

**Individuation et vision du monde :  
Enquête sur l'héritage ontologique de la phénoménologie**

Élodie Boubilil  
Département de Philosophie  
Université McGill, Montréal  
Avril 2013

*A thesis submitted to McGill University in partial fulfillment  
of the requirements of the degree of Doctor of Philosophy.*

© Élodie Boubilil 2013

## Remerciements

Je remercie en premier lieu l'Université McGill et les membres du département de philosophie. Les professeurs Alia Al-Saji et Bettina Bergo doivent être remerciées pour leur supervision et la liberté offerte au cours de la rédaction de ce travail.

Cette « enquête » n'aurait pas été possible sans le concours des personnes et des institutions suivantes : le Centre Canadien d'Etudes Allemandes et Européennes (CCEAE, Montréal), les Archives Husserl de Cologne, Stefan Kristensen qui nous a communiqué sa transcription des manuscrits inédits de Merleau-Ponty, consultés à la Bibliothèque Nationale de France. Qu'ils soient ici remerciés.

Je remercie également, chaleureusement, Françoise Bonardel. La plupart des questions ici traitées sont nées de la culture philosophique transmise par son enseignement à l'Université Paris I et n'auraient pu être élaborées sans ses encouragements, son amitié et sa confiance. Je remercie également Renaud Barbaras pour avoir soutenu ce projet et suivi les étapes de son développement. Selon le mot de Nietzsche, il n'y a pas de meilleure advenue à soi-même « que de se souvenir de ses maîtres et de ses éducateurs ».

Je remercie par ailleurs Christine Daigle avec laquelle j'ai travaillé quotidiennement en vue de la coédition du volume *Nietzsche and Phenomenology*, élaboré parallèlement à la rédaction de cette thèse doctorale. Son soutien et sa rigueur m'ont inspirée. Je remercie également Amy Macdonald pour son assistance dans la préparation et la mise en page finale de ce document.

## Résumé

Dans cette thèse, je démontre que la tradition phénoménologique développe une redéfinition ontologique de l'individuation du sujet fondée sur la notion d'*intentionnalité opérante*. J'explique comment cette redéfinition offre une nouvelle approche de la vision du monde et des relations intersubjectives qui ne serait ni réflexive ni représentative. Néanmoins, cette configuration montre le développement parallèle de l'individuation du sujet et de ses expressions, grâce à une *ontologie relationnelle*, aux implications épistémologiques et éthiques. Analysant la phénoménologie de Husserl, je mets au jour le rapport entre individuation et intentionnalité en montrant que cette relation permet de repenser les problèmes de l'ipséité et de la différence (1). A la lumière de l'analyse heideggerienne du *Dasein* et de la description merleau-pontienne du corps propre, je montre alors que l'individuation doit être conçue comme un processus permanent de différenciation qui ne repose plus sur le schéma hylémorphique ou sur la représentation cartésienne du sujet (2). Je décris le type de « mouvement » ontologique qui caractérise l'individuation, en m'appuyant sur Patočka et Simondon, afin de montrer la corrélation de la manifestation du monde et de l'individuation du sujet (3). Celle-ci suppose la nécessité paradoxale de la contingence afin de pouvoir penser l'individuation comme ouverture radicale, modelée par une certaine forme d'altérité. En m'appuyant sur l'ontologie tardive de Merleau-Ponty, la psychanalyse et l'herméneutique, je cherche ensuite à dévoiler la structure analogique – mais non représentationaliste – du sensible et à repenser la corrélation à la lumière du processus d'individuation éprouvé par le sujet (4). Rendant compte de la généralité et de la générativité du mouvement charnel, je démontre pour finir que cette structure analogique permet d'élaborer des conceptions de l'individuation et de la réflexivité requérant moins la « mort du sujet », comme dans l'optique poststructuraliste, que sa métamorphose et son advenue. Cette thèse conclut en ouvrant des perspectives utiles à la compréhension de la vie, dans les recherches épistémologiques contemporaines (5), et à l'examen éthique de nos visions du monde et de la responsabilité qui incombe au sujet, dans l'épreuve contingente de ses désirs (6).

## Abstract

In this dissertation, I argue that the phenomenological tradition develops an ontological redefinition of the subject's individuation based on *operative intentionality*. I explain how this redefinition offers a new approach to world's perception (*vision du monde*) and intersubjective relations that is paradoxically neither reflective nor representational. This new approach rests on a perceptive imaginary relying on prereflective and embodied processes. Yet, this configuration exhibits the parallel development of the individuation of the subject and its expressions, thanks to a *relational ontology* that bears epistemological and ethical outcomes. Analyzing Husserl's phenomenology, I recast the relation between individuation and intentionality by showing how this relation thinks anew the issues of ipseity and difference (1). Thanks to Heidegger's analysis of Dasein and Merleau-Ponty's description of the *corps propre*, I then show that individuation has to be conceived as an ongoing differentiation process that no longer relies on the hylemorphic principle or the Cartesian picture of the subject (2). I describe the kind of ontological "movement" that characterizes individuation, referring to Patočka and Simondon in order to show that the subject's individuation is tied to the world's manifestation and that the phenomenological perspective poses the paradoxical necessity of contingency in order to consider individuation as radical openness shaped by otherness (3). Taking my lead from Merleau-Ponty's late ontology, psychoanalysis, and hermeneutics, I uncover the analogical — yet nonrepresentational — feature of the sensible in order to reframe the phenomenological correlation according to the individuation process that the subject undergoes (4). Accounting for the generality and the generative movement of the flesh, I ultimately argue that this analogical structure provides us with conceptions of individuation and reflexivity that require not the "death of the subject," as in poststructuralist thought, but its metamorphosis and advent. New paths are therefore opened, both for contemporary epistemological endeavors to *understand* life (5) and for ethical concerns about contemporary worldviews and the self-responsibility *to be lived through* the contingency of our intersubjective desires (6).

## **Préface : Une phénoménologie de l'individuation personnelle et collective**

Cette thèse propose une élucidation du traitement phénoménologique du problème de l'individuation personnelle et collective. Elle représente une contribution à la fois historique et philosophique : historique, car elle rend explicite et analyse les différentes reformulations du concept d'individuation dans les œuvres des principaux penseurs de la tradition phénoménologique ; philosophique, car elle élabore, au fil de cette enquête, une redéfinition de l'individuation, pensée à partir de la manière dont le sujet perçoit le monde et dont celui-ci apparaît au sujet, en vertu d'une dynamique de phénoménalisation étrangère aux réifications de la pensée représentative.

Si les concepts d'individuation et de vision du monde, dans leur acception métaphysique, ont été explicitement déconstruits et critiqués, tant par la phénoménologie que par la philosophie analytique, leur examen à titre de « phénomènes » et leur réélaboration théorique sont restés en toile de fond des analyses philosophiques alors développées. L'individuation et la vision du monde qui conditionnent le rapport du sujet à son environnement paraissent alors aller de soi, sans que soient véritablement remises en question et explicitées la structure et la genèse de ces phénomènes. En effet, hormis la thèse doctorale de Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, peu de traitements directs ont été proposés, conduisant alors une partie de l'épistémologie et de l'éthique contemporaines à fonctionner, malgré elle, avec les paradigmes théoriques de l'ontologie cartésienne ou du criticisme kantien.

En prenant pour fil conducteur, la notion d'intentionnalité opérante présentée par Husserl, notre réflexion offre une relecture du projet phénoménologique et de ses ambitions, autant d'un point de vue méthodologique qu'ontologique – deux dimensions réunies inexorablement au sein d'une philosophie qui est avant tout pratique et expérience de soi-même comme du monde. Interrogeant de manière critique les projets de « synthèse » et de « système », notre thèse pose les prémisses d'une compréhension de la phénoménologie comme ontologie relationnelle et *praxis* toujours ouverte de l'individuation, personnelle et collective.

