise le sujet est cet écart au sein de l'écart, l'insistance d'un noyau opaque qui ne se dissout pas dans l'épaisseur du monde. »

⁶⁴ Dans ce sens, voir par ex., Alloa (2009), p. 258.

⁶⁵ Pour un point de vue différent du nôtre sur cette question, voir Bonan (2001), chap. III, p. 224 : « [...] la crainte de voir se dissoudre le sujet comme pôle moral d'imputation et terme de la visée éthique au profit d'une dimension anonyme et générale qui passerait du On au Nous en manquant la relation personnelle, est dissipée par le résultat de cette confrontation d'entités et de pouvoirs anonymes qui produisent du singulier, du subjectif et du personnel. »

isolant, [la vie] ne sépare pas » (TS, p. 167). Au niveau proprement biologique, chaque vivant doit son identité à ses interactions avec le milieu, et, dans l'ordre de la reproduction sexuée, chaque être est redevable de son génotype aux générations qui l'ont précédé. La conscience redouble, certes, cette individualisation. Dans l'expérience de la douleur, toute conscience fait l'épreuve extrême de l'impartageable (TS, p. 79) mais le rapport de toute vie à chacune de ses sensations est déjà de cet ordre. Même par-delà l'ordre de la représentation, générateur d'illusions, cet isolement de la conscience, qui est sa situation de fait, est donc bien réel. Toute la question est de savoir comment, dans l'ordre de la vie, peuvent alors communiquer, voire communier entre elles les consciences. Quelle est la voie privilégiée pour demeurer fidèle au sens de la vie ? Si la question ne peut recevoir de réponse simple et univoque (DO, p. 254), il faut toutefois revenir à la définition grimaldienne de la subjectivité pour comprendre comment elle se communique. Le moi est en *réalité* un certain « style », « une expressivité » (TS, p. 157), c'est-à-dire une certaine manière originale de vivre l'expérience fondamentale de l'attente. Aussi, si le travail en général est le moyen de se donner aux autres, l'art est une des voies les plus essentielles par lequel le moi se communique :

« En lisant un roman ou en écoutant une sonate, c'est-à-dire en participant à ce qu'exprime une autre subjectivité, notre "moi" se reconnaît d'autant de façons et reconnaît autant de "moi" différents qu'il reconnaît d'expressions diverses et diversement pathétiques de l'attente [...]. Nous reconnaissons notre concitoyenneté avec le gardien de musée ou le vendeur de journaux ; notre communauté avec l'agriculteur, le terrassier ou l'artisan ; mais c'est seulement avec le compositeur, le poète ou le peintre que nous sentons l'intensité d'une communion [...]. » (TS, p. 185-186)

Le don de soi, la communion avec autrui est donc un partage de la solitude, quoique la solitude demeure inhérente à la vie consciente :

« Ainsi sommes-nous redevables à ce qu'autrui a de plus intérieur, de plus singulier et de plus subjectif, de sentir le plus intensément notre propre subjectivité. De la sorte, notre sensibilité est comme éveillée, conduite, nuancée, éduquée par la sienne. En nous découvrant sa solitude, il nous la fait partager. En la partageant, nous découvrons que la nôtre est ce qui nous rend semblables à tous les autres, et nous unit le plus profondément à eux. L'humanité est la vaste communauté des solitudes. » (TS, p. 188)

Puisque l'ordre de la vie n'abolit pas toute forme de séparation, l'*interaction* des subjectivités demeure pensable :

« Quoiqu'elle s'introvertisse et se réfléchisse pour se sentir elle-même, la vie est une extraversion. » (TS, p. 177)

La restriction est de taille puisque c'est à cette seule condition qu'un foyer singulier de l'action, *a fortiori* morale, peut être préservé.

Ce n'est peut-être pas un hasard si Grimaldi, à la suite de Merleau-Ponty, a accordé toute son attention à la figure de Robert Jordan blessé sur les remparts de Ségovie, à la fin de *Pour qui sonne le glas*⁶⁶. Merleau-Ponty, en repensant l'intersubjectivité, n'aura cessé de s'opposer à la formule de Malraux qui symbolise, selon lui, la morale de *La condition humaine* : « on vit seul parce qu'on meurt seul⁶⁷ ». À ses yeux, la perspective de la mort ne permet pas de préjuger d'une solitude ontologique que la perception même dément, en impliquant fondamentalement autrui dans chacun de mes élans vers le monde. C'est pour d'autres raisons que Grimaldi donnerait tort à cette thèse qui, à maints égards, consonne avec la conception de la relation à autrui développée dans *L'être et le néant*. Car ce n'est pas seulement la mort qui isole les individus, mais la vie elle-même : toute sensation est déjà une solitude, à plus forte raison toute conscience⁶⁸. Il demeure que si cette individuation n'est pas une illusion, elle n'est pas le dernier mot d'une pensée de la vie, qui, nous invitant résolument à dépasser l'ordre disjonctif de la représentation, nous permet de comprendre et de vivre notre union avec les autres subjectivités. Dans ces conditions, si la solitude de la mort n'a pas valeur de preuve quant il s'agit de statuer sur la vie, la *communion* des consciences, retrouvée par-delà la représentation, ne peut-être qu'un *partage* de la *solitude* inhérente à cette intériorité que rien ne saurait lever. Rompre la solitude d'autrui ne peut signifier, en effet, que la partager, c'est-à-dire s'entre-exprimer, au plus haut point par le travail, l'art ou l'amour, la manière singulière dont chacun vit l'universelle attente.

⁶⁶ Pour cette référence commune, par ex., TS, p. 231 ; SNS, « Le héros, l'homme », p. 225.

⁶⁷ Par ex., IHPP, p. 64. Pour la position merleau-pontienne elle-même, cf. SNS, « Le héros, l'homme », p. 225 : « On meurt seul mais on vit avec les autres, nous sommes l'image qu'ils se font de nous, là où ils sont nous sommes aussi. »

⁶⁸ TS, p. 78-79 : « Car on meurt seul, comme on souffre seul. On souffre seul, toutefois, parce que la sensation de la douleur envahit tellement notre moi qu'il n'a plus de relation à rien d'autre. Enfermé dans sa douleur, il est comme expulsé du monde. Aussi irréprésentable qu'incommunicable, sa douleur le retranche. Elle l'exclut. Une telle solitude, pourtant, n'est pas seulement le fait de la douleur. La douleur nous en manifeste l'évidence. Mais elle est le propre de toute sensation. Pas plus que personne ne sent ce que nous sentons, pas plus ne pouvons-nous sentir ce que sentent les autres. À cet égard, l'épreuve de la mort n'est qu'une autre forme de sensation ou de douleur. S'il est bien vrai que nous sommes seuls pour mourir, c'est alors dans le même sens et pour la même raison que nous sommes seuls à vivre et à sentir notre vie. »

V. De la mort de l'ego à la « vie intérieure »

« Aussi est-ce l'archéologie de ses rencontres et de ses admirations qu'on pourrait presque reconstituer d'après la composition de son personnage quand on voit un homme de trente ans. » Nicolas Grimaldi, *Traité des solitudes*