## **Introduction :**

### **Individuation et vision du monde : problèmes métaphysiques ou phénoménologiques?**

S'interroger sur le devenir des notions d'individuation et de vision du monde dans la tradition phénoménologique pourrait, de prime abord, paraître « choquant » aux yeux d'un philosophe ayant tourné le dos aux dogmes métaphysiques de la substance et de la représentation qui en sous-tendent les définitions. En effet, ces deux notions appartiennent à la métaphysique du sujet qui, d'Aristote à Kant, pensait la subjectivité à la lumière du principe hylémorphique ou de la conscience objectivante. La philosophie avait alors pour tâche d'élucider les propriétés ontologiques et existentielles du sujet comme du monde, en expliquant leur vis-à-vis et leur rapport à la lumière des principes d'identité et de non-contradiction. La recherche d'un principe d'individuation constituait la réponse apportée par la métaphysique aux interrogations d'une conscience, qui, faisant retour sur elle-même, découvrait sa différence irréductible et son unicité en-deçà des facultés communes à l'ensemble des hommes. Il tâchait d'expliquer, selon trois critères que sont : l'indivisibilité, l'unicité et la différence par rapport à tout autre, la situation de chaque homme, recherchant à identifier le « même » qui lui appartient en propre, face à un autre placé dans une extériorité inaccessible. Tantôt trouvé dans la matière, tantôt accompli par la forme ou les mises en forme a priori de la conscience, il justifiait l'état de passivité dans lequel se trouve chaque individu, condamné à être *Je*, mais puisait dans l'activité exacerbée du questionnement la stabilité d'un *je suis* fondateur, comme en témoignait l'individuation engendrée par la réflexivité du *cogito* cartésien. La connaissance réflexive et objective, dans les domaines théoriques et pratiques, s'enracinait alors dans une pensée de la séparation ontologique et existentielle qui confinait le sujet à l'isolement. À ce principe d'individuation répondait une représentation objective du monde, qui

assurait la « collection » et la « connexion » des phénomènes<sup>1</sup> et qui permettait de circonscrire le cadre de toute connaissance et de toute action, afin de figurer les moyens par lesquels ce même sujet pouvait trouver des *raisons* à sa vie et une *validité* objective à son existence. Mais cette tâche s'avéra sans fin, comme le remarqua Husserl : « Toujours davantage la raison elle-même et son « étant » deviennent énigmatiques, ou encore : la raison, comme ce qui donne sens par soi-même au monde, et le monde, comme ce qui est par la raison ; tant qu'à la fin le problème du monde, devenu problème conscient, celui de la plus profonde liaison essentielle de la raison et de l'étant en général, l'énigme des énigmes, devait devenir proprement le thème de la philosophie<sup>2</sup>. »

Une fois le principe de raison suffisante éradiqué, une fois les fondements mêmes de cette métaphysique dénoncés et relativisés, notamment par Nietzsche et la *Lebensphilosophie*, comment la connaissance et l'action sont-elles encore possibles et comment peut-on surmonter cette *crise* et ce *danger*<sup>3</sup>? Que reste-t-il à la philosophie et comment pourrait-elle assurer de nouveau la cohérence du rapport de la pensée à l'action et à l'expérience<sup>4</sup>? Ne faudrait-il pas remettre en

---

<sup>1</sup> Dans une perspective hylémorphique, le monde est ainsi défini : « On retrouve cette dualité des éléments et de l'ensemble, du contenu (existentiel, événementiel) et de la structure (essentielle, relationnelle) ; des matériaux et de la forme ; du fait et du critère d'appartenance ; de la collection et de la connexion. Ainsi, le monde se présente à la fois comme le cadre général de notre appréhension de la réalité, et comme ce qui vient remplir ce cadre » [...] « le monde mêle simultanément connaissance subjective et donnée objective, il est à la fois vision et spectacle », écrit Paul Clavier, in *Le concept du monde*, Paris, PUF, 2000, p. 10.

<sup>2</sup> Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. G. Granel, Paris, Gallimard, 1989, p. 19.

<sup>3</sup> « Nous, hommes d'aujourd'hui, qui sommes nés au cours de ce développement, nous sommes devant le plus grand danger : celui de faire naufrage au milieu du déluge sceptique et de laisser ainsi notre propre vérité nous échapper. Rassemblant nos esprits en cette détresse, nous tournons notre regard vers l'histoire de notre actuelle humanité. Ce n'est que par l'éclaircissement de l'unité de son sens que nous pourrions gagner la compréhension de nous-mêmes, et par-là obtenir une tenue intérieure. Cette unité de sens est infuse en elle depuis son origine, c'est la tâche, fondée à nouveaux frais, qui meut comme un instinct toutes les tentatives philosophiques. » Husserl, *La crise des sciences européennes*, p. 20.

<sup>4</sup> Peter Sloterdijk remarque ainsi : « Dans la modernité, les liens, qui, dans la pensée classique, tenaient ensemble la réflexion et la vie, se cassent. Nous voyons de plus en plus clairement que nous sommes en train de perdre le dénominateur commun de l'expérience de soi-même et de l'expérience du monde. Même l'honorable postulat de la connaissance de soi-même tombe aujourd'hui sous le soupçon d'avoir été naïf ; ce qui, jadis, apparaissait comme le sommet de la réflexivité se voit aujourd'hui suspecté d'être peut-être seulement un mirage, né de l'abus de la métaphore de la réflexion. [...] Ainsi, pour la pensée actuelle, intérieurs et extérieurs, subjectivités et choses se sont séparées pour devenir les unes pour les autres des "mondes

question et transformer radicalement notre compréhension de l'individuation et de la perception pour pouvoir surmonter ces difficultés? Ne faudrait-il pas en faire, non plus les thèmes, mais les opérations par lesquelles la philosophie pourrait se relever? Telle nous semble être la promesse de la phénoménologie, qui, en tant que tradition et méthode, nous invite à dépasser le « subjectivisme » et l'« objectivisme »<sup>5</sup> et à repenser le sujet et le monde dans l'optique d'une *relation*<sup>6</sup> qui ne réifie pas les termes qui la constituent et qui *fait être*, au cœur d'une pratique, la dynamique ontologique qui les associe.

Certes, en remettant radicalement en question toutes les présuppositions (*Voraussetzungen*) de la métaphysique, la fondation phénoménologique de Husserl a commencé par « mettre entre parenthèses » ses notions et ses principes puisqu'ils reflétaient une forme de naïveté propre à ce que le philosophe allemand nomme : « connaissance naturelle ». Ainsi définissait-il la phénoménologie : « cela désigne une science, un ensemble de disciplines scientifiques ; mais phénoménologie désigne en même temps et avant tout, une méthode et une attitude de pensée : l'attitude de pensée spécifiquement philosophique et la méthode spécifiquement philosophique<sup>7</sup>. » Comment comprendre une telle définition? La phénoménologie peut-elle être philosophique sans être métaphysique? Comme le demande Emmanuel Gabellieri : « Est-il possible à une phénoménologie « poussée à sa limite » de prétendre se substituer par ses propres ressources à la métaphysique défunte, et ce en révélant mieux qu'elle-même ce

---

étrangers ». Ainsi, disparaît en même temps la prémisse classique du philosophe. » *Critique de la raison cynique*, Paris, Christian Bourgeois éditeur, 1987, p. 651.

<sup>5</sup> « Sans doute les Temps Modernes ont-ils, par suite de l'émancipation de l'homme, amené le règne d'un subjectivisme et d'un individualisme. Mais il est tout aussi certain qu'aucune époque avant les Temps Modernes n'a produit un objectivisme comparable, et qu'en aucune époque précédente le non-individuel n'a eu tant d'importance, sous la forme du collectif. L'essentiel à retenir ici, c'est le jeu nécessaire et réciproque entre subjectivisme et objectivisme. Or, précisément, ce conditionnement réciproque renvoie à des processus plus profonds. » Martin Heidegger, « L'époque des conceptions du monde », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 2001, p. 115.

<sup>6</sup> Comme l'écrit Natalie Depraz, évoquant l'objet propre à la pratique phénoménologique : « *The only genuine experience is the in-between between a non-relational thought of the singularity of the person (the You seen as an Absolute) and a relational immanent thought which erases and tendentially forgets the irreducibility of the person.* » In « Empathy and Second-Person Methodology », *Continental Philosophy Review*, vol. 45, n° 3, 2012, p. 455.

<sup>7</sup> Husserl, *L'idée de la phénoménologie*, p. 45



que celle-ci aurait oublié et perdu<sup>8</sup> » ? Sa méthode pourrait-elle décrire et expliciter les phénomènes expérimentés dans les sphères théoriques et pratiques, tout en nous dévoilant leur sens d'être ?

La phénoménologie, dès son origine, exigea donc une refonte des concepts de la métaphysique classique et une réforme du statut de la réflexion afin de pouvoir connaître et comprendre les structures de la relation que le sujet entretient à lui-même, au monde et aux autres. Ce renversement de perspectives, appelé par la méthode de la réduction<sup>9</sup>, fait écho à une conversion et à une transformation du philosophe qui devient alors pratique incarnée et expérience de ce qui apparaît et de ce qui se donne, dans l'immanence d'une conscience ou la transcendance d'un regard. Si l'usage métaphysique et dogmatique des concepts d'individuation et de vision du monde doit être interrompu, la réalité et la phénoménalité de ces expériences inaliénables de la différence et du sens demandent, quant à elles, à être élucidées sans pour autant que soit reniée leur consistance ontologique. Le « sujet » lui-même demande moins à être supprimé qu'à être remis « en question » à l'aune des découvertes phénoménologiques et des changements de paradigmes culturels et scientifiques qui conduisent à repenser profondément son rapport à l'espace et au temps. S'interroger sur le devenir phénoménologique de l'individuation et de la vision du monde reflète alors une démarche moins « choquante » qu'« intempestive », puisqu'à l'instar du geste de déconstruction<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> Gabellieri, Emmanuel. « De la métaphysique à la phénoménologie : une relève ? », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 94, n° 4, 1996, p. 625.