Comme certaines de nos analyses permettent déjà de l'entrevoir, en conférant un sens précis au concept de négativité, la notion du « désir » est, chez Sartre comme chez Merleau-Ponty et Grimaldi, la contrepartie positive d'une *critique radicale de la subjectivité conçue comme ego*. Toutefois, alors que Sartre dénonce dans la notion de « vie intérieure » une chimère née de la réflexion impure, et voue la conscience à l'extériorité, Grimaldi revendique contre lui la notion d'*intériorité* en la fondant sur la caractérisation générale de l'être comme tendance⁶⁹. En reconnaissant que la vie, *a fortiori* la conscience, est « l'unité d'une dualité », on définit un être hors de lui-même qui est conjointement un être à lui-même. Sartre l'a perçu en pensant le *cogito* pré-réflexif comme la contrepartie de l'intentionnalité, mais il refuse de doter la subjectivité d'un dynamisme propre qui, pense-t-il, reviendrait à figer dans l'en-soi cette « ébauche de dualité ». Bref, méconnaissant le régime tendanciel du réel, il ne pense la subjectivité que comme un jeu de miroir à la surface d'un monde lui-même conçu sans épaisseur. Cet obstacle passé, deviendrait sans doute pensable une « vie intérieure » irréductible à l'*ego*, ce « quasi-objet » dont Sartre, mais aussi Grimaldi, soulignent le caractère non-originaire. Mais il n'est pas suffisant de dénoncer toute forme d'objectivation de la subjectivité ; encore faut-il tirer tout le parti de cette expérience d'un écart entre ce que je perçois de moi-même et ce que les autres peuvent percevoir ou dire de moi. De ce hiatus, Sartre déduit que le pour-soi n'a pas d'être-en-soi par lui-même, mais que c'est la présence d'autrui qui le lui confère. Or, selon Grimaldi, cela doit signifier plus rigoureusement que je suis autre que ce qu'en peut percevoir ou dire autrui. Le caractère « tragique » de la présence d'autrui ne s'expliquerait fondamentalement que par là. Grimaldi l'affirme dans un récent recueil d'entretiens :

« Que tout être soit réductible à la série des ses apparitions réduit chacun à n'être que ce qu'il est vu, esse est percipi. Or d'où viendrait, chez Sartre, que la conscience vécût comme un enfer de ne pas se reconnaître dans l'image que s'en

⁶⁹ TS, p. 89 : « Déjà pressent-on donc que ce qui nous rend reconnaissables n'est pas ce qui nous rend connaissables, que nous ne sommes pas réductibles à ce qu'on peut voir de nous, et que la philosophie risque fort de s'être privée de quelques progrès en s'obstinant à penser que tout existant est réductible à la série de ses apparitions. » Ces lignes visent, sans doute possible, la première phrase de l'« Introduction » de *l'Être et le néant* (p. 11) : « La pensée moderne a réalisé un progrès considérable en réduisant l'existant à la série des apparitions qui le manifestent. » Pour une autre allusion à ce grief, cf. 6E, « Sartre et la liberté cartésienne », p. 86.

forment les autres ? Son *percipi* n'est donc pas son *esse*. Dans *Huis clos*, le sujet que je suis refuse de se reconnaître dans l'objet que je parais. Sans doute les autres nous identifient-ils à ce que nous leur apparaissions, même si nos gestes nous échappent ou si nos expressions sont involontaires. Chez Sartre, mon être m'échappe et se fige dans l'image que les autres en ont. Mais comment serait-ce une tragédie si je suis ce que je suis vu, si mon être s'identifie à la série de ses apparitions ? C'est bien précisément parce que je ne m'identifie pas à ce que j'ai fait que je sens une sorte de hiatus entre ce que j'aurais voulu paraître et ce que je suis apparu. » (ALR, p. 87)

Hisser la psychologie à l'ontologie de la tendance, c'est alors affirmer que la véritable subjectivité se trouve davantage dans la manière dont je tends à être, c'est-à-dire dans mon style, que dans ce que je suis ou même dans ce que je projette d'être. Cela ne signifie pas que ce que j'ai pu réaliser ou ce que les autres voient de moi n'exprime rien de mon être, mais cela implique, en outre, d'admettre au cœur de la subjectivité l'existence d'un « infracassable noyau d'intériorité » (TS, p. 120), inaccessible à toute objectivation. Telle serait la vérité psychologique de cette ontologie du secret. Cette conclusion permet de comprendre que les ontologies sartrienne et grimaldienne ne sont pas, en définitive, des philosophies de la *praxis* au même sens. Si mon être est radicalement dans le monde, alors seuls mes actes, mais plus encore le regard qu'autrui porte sur eux, me définissent. Or, chez Grimaldi, la *praxis* prend appui sur cet intériorité inobjectivable qui nous sommes, ce qui signifie que notre être ne saurait se résumer à notre action :

« Parce que Sartre est un philosophe de la représentation, il fait de la conscience un foyer vide d'où rayonnent des intentions, des significations ; de sorte que la conscience ne peut se découvrir que dans ce qu'elle produit hors d'elle-même. Aussi est-elle plus déterminée par ses actions qu'elle ne les détermine. (ALR, p. 86) »

Parce que le désir chez Merleau-Ponty désigne une réflexion interne à l'épaisseur de la chair même, la notion de « vie intérieure » ne peut manquer de revêtir un sens également chez lui⁷⁰. Puisque c'est la transcendance pure qui s'affecte et non l'immédiateté d'une conscience reflet, il y a place pour un Soi consistant et caractérisable. Mais comme nous le décrivions précédemment, la reconnaissance du primat de l'altérité ne se conjugue pas, comme c'est le cas chez Grimaldi, avec le maintien de la subjectivité en qualité de « centre excentré » (TS, p. 164), mais passe par l'affirmation d'une puissance de décentrement radical conçue comme Être général et anonyme. La

⁷⁰ Quoiqu'il tienne nettement à repenser ce que cette formule exprime bien mal à son avis. Cf. par ex., VI, note, février 1959, p. 232 : « Notre "vie intérieure" : monde dans le monde, région en lui, "lieu d'où nous parlons" (Heidegger) et où nous introduisons les autres par la vraie parole. »

« vie intérieure » est, au premier sens, intériorité de l'Être ; par conséquent, le champ perceptif que nous sommes ne fait qu'en recueillir les niveaux et dimensions structurantes. Toute expression, provenant de l'Être, est alors une manière d'en accentuer tel ou tel de ses traits, ce qui fait que toute vie intérieure commence moins par être *impropre*, comme c'est le cas chez Grimaldi, qu'*impersonnelle* et *anonyme*. Dans une telle perspective, le projet de « psychanalyse ontologique », suggéré dans les notes de travail du *Visible et l'invisible*, trouve à s'éclairer.

On se souvient que, dans le chapitre de la *Phénoménologie de la perception* consacré au corps comme être sexué, Merleau-Ponty revendiquait le phénomène de l'expression contre une restauration du spiritualisme, à laquelle risquait de succomber la psychanalyse existentielle. D'autre part, il discutait, dans le chapitre sur la *Liberté*, la pertinence de la notion de « choix fondamental », qui suppose nécessairement le retrait d'une conscience face au monde, quand bien même elle serait vide. Il ne suffit pas dire que le sens fondamental des conduites humaines peut être déchiffré sur le monde ; chez Sartre, cela passe par une rigoureuse distinction entre le sens d'être des choses et le sens du projet fondamental du pour-soi. La psychanalyse des choses, pour être une condition nécessaire de la psychanalyse existentielle n'en est pas moins distincte d'elle. Or, cette psychanalyse des choses est encore comprise à l'aune du désir proprement humain de réaliser l'en-soi-pour-soi. Ce n'est qu'après avoir élucidé le sens du « visqueux » ou du « trou », que l'on peut interpréter les réactions du pour-soi à leur égard, mais ce sens lui-même est apprécié par rapport à ce que la qualité ou la chose en question promettent à l'égard de la vérité du désir : à savoir la quête, valable pour toute réalité-humaine, consistant à réaliser l'en-soi-pour-soi. Certes, en indiquant la tâche d'une psychanalyse des choses, Sartre semble situer le pouvoir de symbolisation lui-même hors de portée de la conscience, mais ces significations objectives ne sont, en définitive, que la contrepartie d'un pouvoir de les lire et de les élire, qui est la conscience même. Or, le projet d'une psychanalyse ontologique rompt avec la bipartition sartrienne et renoue avec la psychanalyse des éléments telle que Merleau-Ponty la découvre à l'œuvre chez Bachelard. Se référer à une « imagination matérielle », ce n'est confondre l'imagination et la perception, ou le subjectif et l'objectif (EN, p. 646-647), que pour qui a pris le parti de commencer par radicalement les distinguer. L'*élément*, expérience concrète possédant le pouvoir de se généraliser, désigne le Sensible et la puissance d'onirisme qui le caractérise. C'est depuis l'intérieur même de la chair que la *symbolisation* a lieu, non, certes, par une opération de synthèse toute intellectuelle, mais pas davantage par une prise sans reste sur le monde.