<sup>9</sup> La réduction est ainsi associée à une conversion (*Umwertung*) et à une métamorphose du regard qui transforme la nature du philosophe : « Caractériser par cette notation un mode déterminé et spécifique de la conscience, qui se joint à la simple thèse primitive (que celle-ci soit ou non une position d'existence actuelle et même de type prédicatif) et lui fait subir une conversion de valeur (*umwertet*) elle-même originale. Cette conversion de valeur dépend de notre entière liberté et s'oppose à toutes les prises de positions adoptées par la pensée (*Denkstellungnahmen*) » Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie (Idées I)*, trad. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950. § 31, p. 99.

<sup>10</sup> Nous renvoyons ici à la définition heideggerienne de la déconstruction (*Abbau*) qui est à la fois critique et reprise de la tradition, et par conséquent proprement « héritage » : « L'interprétation conceptuelle de l'être et de ses structures, c'est-à-dire la construction réductrice de l'être, implique donc nécessairement une destruction, autrement dit une dé-construction (*Abbau*) critique des concepts reçus, qui sont d'abord nécessairement en usage, afin de remonter aux sources où ils ont été puisés. C'est seulement par cette destruction que l'ontologie peut phénoménologiquement s'assurer pleinement de l'authenticité de ses concepts [...] Les trois éléments fondamentaux de la méthode phénoménologique : réduction, construction, destruction sont intrinsèquement dépendants les uns des autres et doivent être fondés en leur co-appartenance. La construction

et selon le mot de Nietzsche elle vise à agir « contre ces concepts », « avec eux » et « pour » des concepts « à venir ». Par conséquent, la dimension opérante de la réflexion phénoménologique paraît, de fait, particulièrement appropriée : pour repenser l'individuation comme processus de différenciation, sans principe extrinsèque à son développement; pour comprendre la vision que nous avons du monde, à l'aune d'une conceptualisation nouvelle de la perception et de la phénoménalité, jouant elle-même un rôle moteur dans l'individuation. Nous chercherons ainsi à montrer que la phénoménologie comporte les prémisses d'une ontologie *relationnelle* à même de dépasser les ontologies aristotéliennes et cartésiennes. L'histoire de la philosophie européenne de la seconde moitié du 20<sup>ème</sup> siècle renferme les interprétations concurrentes du structuralisme, de l'herméneutique et d'une phénoménologie de l'« inapparent ». Toutes héritières, en un sens, des fondations husserliennes et heideggeriennes, ces philosophies semblent privilégier tantôt la différence, en retraçant, explicitement ou non la genèse du processus d'individuation<sup>11</sup>, tantôt le sens, en réfléchissant sur le type d'intentionnalité nécessaire à une juste compréhension des visions du monde dans lesquelles le sujet post-métaphysique évolue<sup>12</sup>. Loin de voir dans cette divergence un abîme incommensurable, nous pensons, au contraire, que la réflexion phénoménologique bénéficierait d'une reprise des concepts d'individuation et de vision afin de revenir à une compréhension de l'intentionnalité qui permettrait de rendre compte tout à la fois du sens d'être du sujet et de son devenir. Celle-ci permettrait de mettre en lumière l'entrelacement de la différence et du sens, une différenciation qui *fait* sens parce qu'elle prend corps dans une pratique et se donne à voir de manière latérale et oblique dans les postures que le sujet

---

philosophique est nécessairement destruction, c'est-à-dire une dé-construction, accomplie à travers un retour historique à la tradition, de ce qui est transmis ; cela ne signifie aucunement négation de la tradition ni condamnation frappant celle-ci de nullité, mais au contraire appropriation positive de cette tradition. » *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1985, p. 41.

<sup>11</sup> Les pensées de Foucault, Derrida, Deleuze, Simondon et Lyotard s'inscriraient alors dans cette tradition, privilégiant l'intensité et la différence à l'intentionnalité et pensant l'irréductibilité d'une singularité en devenir que l'on ne pourrait figer et qui rendrait caduque, voire totalitaire, toute philosophie du sujet et de l'unité.

<sup>12</sup> Cette deuxième perspective correspondrait plutôt aux tentatives pour penser une herméneutique du soi ou une intersubjectivité radicale reposant sur le sens inaliénable de l'existence d'autrui en son apparition, chez Ricœur et chez Lévinas par exemple.

emprunte. Notre thèse cherche donc à rouvrir l'enquête phénoménologique sur le sens d'être du sujet en tâchant : (1) de caractériser son individuation d'un point de vue phénoménologique; (2) de montrer la teneur ontologique et tout autant concrète de ce processus en repensant l'activité et la passivité qui le fomentent; (3) d'étudier le rôle joué par la perception dans ce processus, dès lors que celle-ci ne se limite pas à la seule activité de la conscience objectivante et se comprend comme perception incarnée; (4) de décrire la manière dont le monde du sujet, au double sens du génitif, contribue à nourrir son individuation au contact, à la fois réel et déjà symbolique, des autres. Pour ce faire, nous proposons une relecture de certains textes majeurs de la tradition phénoménologique afin de rendre explicite les interrogations et les réponses que ses philosophes ont proposées pour redéfinir l'individuation. Hormis la thèse de Gilbert Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, rares sont les ouvrages, d'inspiration phénoménologique, qui portent explicitement et directement sur ce thème, comme si toute pensée du devenir excluait la possibilité de son apparaître et disqualifiait toute épreuve phénoménale de son déploiement. Pourtant, notre enquête montrera que la réflexion sur l'individuation du sujet est prééminente dans les recherches de Husserl, Heidegger et Merleau-Ponty notamment. Afin de dévoiler la portée de ces réflexions, nous avons choisi comme fil conducteur de notre enquête, la notion d'intentionnalité opérante (*fungierende Intentionalität*), développée par Husserl et reprise jusque dans les derniers manuscrits posthumes de Merleau-Ponty. Notre lecture est une interprétation et, comme telle, se doit de demeurer ouverte, indéterminée, et provisoire. Elle vise à explorer les notions de vision et d'individuation comme des « concepts opératoires » selon la définition qu'en donne Fink : « ce qui, dans une pensée qui philosophe est ainsi couramment utilisé, traversé par la pensée, mais pas proprement pensé, nous le nommons : concepts opératoires. Ils sont, pour employer une image, l'ombre d'une philosophie. La force clarifiante d'une pensée se nourrit de ce qui reste dans l'ombre de la pensée<sup>13</sup> ». Nous tâcherons d'éclairer ce qui semble être resté dans

---

<sup>13</sup> *Proximité et distance, Essais et conférences phénoménologiques*, trad. J. Kessler, Grenoble, Millon, 1994, p. 152 et Fink de poursuivre : « la philosophie de Husserl n' "opère" pas

l'ombre, en essayant de ne pas « systématiser » une réflexion phénoménologique qui se doit d'être opérante, plastique et elle-même individuée par le processus de son expression. Notre thèse propose ainsi de réexaminer et d'approfondir la portée de la notion d'intentionnalité opérante, intentionnalité non-objectivante qui structure autant la genèse ontologique du sujet que les configurations non nécessairement conscientes qui en orientent et en recomposent sans cesse le tracé. En repensant le rapport du sujet au monde, comme à lui-même, indépendamment des schèmes de la représentation, la description de ces dynamiques cherchera à décrire une forme d'analogicité plus fondamentale qui se nourrit d'un imaginaire perceptif et qui alimente la teneur de toute altérité infra- ou intersubjective. Notre thèse cherchera donc à rendre compte à la fois de l'individuation du sujet et de ses visions ou expressions, grâce à une *ontologie relationnelle*, aux implications épistémologiques et éthiques.

Dans un premier chapitre nous contextualiserons le problème de l'individuation dans la pensée de Husserl, en nous penchant sur le « paradoxe de la subjectivité » et la double structure de l'intentionnalité qui caractérise sa relation au monde. Nous montrerons que la phénoménologie husserlienne vise à saisir la réalité du processus d'individuation de la conscience en tant que processus de constitution, sans hypostasier le sens de son développement. Pour ce faire, elle s'appuie sur la double structure de l'intentionnalité mise en lumière dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*<sup>14</sup> : l'intentionnalité opérante qui structure la genèse du flux de conscience « fonde », en un sens qui reste à préciser, l'intentionnalité thématique ou « intentionnalité d'acte » qui objective les éléments apparaissant dans le champ de conscience. Dans un deuxième chapitre, nous solliciterons l'analyse heideggérienne du *Dasein* et la description merleau-pontienne du corps propre afin de concevoir l'individuation comme un processus permanent de différenciation qui ne repose plus sur la représentation cartésienne du sujet ou sur le schéma hylémorphique.

---

simplement avec la différence thème/opération, elle thématise celle-ci explicitement, par exemple par les termes “naïveté” et “réflexion”, “attitude naturelle” et “attitude transcendantale”, p. 158.

<sup>14</sup> Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. H. Dussort, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 1964.

Ceci nous permettra d'approfondir notre hypothèse selon laquelle l'individuation présuppose fondamentalement une relation opérante reposant sur une intentionnalité affective et motrice. Nous montrerons alors que celle-ci prend corps dans une *configuration* et une perception du monde qui, tout en ayant des ressorts ontologiques, diffère radicalement des conceptions totalisantes et objectivantes de la métaphysique classique. Dans un troisième chapitre, nous repenserons la corrélation mise au jour par la phénoménologie en décrivant, à l'aide de Patočka et Simondon, le type de « mouvement » ontologique qui relie la manifestation du monde et l'individuation du sujet. Nous chercherons à penser cette corrélation dans une perspective non téléologique, en radicalisant une compréhension de l'individuation comme devenir ouvert et indéterminé et une caractérisation de l'intentionnalité comme inhérente à la vie du sujet et pourtant source de la transcendance de son sens d'être. Notre quatrième chapitre s'appuiera sur l'ontologie tardive de Merleau-Ponty afin de préciser la structure analogique — mais non représentationaliste — du sensible et de penser alors cette nouvelle configuration à partir de l'imaginaire qui structure la relation à autrui. La conciliation possible de la généralité et de la générativité, au sein du mouvement charnel, dévoilerait une forme d'analogicité permettant de penser non la « mort du sujet », mais sa métamorphose et son advenue, grâce à une conception renouvelée de l'individuation et de la réflexivité. Nous concluons cette thèse par deux chapitres « exploratoires » exposant les implications d'une telle redéfinition dans les domaines de l'épistémologie et de l'éthique. Il conviendra, en effet, de repenser, à la lumière de nos développements, le statut du jugement et de la perception dans la connaissance du monde naturel afin de penser cette dernière comme *praxis* symbolique et concrète. Puis nous nous demanderons dans quelle mesure notre description de la dynamique d'individuation du sujet pourrait éclairer de manière nouvelle les « thématiques » suivantes : la responsabilité à soi et à autrui, la passivité fondamentalement *opérante* qui nous unit, la configuration commune que nous organisons dans l'endurance où s'« entrelacent » l'héritage d'une promesse et l'horizon d'un désir. Nous nous interrogerons sur le type de relation alors en jeu, dès lors que ne sont plus privilégiés les paradigmes de la

constitution et de la réflexion : relation au monde, à partir d'un réexamen de la notion anthropologique de *Weltanschauung*, et relation à soi-même, comme à un autre, dans l'exercice toujours incertain d'une posture commune.

## Chapitre I :

### L'individuation du sujet: genèse et intentionnalité

« Je suis *le même* alors que “mes” sentiments, mes volitions, mes intentions, mes présomptions changent. Quel est le point d’appui de cette identité ? [...] Quel est le fondement de cette mêmété, et quelle individuation sous-tend cela de manière constitutive ? *Est-ce la forme de l’enchaînement de tous ces moments*, et l’enchaînement acquiert-il une *unité empirique* par “association et habitude”<sup>15</sup> ? » Dès les premiers textes portant sur la structure de la conscience et l’individualité du moi (Seefeld, 1905), Husserl s’interroge sur la genèse de l’identité du sujet et sur sa permanence dans le temps, à l’aune des différenciations qui rythment et donnent sens à sa vie empirique. Il cherche à dépasser les apories de la métaphysique classique concernant le « problème de l’individuation<sup>16</sup> », en décrivant phénoménologiquement la constitution de l’individualité, sans recourir de prime abord aux paradigmes hylémorphiques ou substantialistes, symptômes, selon lui, de « l’attitude naturelle ». Le concept d’intentionnalité, décrivant la structure de la conscience comme conscience donatrice de sens, permet à Husserl de repenser en profondeur la nature de la subjectivité et son rapport au monde. En effet, la mise en lumière de cette donation éclaire la constitution des pôles objectif et subjectif, alors mis en relation, et conduit le philosophe à envisager le rapport du sujet au monde, comme à lui-même, dans une perspective dynamique qui rend

---

<sup>15</sup> Husserl, *Sur l’intersubjectivité*, tome II, trad. N. Depraz, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 2001, p. 429.

<sup>16</sup> Ainsi, comme l’affirme Bruno Pinchard à propos de la première formulation de ce problème par Aristote : « La question de l’individuation accompagne toute l’histoire de la philosophie comme sa mauvaise conscience. Car il semble que la découverte de l’être de l’intelligible dans l’universel exclut qu’il y ait jamais d’être et d’intelligibilité des êtres particuliers. Ce fut l’audace et la contradiction de l’entreprise aristotélicienne que de prétendre garder les présupposés platoniciens et de fournir cependant une approche renouvelée du sensible. » « L’individuation dans la tradition aristotélicienne », in Pierre-Noël Mayaud (dir.), *Le problème de l’individuation*, Paris, Vrin, 1991, p. 29.

compte de la genèse des significations. La corrélation phénoménologique du sujet et de l'objet ne se contente donc pas uniquement d'assumer leur coextensivité. Elle donne lieu à un dépassement des théories idéalistes et empiristes sur la subjectivité afin de comprendre dans quelle mesure son individuation influe sur les modalités d'apparaître et de constitution de l'objet lui-même. La méthode phénoménologique implique alors une élucidation du sens d'être de la subjectivité et la déconstruction husserlienne du sujet métaphysique, défini comme substance, engendre une configuration nouvelle de son individualité. Cette explicitation ne repose plus sur les principes d'identité et de raison suffisante de la métaphysique classique — principes qui sont emblématiques de l'attitude naturelle visant à isoler les individus (sujets et objets) et à les considérer comme des réalités ontologiquement indépendantes les unes des autres. De plus, elle remet en question à la fois la conception aristotélicienne, conférant à la matière le rôle de principe d'individuation, mais aussi la conception cartésienne attribuant à la seule conscience réflexive de l'ego *cogito* un pouvoir de singularisation. Nous montrerons au cours de ce premier chapitre que la compréhension husserlienne de l'individuation s'achemine plutôt vers une description qui relie la genèse du sujet incarné à l'intentionnalité par laquelle il confère une certaine unité de sens à sa vie, comme à son monde. Reste alors à savoir si cette configuration phénoménologique donne lieu à une compréhension strictement épistémologique de l'individuation des étants<sup>17</sup>, reposant sur l'activité intentionnelle de la conscience et les modes d'apparaître de ses vécus, ou bien si Husserl n'est pas plutôt conduit à proposer également une description de *l'être* de la subjectivité et de la nécessité propre au flux de conscience. Le sujet transcendantal serait alors l'assise ontologique permettant d'éviter tout relativisme anthropologique et tout scepticisme puisqu'il refondrait la question de l'ipséité et de l'identité à soi dans

---

<sup>17</sup> Cette approche strictement épistémologique qui s'interroge sur les conditions de possibilité de la connaissance des réalités naturelles et les lois qui régissent leur représentation diffère de la démarche kantienne à laquelle Husserl oppose un réalisme transcendantal qui conçoit le contenu phénoménologique des actes de conscience comme un flux de données concrètes et individuées dont la connaissance est précisément possible. À ce stade, l'étude phénoménologique de l'individuation est connaissance synthétique de la réalité individuelle. Voir Husserl, *Idées I*, p. 21. Nous reviendrons sur les différences qui séparent Husserl de Kant notamment en ce qui concerne l'opération de « synthèse ». Cf. *infra* ch. II.



une perspective téléologique<sup>18</sup>. Nous souhaiterions montrer que ces deux dimensions (l'apparaître des vécus et l'être de la subjectivité) ne peuvent être pensées indépendamment l'une de l'autre, même si elles appellent une redéfinition critique de la « métaphysique » qui l'enracinerait dans l'expérience des choses elles-mêmes. Elles proviennent de la double nature de l'intentionnalité, en tant qu'elle caractérise à la fois la manière dont le sujet se rapporte à un objet (perception immanente) et la manière dont il se rapporte à lui-même (perspective transcendante). La phénoménologie, jusque dans son questionnement sur la structure de la subjectivité, apparaît donc comme une philosophie de la relation, cherchant précisément à ne pas réduire l'individuation à un état ou au produit d'une constitution strictement matérielle ou formelle. A la différence de la métaphysique classique, la phénoménologie ne s'interroge pas sur la particularité des étants mais plutôt sur leurs modes d'apparaître, leurs modes de donation et la manière dont leur signification est constituée par une conscience intentionnelle — l'apparaître-tel, « la forme de l'enchaînement », devenant alors la marque de leur individuation :

Toutes les unités réelles sont des “unités de sens” (*Einheiten des Sinnes*). Des unités de sens présupposent une conscience donatrice de sens (*Sinngebendes*), non point, je le souligne à nouveau, parce que nous le déduisons de quelque postulat métaphysique, mais parce que nous pouvons l'établir par des procédés intuitifs exempts de tout doute ; cette conscience de son côté est absolue et ne dépend pas à son tour d'une donation de sens. Si le concept de réalité est tiré des réalités naturelles, des unités d'une expérience possible, on peut sans doute identifier le “tout du monde”, le “tout de la nature” avec le Tout des réalités ; mais il est absurde de l'identifier au tout de l'être et par là même de le porter à l'absolu<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> « Was kümmern sich die Sachen an sich um unsere Denkbewegungen und im die sie regelnden logischen Gesetze. – Biologismus, psychologische Gesetze als Anpassungsgesetze. Widersinn: man gerät zunächst, natürlich über die Erkenntnis reflektierend und sie mit ihrer Leistung in das natürliche Denksystem der Wissenschaften einordnend, in ansprechende Theorien, die aber jederzeit in Widerspruch oder Widersinn enden. – Neigung zum offenen Skeptizismus. » Husserl, *Die Idee der Phänomenologie, Fünf Vorlesungen*, Husserliana II (Hua II), herausgegeben von Walter Biemel, den Haag, Martinus Nijhoff, 1958, p. 3.