« Interprétation superficielle du Freudisme : il est sculpteur parce qu'il est anal, parce que les fèces sont déjà glaise, façonner, etc.

Mais les fèces ne sont pas cause : si elles l'étaient, tout le monde serait sculpteur.

Les fèces ne suscitent un caractère (*Abscheu*) que si le sujet les vit de manière à y trouver une dimension de l'être —

Il ne s'agit pas de renouveler l'empirisme (fèces imprimant un caractère à l'enfant). Il s'agit de comprendre que le rapport avec les fèces est chez l'enfant une ontologie concrète. Faire non une psychanalyse existentielle, mais une psychanalyse *ontologique*.

Surdétermination (= circularité, chiasme) = tout étant peut être accentué comme emblème de l'Être (= caractère) → il est à lire comme tel.

Autrement dit être anal n'explique rien : car, pour l'être, il faut avoir la capacité ontologique (= capacité de prendre un être comme représentatif de l'Être) » —. (VI, notes, décembre 1960, p. 317-318)

La psychanalyse ontologique étudiera alors la reprise créatrice à travers laquelle un étant particulier en vient à exprimer tout l'Être, en vertu du pouvoir de généralisation inscrit dans la chair. La « capacité ontologique » se distingue rigoureusement d'un « choix fondamental » : alors que chez Sartre, un choix premier préside à ce que je tiens à exprimer, même si l'implicite du *cogito* pré-réflexif ne me permet pas d'objectiver la teneur de ce projet fondamental, pour Merleau-Ponty la « capacité ontologique » est plutôt un pouvoir de répondre aux propriétés sensibles de l'Être, au sens où nous sommes requis par lui.

À la psychanalyse existentielle qui décrypte le désir d'une subjectivité privée d'intériorité, à la psychanalyse ontologique qui s'installe résolument dans une intimité qui est d'abord celle de l'Être lui-même, Grimaldi semble répondre par ce que l'on pourrait qualifier du nom barbare de « psycho-bioanalyse ». Il s'agirait par là de remonter, comme chez Sartre, à un « choix fondamental » structurant la subjectivité. Toutefois, d'une part, ce choix qualifierait l'*être* que je suis, conçu comme la qualité singulière de la tendance que j'exprime par un *style*. D'autre part, il serait à reconduire à l'une ou l'autre des grandes tendances de la vie, qui n'ont de sens qu'eu égard à l'altérité : il serait, dès le départ, radicalement pour-autrui. Enfin, Grimaldi tend à nier que ce choix soit rigoureusement *conscient*. S'il est vrai que ce choix tout imaginaire de soi s'exprime par l'élection de modèles, et si, ce que je veux, ainsi que la manière dont je le veux, est bien plus moi-même que ce « moi » dont j'ai hérité en naissant, il n'en demeure pas moins que ces modèles qui structurent toute mon attente viennent de plus loin que moi, de la même manière d'ailleurs que l'ensemble des tendances constitutives de la vie. Aussi cela tempère-t-il nettement ce que peut avoir de trop radical l'idée de « choix originaire » ; d'une part, le choix que je fais de mon humanité prend corps par *imitation*⁷¹ ; d'autre part, l'expérience passée ne cesse de restructurer

⁷¹ Le rôle de l'imitation dans la subjectivation chez Merleau-Ponty et Grimaldi mériterait sans doute à lui seul une étude.