<sup>19</sup> Husserl, *Idées I*, p. 183.

La phénoménologie refuse ainsi les postulats d'existence de la métaphysique classique et les « présuppositions » (*Voraussetzungen*) qui la caractérisent<sup>20</sup>. La manière dont elle décrit l'individuation des étants ne procède pas d'une conception a priori de la totalité et de la généralité, c'est-à-dire d'un universel dont il s'agirait de reconnaître la trace dans la spécification limitée que serait chaque individu. À l'inverse, elle s'intéresse aux délimitations conférées par l'activité constituante de la conscience et qui prennent corps, de manière singulière, au cœur même des dynamiques téléologiques d'individuation qui la structurent.

Nous montrerons dans ce chapitre que la phénoménologie husserlienne vise à saisir la réalité du processus d'individuation de la conscience en tant que processus de constitution, sans hypostasier le sens de son développement. Dès lors, la question de l'individuation du sujet ne renvoie pas nécessairement à la quiddité de celui-ci, c'est-à-dire à la question de savoir de quelle « forme », il serait l'instanciation<sup>21</sup>. Elle est plutôt destinée à être phénoménologiquement repensée et à s'inscrire dans l'évidence d'une tension — induite par la corrélation intentionnelle — entre l'eccéité des vécus en leur apparaître d'une part, c'est-à-dire leur singularité irréductible et leur différence à par rapport tout autre, et l'ipséité de la subjectivité d'autre part, c'est-à-dire l'identité et l'unité qu'elle se forge au fil de ses constitutions. Notre hypothèse sera la suivante : cet entrelacement de l'eccéité et de l'ipséité pourrait résulter de la double structure de l'intentionnalité mise en lumière par Husserl dans les *Leçons pour une*

---

<sup>20</sup> « *Ich mache keine Voraussetzung aus der Naturwissenschaft, oder hier, un eidetischer Einstellung, keine Voraussetzung aus der Naturontologie. Sie bietet mir keine "Prämissen". Ich forsche auch nicht unter der Hypothese des Nichtseins nur dazu, mich in die transzendente Einstellung zu bringen, mich auf die konkrete Subjektivität als transzendente mit all ihren wirklichen und - worauf es jetzt "ankommt" auf ihre rein möglichen Gestaltungen aufmerksam zu machen und es zu verhüten, dass ich in die empirisch-psychologische Einstellung, in die objektive hinein gerate, in der ich die Welt in der natürlicher Weise schlechthin setze, statt sie als Phänomen der absoluten Subjektivität zu setzen.* » Husserl, *Erste Philosophie (1921-1924), Zweiter Teil : Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Husserliana VIII (Hua VIII), herausgegeben von Rudolf Boehm, The Hague, Martinus Nijhoff, 1959, p. 499.

<sup>21</sup> Le questionnement sur la quiddité étant quant à lui symptomatique de l'attitude naturelle, cf. Husserl, « Les sciences d'expérience : science physique de la nature et psychologie. Le concept naturel de monde », in *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. J. English, Paris, PUF, coll. Épiphanée, 1991, § 8, p. 106 sq.

*phénoménologie de la conscience intime du temps*<sup>22</sup> : l'intentionnalité opérante qui structure la genèse du flux de conscience « fonde », en un sens qui reste à préciser, l'intentionnalité thématique ou « intentionnalité d'acte » qui objective les éléments apparaissant dans le champ de conscience<sup>23</sup>.

Tel est l'enjeu philosophique de ce premier chapitre qui met en lumière la corrélation fondamentale posée par la phénoménologie entre le phénomène de l'individuation et la structure de l'intentionnalité. Les ambiguïtés et les difficultés propres aux ambitions husserliennes visant à concilier la possibilité d'une connaissance objective de l'étant et la singularité irréductible de la subjectivité seront reprises et questionnées par ses successeurs et sont au cœur de la redéfinition phénoménologique de l'individuation.

Dans une première section, nous commencerons par étudier la redéfinition husserlienne de la subjectivité et par mettre au jour le type d'intentionnalité qui permet de distinguer l'individuation des objets de l'individuation des sujets. La description phénoménologique de l'individuation de la subjectivité, émancipée des principes d'identité et de raison suffisante de la métaphysique classique, repose sur la structure paradoxalement dynamique du flux de conscience au sein duquel celle-ci apparaît et se différencie à la fois des objets qu'elle constitue et des perspectives ou des attitudes qu'elle emprunte. Nous montrerons ensuite que la philosophie de Husserl ne saurait être qualifiée de réalisme transcendantal faisant de la subjectivité elle-même l'objet d'une connaissance exhaustive. Un autre type de fondation, qui se veut « archi-fondation » est ici à l'œuvre. En effet, nous verrons que le système husserlien amorce un questionnement ontologique sur la finitude et les horizons possibles de mon rapport au monde au moyen d'une prise en compte de la corporéité, des phénomènes noématiques de la passivité et de l'affectivité et de leur rôle dans les dynamiques de constitution. Cette intégration conduira à penser l'individuation comme un processus de

---

<sup>22</sup> Husserl, *Leçons pour une phénoménologie*.

<sup>23</sup> Comme le résume Nicolas de Warren : « *Original time-consciousness, in its three-fold temporal declension, is not an act of consciousness, but its inner condition of possibility, or "operative intentionality" on the basis of which the "thematic intentionality" described in the Ideen (noetic-noematic correlation) is grounded.* » *Husserl and the Promise of Time*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 175.

différenciation faisant une place nouvelle à l'altérité : altérité à soi et intersubjectivité rendues alors possibles par l'absence d'objectivation du flux de conscience, garante selon Husserl, de son activité constituante<sup>24</sup>. Nous concluons ce chapitre en remettant en question cette activité et en affirmant que le phénomène de l'individuation ne peut être ramené, *in fine*, aux seules opérations de la conscience et au primat de l'intentionnalité thématique. Son élucidation nécessite en effet que soit mis en lumière, d'un point de vue ontologique et existentiel, une intentionnalité plus fondamentale mais non formelle, permettant d'articuler l'individuation réelle (psycho-physique) et l'individuation transcendante (ontologique).

## **1.1. De la métaphysique de la substance à la phénoménologie de la subjectivité**

### *1.1.1. Les fondements métaphysiques du sujet*

Afin de mieux comprendre l'originalité du traitement husserlien de la question de l'individuation en vue d'une refondation phénoménologique, il nous faut rappeler brièvement la conception métaphysique moderne, et notamment leibnizienne<sup>25</sup>,

---

<sup>24</sup> Natalie Depraz tire les conséquences de cette structure paradoxale de la constitution en ce qui concerne la conception husserlienne du problème de l'intersubjectivité et sur lequel nous reviendrons à la fin de ce chapitre et au chapitre VI : « La constitution phénoménologique d'autrui échappe à l'alternative de l'altérité radicale et de l'objectivité représentée. C'est pourquoi, saisir autrui comme tel oblige à prendre en compte sa dimension de ressemblance associative avec moi, puis à enraciner sa teneur propre dans une structure génétique d'altérité à soi qui est co-originellement temporelle et spatiale, c'est-à-dire aussi imageante. » *Transcendance et incarnation, le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Paris, Vrin, 1995, p. 22.

<sup>25</sup> Dans une lettre à Mahnke datée du 5 janvier 1917, Husserl écrit : « *Ich selbst bin eigentlich Monadologe. Nicht so weit gehen kann ich wie Leibniz in der Auffassung der Monade, die sie einer Reihenentwicklung vergleicht. Leibniz übersieht nicht ganz die Intentionalität, das Vorstellen besagt wohl für ihn etwas sehr Weites, ziemlich so weit wie intentionales Erlebnis reicht.* » Husserl, *Briefwechsel, Band III : Die Göttinger Schule*, herausgegeben von Karl Schuhmann, The Hague, Kluwer, 1994, p. 407. Sur la relation de Husserl à Leibniz, voir Mario Vergani, « La lecture husserlienne de Leibniz et l'idée de "monadologie" », *Les Études philosophiques*, n° 71, 2004/4, p. 536. La tâche de Husserl va donc consister en une refondation

de l'individuation. Plusieurs manuscrits datant de 1908<sup>26</sup> montrent l'intérêt précoce de Husserl pour Leibniz et sa monadologie — intérêt que viendra renforcer la publication par Dietrich Mahnke en 1917 d'un ouvrage intitulé *die Neue Monadologie* et dont l'influence sur l'élaboration des textes sur l'intersubjectivité (*Husserliana* XIV, XV) est avérée par une correspondance philosophique entre le phénoménologue et son ancien étudiant. L'objectif de Husserl vise à dépouiller la monadologie leibnizienne de ses éléments « dogmatiques » et « naïfs » tout en reprenant le projet, novateur à ses yeux, d'une monadologie dynamique en laquelle pourrait être articulées l'unité de la subjectivité et la pluralité de ses vécus, l'identité du sujet et l'altérité nécessaire à une juste appréciation des relations intersubjectives<sup>27</sup>. Autrement dit, Husserl privilégie une conception processuelle de l'individuation, régie par la dynamique de l'intentionnalité qui est à l'œuvre dans la constitution active des significations et la genèse passive des vécus. Dévoilée par la réduction phénoménologique, l'intentionnalité qui fait de l'ego le pôle de ses vécus donne sens et unité au flux de conscience, sans pour autant se convertir en un principe (*archè*) métaphysique qui justifierait cette réalité en oubliant par là-même d'en élucider l'advenir.

Voyons tout d'abord en quoi le questionnement de Leibniz influence la trajectoire philosophique de l'interrogation husserlienne sur la subjectivité. Selon Simondon, la métaphysique ne s'est pas intéressée à l'individuation en tant que telle, c'est-à-dire en tant que phénomène dynamique dont l'opération serait à questionner. Elle s'est plutôt penchée sur les conditions de possibilité du devenir-

---

phénoménologique de la monadologie Leibnizienne qui s'amorce dès les premiers manuscrits sur la monade (A, V, 1908) jusqu'aux *Méditations cartésiennes*.

<sup>26</sup> Cf. notamment Manuscrit BII, 2 intitulé « Monadologie » dont une partie est publiée dans *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlass, Erster Teil, 1905-1920*, *Husserliana* XIII (*Beilage* III) (Hua XIII), herausgegeben von Iso Kern, The Hague, Martinus Nijhoff, 1973, p. 5-8.

<sup>27</sup> « Pour Leibniz, par conséquent, l'idée s'imposait, quoiqu'il ait négligé de la poursuivre jusqu'au bout, de concevoir une science systématique de l'essence pure et absolument nécessaire d'un ego en général en tant que sujet d'une vie de conscience et constituant en soi-même l'objectivité, autrement dit une science mettant en lumière des vérités absolues, et intuitionnant, puis déduisant systématiquement des vérités absolument générales ; une science apriorique qui est a priori en un sens valable du mot, le seul qui ait quelque valeur, pour autant qu'elle n'établisse rien qui puisse être nié sans contradiction, et ce serait une science qui est la science des sources ultimes de toute connaissance et de toute science en général. » Husserl, *Philosophie première*, vol. I, trad. A. L. Kelkel, Paris, PUF, 1970, p. 284.

individuel, c'est-à-dire sur les principes qui régiraient ce donné lui-même<sup>28</sup>. Le principe hylémorphique a alors servi de référence dès lors qu'il s'agissait de penser l'individualité d'un étant. Ce principe justifiait la quiddité d'un individu en articulant les deux réalités qui le composent : sa forme et sa matière lorsqu'il s'agit d'un objet, son âme et son corps lorsqu'il s'agit d'un sujet. La compréhension métaphysique de l'individuation se limite ainsi à une explication naturaliste, c'est-à-dire régie par les lois de la causalité, de ce qui fait d'un individu un étant particulier, c'est-à-dire l'exemplaire ou l'instance d'un genre universel. L'individuation, régie par le principe hylémorphique, est ainsi reliée au principe de raison suffisante, selon lequel : « rien n'arrive sans qu'il y ait une cause ou du moins une raison déterminante, c'est-à-dire quelque chose qui puisse servir à rendre raison *a priori* pourquoi cela est plutôt que non existant, et pourquoi cela est ainsi plutôt que de toute autre façon<sup>29</sup> ». Dans leur formulation leibnizienne, le principe de raison suffisante et le principe d'individuation exposent la raison déterminante<sup>30</sup> de l'individu en justifiant la nécessité constitutive de son « indivisibilité », de son « unicité », et de sa différence par rapport à tout autre : « ce qu'on nomme principe d'individuation, dans les écoles où l'on se tourmente si fort pour savoir ce que c'est, consiste dans l'existence même qui fixe chaque être à un temps particulier, à un lieu incommunicable à deux êtres de la même espèce » écrivait Leibniz<sup>31</sup>. Si ces principes permirent à Leibniz de penser le caractère singulier de l'existence de toute monade et sa justification en Dieu, ils reflètent cependant la persistance d'une pensée métaphysique de la substance dont Husserl cherche à se démarquer. Le concept de fixité détermine en effet la nécessité, ontologique et logique, qui rend irréductible la différence de chaque individu par rapport à tout autre. Cette

---

<sup>28</sup> Voir Gilbert Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Paris, PUF, 1964, p. 3. Nous reviendrons longuement sur la théorie que propose Simondon de l'individuation et dans quelle mesure elle remet en question le concept phénoménologique de subjectivité. Cf. *infra* ch. III et IV.

<sup>29</sup> Leibniz, *Essais de Théodicée sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Paris, GF Flammarion, 1969, I, § 44, p. 128.

<sup>30</sup> À propos de cette définition, voir aussi Leibniz, *Monadologie*, Paris, Gallimard, 1995, § 28-34.

<sup>31</sup> Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris, GF Flammarion, 1990, II, XXVII, § 3, p. 179.

conception décrit donc le fait de l'individuation (indivisibilité/unicité/différence) et sa justification en droit. L'espace et le temps apparaissent comme les formes du principe d'individuation et permettent d'identifier et de situer l'être-tel du composé hylémorphique. Remettre en question la fixité de la substance et le principe hylémorphique exige alors d'articuler une configuration nouvelle de la subjectivité qui rende compte du phénomène de l'individuation en l'expliquant par la structure intentionnelle de la conscience incarnée et en décrivant le type de rapport qu'elle entretient à l'espace et au temps. Comme nous allons le voir, les concepts de *hylè* (matière) et d'*eidos* (forme) vont donc subir une modification aussi bien épistémologique qu'ontologique sous la plume de Husserl, puisque le phénoménologue s'intéresse moins à l'état de fait dont résulterait leur union, qu'au mouvement spatialisant et temporalisant qui les met en rapport et qui caractérise, selon lui, la vie de la subjectivité.

Le principe hylémorphique répond à deux sortes de problème envisagées par la tradition philosophique : le premier, d'ordre épistémologique, s'interroge sur la connaissance possible de l'individuel. Le second, d'ordre ontologique, s'enquiert de la nature de la réalité individuelle ainsi délimitée. Les deux démarches ne semblent pas différencier le sujet et l'objet puisque tous deux forment des réalités individuelles qui peuvent ainsi être connues par la représentation objectivante. Cette conception métaphysique de l'articulation des rapports entre raison suffisante et individuation est pour Husserl la marque d'une certaine représentation de la nature que le philosophe qualifie de « naïve » puisqu'elle se méprend sur le phénomène de l'individuation et sur la nature même de la vision, de la représentation possible du monde et des étants ici à l'œuvre. La naïveté de la conception métaphysique renvoie au caractère irréfléchi de l'attitude naturaliste qui morcelle la réalité en la soumettant à des schèmes causalistes prétendument objectifs et a priori afin de rendre compte de manière inconditionnée de l'individualisation de la matière et de ses mouvements<sup>32</sup>. La corrélation du point de vue épistémologique et logique (le principe de raison suffisante) et du point de vue ontologique (la quiddité de la substance), légitimée

---

<sup>32</sup> Hua XIII, p. 117.

chez Leibniz comme chez Kant par une hypothèse (constitutive ou régulatrice) d'ordre théologique<sup>33</sup> doit être passée au crible de la réduction phénoménologique — procédé par lequel sont suspendues toutes les croyances qui accompagnent la manifestation d'un phénomène donné. Seule cette réduction peut dévoiler les présupposés à l'œuvre dans une telle représentation du monde et de la subjectivité et ouvrir de nouveaux horizons de compréhension.

Ainsi, l'individuation des objets comme l'individuation du sujet vont devoir être repensées d'un point de vue phénoménologique si l'on veut refonder la science non plus sur des présupposés métaphysiques et substantialistes, mais sur des évidences transcendantales impliquant également une nouvelle approche de l'espace et du temps de la subjectivité. La refondation husserlienne vise à émanciper la subjectivité d'un présupposé théologique qui viendrait justifier son existence en la posant comme substance, sans pour autant renoncer à trouver le principe de son identité, de sa permanence dans le temps, de l'unité du flux de conscience, dans son individuation, comprise cette fois comme un processus dynamique de singularisation qui le caractériserait de manière absolue. Tel est le paradoxe dont Husserl va devoir rendre compte : le processus d'individuation de la subjectivité tient son principe en lui-même, en tant qu'il est singularisation, mais la structure qui régit cette dynamique possède pourtant une certaine absoluité qui ne lui est pas conférée du dehors. Une approche phénoménologique aura alors à repenser la réalité de l'individuation, comme le phénomène qui la rend structurellement possible et compréhensible : à savoir l'intentionnalité opérante (*fungierende Intentionalität*) qui foment toute dynamique de constitution du sujet et du monde. Comme nous allons le voir, tout au long de ce travail, la notion d'intentionnalité opérante possède une importance majeure à la fois dans l'œuvre de Husserl et dans celles de ses héritiers. Elle décrit cette forme d'intentionnalité qui opère à travers le flux de conscience et qui ne se laisse pourtant pas objectiver, même si elle est la condition de toute thématization possible. Le terme lui-même n'apparaît que dans les textes tardifs de Husserl, et

---

<sup>33</sup> Sur ce sujet voir Husserl, *Philosophie première*, vol. I, 3<sup>e</sup> section, ch. 3, p. 261-287, et Appendice sur « Kant et l'idée de la philosophie transcendantale », p. 287-363.



regroupe différentes expressions : « intentionnalité horizontale », « synthèse passive », « intentionnalité inconsciente » etc. Cette notion fait référence à la vie même de la subjectivité. Elle est sous-jacente à la description husserlienne de la conscience temporelle dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Pour l'heure, il nous faut retenir l'idée selon laquelle l'intentionnalité horizontale et opérante pourrait caractériser le processus d'individuation de la subjectivité et comporter certaines caractéristiques, qui restent encore à établir, et qui nous mèneraient vers une compréhension ontologique de cette dynamique<sup>34</sup>.