différemment le sens de mon attente ; enfin, c'est du passé de la vie elle-même que nous héritons de tendances que nous vivons sans les comprendre :

« C'est donc à la vie, de façon généalogique, qu'il faut demander l'élucidation de ce qu'en éprouve la conscience même à son insu [...]. Subjectivement, la naissance est un pur commencement. Objectivement toutefois, du point de vue de la vie, toute naissance est un résultat. Pour un phénoménologue qui voudrait s'en tenir à ce qui est subjectivement vécu, un enfant se sent prêt à tous les destins possibles. Tout est à venir. Il est un pur possible, ou, comme dirait Sartre, un pur néant. Objectivement toutefois, comme pour un romancier naturaliste, tout individu se précède lui-même, il est porté par la lignée de ses ancêtres, il s'anticipe lui-même dans sa généalogie. Aussi y a-t-il une intériorité de modèles imaginés, de désirs et de déceptions, qui modulent toutes nos figures de l'attente. » (ALR, p. 44-45)

Ainsi, la manière même dont nous attendons et nous apprêtons à vivre n'est jamais vierge de tout ce que nous avons vécu au préalable. De ce point de vue, la distinction entre les conceptions de la subjectivité avancées par Merleau-Ponty et Grimaldi se modère. Certes, la « texture imaginaire » qu'ils attribuent à la subjectivité n'est pas la même puisque le premier insiste sur la dimension passée du temps alors que le second fait plus notablement dépendre la construction imaginaire de soi de la relation à l'avenir⁷². Tel est probablement le corrélat temporel d'analyses de l'imaginaire qui comprennent différemment la subjectivité, la version merleau-pontienne insistant sur son caractère de généralité et de passivité là où Grimaldi maintient l'idée sartrienne d'un choix originaire de soi⁷³. Néanmoins, l'un et l'autre soulignent fermement le caractère dérivé de conception sartrienne de la subjectivité et soutiennent un clair primat de l'altérité dans l'« institution » de soi.

L'Être, c'est-à-dire le désir, se désire lui-même⁷⁴ : telle est la conclusion commune à laquelle aboutissent Merleau-Ponty et Grimaldi en refusant de penser la négativité à part de l'Être pour

⁷² Dans la note de travail précédemment citée (VI, notes, décembre 1960), Merleau-Ponty conteste, certes, une compréhension mécaniste et causale du freudisme, mais tout autant l'idée d'un choix de soi-même. TS, p. 93-94 : « Et en effet, il n'y a rien de si intime, de si particulier, de si propre — notre moi —, que nous n'ayons dû rêver, fantasmer, construire et nous représenter imaginairement avant de le poursuivre comme un but, de nous y efforcer comme à une tâche, et de nous y identifier comme à notre destin [...] Car ce moi que nous projetons, nous l'imaginons à partir des rôles que notre milieu social nous présente. Nous le composons en empruntant ses traits à quelques personnages que nous admirons, ou plus souvent à ceux que l'histoire, la littérature, ou les diverses mythologies nous font imaginer. »

⁷³ TS, p. 192 : « [...] chaque moi s'identifie en se spécifiant, et se spécifie par le sens qu'il donne à l'humanité en lui. Chaque individu, à cet égard, se construit selon une norme tout imaginaire dont il se fait l'unique témoin, et quasiment l'apôtre. »

⁷⁴ PP, p. 289 : « Car le sens de la vie lui est si inhérent qu'elle se désire elle-même. »

assumer une logique de la « profondeur » ou de la « tendance » contre l'immédiateté caractéristique de l'ontologie sartrienne. Par-delà les visées différentes de leurs projets respectifs ainsi que les références divergentes, ils formulent tous deux une authentique pensée de l'« imminence » et déplacent les lignes de frontière entre la conscience et altérité, au point de porter dans de tout autres directions la critique de l'*ego*, fondatrice de la philosophie sartrienne. Le retour d'une certaine forme de « vie intérieure » appelait alors la substitution de nouveaux projets psychanalytiques à celui formulé par Sartre en 1943.