Dans ce contexte, le défi lancé à la phénoménologie consiste à penser conjointement le devenir individuel de la subjectivité, c'est-à-dire l'opération elle-même et non plus seulement le principe de son individuation, et la possibilité logique qui lui permettrait de connaître et d'avoir accès aux manières d'être des individus en leur diversité. Ainsi, Husserl se demande « comment dans la vie fluente du moi en tant que vie de conscience cette vie elle-même peut se constituer comme être vrai, c'est-à-dire comme corrélat idéal de la vérification possible, comme une norme idéale qui, selon des lois d'essence, réside dans la conscience et plus précisément dans les donations du soi qui lui reviennent ? », puis affirme « tel est le problème le plus radical de la logique transcendantale qu'il nous faut comprendre<sup>35</sup>. » La question fondamentale liée à la reformulation phénoménologique du problème de l'individuation est alors résumée de la sorte

---

<sup>34</sup> Comme l'indique Jitendra Nath Mohanty : « *The operative intentionality (fungierende Intentionalität) is here said to be that mode of the intentional life which remains unthematic, undisclosed and thus removed beyond my knowledge although it carries me forward in my theoretical as well as practical relationship. [...] Operative intentionalities are not acts and also not cognitive. Yet they confer sense on the pre-given world, and thus provide the basis for further creation of significance. [...] Operative intentionality is the last ground and source of all meaning and significance.* » « Husserl's Concept of Intentionality », in Rudolf Bernet, Donn Welton and Gina Zavota (ed.), *Edmund Husserl : Critical Assessments of Leading Philosophers*, vol. III (*The Nexus of Phenomena : Intentionality, Perception, Temporality*), New York, Routledge, 2005, p. 15.

<sup>35</sup> Husserl, *De la synthèse passive*, trad. B. Bégout et J. Kessler, Grenoble, Millon Editeurs, 1998, p. 267.

par Derrida : « Comment une subjectivité transcendante monadique peut-elle être en même temps un devenir se constituant lui-même?<sup>36</sup> »

L'idéalisme transcendantal husserlien est donc motivé par la nécessité de penser à la fois l'individuation de la subjectivité et les conditions de possibilité d'une connaissance objective du monde qui l'entoure. Husserl formule ainsi son projet : « Nous devons nous engager dans une étude systématique de la subjectivité transcendante concrète pour savoir comment elle confère sens et validité au monde objectif en soi<sup>37</sup>. » Avant d'en venir aux problèmes du statut ontologique de la subjectivité transcendante et de la double structure de l'intentionnalité, à la fois opérante et thématique, arrêtons-nous un moment sur les caractéristiques du questionnement proprement phénoménologique et sur la manière dont la question de la constitution du sens entre en jeu dans la redéfinition de l'individuation.

### *1.1.2. Phénoménologie et déconstruction des principes*

Comme nous l'avons brièvement rappelé, Husserl se démarque de la métaphysique leibnizienne afin de concevoir la subjectivité transcendante comme une configuration dynamique, émancipée d'un principe de compossibilité garantissant l'harmonie du monde et sa co-constitution inter-monadique. L'individuation est alors envisagée comme le fruit du processus de constitution de la conscience intentionnelle et la possibilité même de l'intersubjectivité va devoir s'enraciner dans la structure ontologique de cette conscience. La structure téléologique de cette dernière permet d'éviter de reconduire les problèmes relatifs à la constitution de l'individu et du monde aux positions ontologiques dogmatiques qu'étaient celles de la métaphysique, dans son double versant empiriste et idéaliste. En effet, la question n'est plus de savoir comment garantir la légitimité du sujet de la connaissance et la possibilité de son existence, mais

---

<sup>36</sup> Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, PUF, 1990, p. 29.

<sup>37</sup> Husserl, « Phénoménologie et anthropologie », in *Notes sur Heidegger*, trad. D. Souche-Dagues, Paris, Minuit, 1994, p. 68.

plutôt de dévoiler les structures qui régissent le champ de ses expériences transcendantales et mondaines et d'indiquer leurs visées. Éradiquer les principes de la métaphysique classique et restaurer la démarche critique propre à la philosophie sont deux entreprises intrinsèquement liées à la phénoménologie puisque cette dernière souhaite reconduire le phénomène à la structure de sa phénoménalité (visée noétique), puis questionner la réalité propre au contenu de son apparaître (contenu noématique). Le moi individué supporte et initie le mouvement de cette phénoménalité qui n'est autre que celle du flux de conscience par l'intermédiaire d'une donation de sens (*Sinngebung*) qui doit ainsi être exposée, afin d'explicitier la manière dont le moi lui-même peut constituer le champ de l'expérience. Deux concepts doivent alors être distingués et clarifiés : celui de moi et celui de « conscience<sup>38</sup> ».

À première vue, l'œuvre publiée de Husserl ne semble pas thématiser de manière explicite le phénomène de l'individuation de la subjectivité, du flux de conscience et du moi<sup>39</sup>. Néanmoins, une lecture attentive de ses différents écrits montre un intérêt persistant pour cette problématique à la fois ontologique et épistémologique et nous permet d'affirmer avec Emmanuel Housset qu'il s'agit là de l'interrogation principale de la phénoménologie : « La phénoménologie, en désubstantialisant le sujet, montre que ce dernier ne peut s'individualiser comme les objets constitués. Elle conduit aussi à repenser toute la question de l'individuation. Il ne s'agit plus de mettre en évidence une individuation par

---

<sup>38</sup> La phénoménologie statique en ses débuts et notamment à l'époque des *Recherches logiques* ne paraît pas clairement distinguer l'ego du flux de conscience dans lequel il évolue : on peut en effet lire dans la 5<sup>ème</sup> recherche logique : « Les contenus ont précisément, comme les contenus en général, leurs façons, déterminées selon des lois, de se rassembler entre eux, de se fondre en des unités plus vastes, et, du fait qu'ils s'unifient ainsi et ne font qu'un, le moi phénoménologique, ou l'unité de la conscience, se trouve déjà constitué sans qu'il soit besoin, par surcroît, d'un principe égologique (*Ichprinzip*) propre supportant tous les contenus et les unifiant tous une deuxième fois. » *Recherches logiques*, trad. H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 1990, V, § 4, p. 153. Husserl revient sur cette idée dans les *Idées I* (cf. § 53) et l'essor d'une phénoménologie génétique dans les années 1920 confirmera cette volonté de penser conjointement l'individuation immanente au flux de la conscience et la nécessité de penser un ego comme principe d'unification et pôle autour duquel s'articule les différents processus de constitution. Seule une conception de l'individuation comme processus ouvert et toujours en devenir, comme le suggère la structure téléologique de la conscience décrite par Husserl, peut expliquer comme nous allons le voir la reconfiguration phénoménologique de l'individualité.

<sup>39</sup> Nous expliquerons plus amplement dans la sous-section suivante la différence entre individuation des objets et individuation des sujets.

quelque chose au sens d'une détermination extérieure, mais une individuation par soi. Cela ne signifie pas nécessairement que cette individuation puisse être transparente à elle-même<sup>40</sup>. » Les premières recherches proprement phénoménologiques<sup>41</sup> attestent une réflexion préliminaire sur l'individuation des objets dans le cadre d'un système spatio-temporel donné, et sur la manière dont on pourrait concevoir le caractère individué des vécus de conscience par rapport au phénomène de la durée. Ces textes posent déjà la question de l'individuation du moi :

Temporalité et spatialité, pour autant qu'on les entende phénoménologiquement et non de façon empirique transcendante, sont-elles effectivement les principes entiers de l'individuation ? Du phénoménologique à l'empirique, quel est le pas à franchir ? Et surtout : qu'en est-il de l'individuation du moi et de ses "phénomènes", de ses apparitions sensibles et de ses vécus psychiques au sens strict, au regard de l'individualité phénoménologique ? Ce qui, là, fait le caractère phénoménologique du "moi", c'est bien évidemment difficile à dire<sup>42</sup>.

Les Suppléments aux *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (1893-1917) puis les Manuscrits de Bernau (1917-1918) reviennent sur ces considérations aporétiques et montrent alors un intérêt croissant pour un questionnement portant sur la permanence et l'identité des objets dans le temps — questionnement qui va de pair avec une interrogation portant sur l'identité et l'individuation du moi, dans la conscience duquel apparaissent ces entités, ces *concreta*, individuées. Comme le note Mario Vergani<sup>43</sup>, la *Seinsfrage* soulevée par la métaphysique classique se déplace dans le champ de la phénoménologie transcendantale et vise à rendre compte de la genèse des processus a priori, c'est-à-dire en un sens élogiques<sup>44</sup>, de

---

<sup>40</sup> Emmanuel Housset, *Personne et sujet selon Husserl*, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 1997, p. 10.

<sup>41</sup> Cf. Husserl, *Manuscrits de Seefeld (1905-1907)*, in *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstesens (1893-1917)*, Husserliana X (Hua X), herausgegeben von Rudolf Boehm, The Hague, Martinus Nijhoff, 1969, p. 237.

<sup>42</sup> Husserl, *Leçons pour une phénoménologie*, p. 150.

<sup>43</sup> Vergani, « La lecture husserlienne de Leibniz », p. 546.

<sup>44</sup> Comme l'analyse Montavont, les phénomènes noématiques de la synthèse passive sont également reliés au moi qu'ils affectent et qui n'en est par conséquent jamais dissocié : « Le moi est donc le pôle identique de l'intentionnalité active et de l'intentionnalité passive. La mise en évidence d'une intentionnalité opérante ou passive en deçà de l'intentionnalité d'acte nous

constitution du monde. Depuis le deuxième volume des *Idées*, en passant par les manuscrits des années 1920 et 1930 sur l'intersubjectivité (*Husserliana* XIV-XV), jusqu'aux *Méditations cartésiennes*, à la *Crise* et aux manuscrits du groupe C sur le temps, récemment publiés<sup>45</sup>, Husserl ne cesse de chercher à établir les fondements d'une égologie qui pourrait expliciter phénoménologiquement les modalités de l'individuation de la subjectivité, dans sa double dimension empirique et transcendantale, la constitution de son identité ainsi que la légalité de son devenir, sans pour autant faire référence à la psychologie empirique d'une part ou à la métaphysique du sujet d'autre part. La déconstruction phénoménologique de l'attitude naturelle et de la « thèse du monde » implique alors une articulation nouvelle de l'eccéité, c'est-à-dire de la singularité irréductible de la subjectivité et de son ipséité, c'est-à-dire de son identité à elle-même et de son unité lesquelles doivent pouvoir être saisies réflexivement. Telle est la condition requise pour fonder le monde de manière cohérente et objective « dans l'absolu de la subjectivité<sup>46</sup> ».

### 1.1.3. Le questionnement phénoménologique : eccéité et ipséité

La question adressée au début de cette section et qui interrogeait la possibilité d'une articulation entre le devenir-concret de la subjectivité au fil de ses vécus et l'absoluité de sa structure monadique peut être reformulée à la lumière des concepts d'eccéité et d'ipséité, lesquels permettent de comprendre plus profondément ce qui se joue d'un point de vue ontologique dans la phénoménologie husserlienne. Leibniz tentait d'articuler le concept de substance

---

apparaît donc comme une extension du règne du moi en deçà de l'acte d'objectivation. » *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 1999, p. 109.

<sup>45</sup> « Ich als fungierendes Ich gehe allem Für-mich-Seienden vorher und bin immerzu fungierendes Ich, und nur als fungierendes finde ich Andere als Seiende im Fungieren, indirekt aus meinem Fungieren. Ich bin der Einzige. Was immer für mich ist, ist mir eigen aus der Einzigkeit, in der ich fungiere. » Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934), Die C-Manuskripte*, *Husserliana Materialen* (VIII), herausgegeben von Dieter Lohmar, Dordrecht, Springer, 2006, p. 3.

<sup>46</sup> Selon Ricœur en effet, la démarche phénoménologique consiste à montrer « l'inclusion du monde dans l'absolu du sujet. » Préface à Husserl, *Idées I*, p. xxviii.

(quiddité) et la singularité de toute monade en son développement (eccéité)<sup>47</sup>. Husserl pense l'eccéité de la subjectivité en tant qu'elle est un moi concret et empirique tout en l'associant à la conception a priori et non substantiel d'un ego transcendantal qui viendrait conditionner les postures ou les attitudes prises par le moi empirique. Le problème qui se pose alors consiste à maintenir le caractère a priori de l'égoïté pour garantir l'ipséité de la subjectivité, sans pour autant faire de cette égoïté le fondement, au même titre que la substance leibnizienne, ou le principe métaphysique de son développement, au sens kantien du « je pense » accompagnant mes représentations<sup>48</sup>. Si l'ego est un pôle duquel émanent les rayons individués de ma conscience théorique et pratique, il ne peut cependant s'absoudre du développement (*Entwicklung*) strictement immanent de mon individualité empirique ni même le contrôler<sup>49</sup>. L'écart qui semble ici apparaître entre l'eccéité des vécus et du moi empirique et corporel d'une part, et l'égoïté a priori dont la subjectivité a besoin pour faire sens de ces derniers est comblé par ce que Husserl nomme intentionnalité et qui va permettre la corrélation de ces deux dimensions. Comme l'écrit Husserl au paragraphe 84 des *Idées* : « c'est l'intentionnalité qui caractérise la conscience au sens fort et qui autorise en même temps à traiter tout le flux du vécu comme un flux de conscience et comme l'unité d'une conscience », l'intentionnalité « est cette propriété qu'ont les vécus “d'être conscience de quelque chose” [...] En tout cogito actuel un “regard” qui rayonne du moi pur se dirige sur “l'objet” de ce corrélat de conscience, sur la chose, sur l'état de chose, etc. ; ce regard opère la conscience (d'espèce fort

---

<sup>47</sup> « Leibniz, à l'aide de la notion de point de vue, parvient à articuler une conception “quidditaviste” de l'individuation (visant à ramener l'individu à ses propriétés essentielles) et une explication “eccéitiste” de celle-ci (insistant sur la dimension primitive et irréductible de l'individu en tant que tel. » Olivier Tinland, *L'individu*, Paris, Vrin, coll. Thema, 2009, p. 8.

<sup>48</sup> Le caractère substantiel et partant métaphysique, de l'ego husserlien constituera l'une des critiques majeures adressées par Heidegger notamment au fondateur de la phénoménologie. Nous reviendrons sur la légitimité de cette interprétation et ses conséquences pour une compréhension phénoménologique du phénomène de l'individuation dans notre deuxième chapitre. Le problème de fond n'étant pas une interprétation substantialiste de l'ego en termes de présence mais plutôt le rapport entre cet ego et son pouvoir et ses modes de phénoménalisation.

<sup>49</sup> Comme nous allons le voir à la fin de ce chapitre, le développement est même ce qui semble le caractériser en propre : « L'essence de la subjectivité n'est pas d'être fixe, mais plutôt d'être l'être et la forme du développement et cette essence de la subjectivité se transmet à tout ce qui vient d'elle » écrit Husserl dans un manuscrit (Ms A, IV, 16/26b) traduit par Montavont dans *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, p. 38.

variée) qu'on a de lui<sup>50</sup>. » L'intentionnalité est donc la structure par laquelle Husserl articule l'unité nécessaire à l'identité du sujet et la différence irréductible de ses vécus. La manière dont le sujet voit le monde redevient l'enjeu philosophique par excellence. La double structure de la phénoménalité, telle que l'envisage Husserl, c'est-à-dire à la fois comme ce qui apparaît (l'apparaissant) et ce qui permet l'apparition (l'apparaître), unit les deux pôles (sujet et objet) de la réalité tout en conservant le dynamisme qui les anime en propre. Le « regard » dont fait état Husserl serait donc la pierre angulaire d'une théorie de l'individuation permettant de concilier l'identité du sujet et le fait qu'il se différencie en lui-même et par lui-même du monde naturel et humain qui l'entoure. L'ipséité de la subjectivité, son identité à elle-même, serait ainsi garantie par le principe de la corrélation intentionnelle qui préserve l'intégrité des vécus en leur eccéité, tout en subordonnant le rythme de leur émergence aux visées d'un ego qui se les approprie. L'intentionnalité serait donc à la fois ce qui garantit mon ouverture au monde, et ce qui me confère une identité propre qui me différencie de tout autre. La dimension passive de l'intentionnalité qui garantit l'eccéité du sujet et sa dimension active et constituante qui assure son ipséité paraissent cependant conduire à une forme de paradoxe ontologique que formule justement Housset : « Comment penser l'ouverture de la subjectivité transcendante à ce qui l'altère sans renoncer à son caractère clos sur elle-même<sup>51</sup> ? ». Husserl était conscient d'un tel paradoxe lorsqu'il affirme dans un manuscrit préparatoire à la conférence « *Natur und Geist* » prononcée à Fribourg en 1919 que les monades ont et n'ont pas de fenêtres :

Les monades ne sont pas isolées, elles ont des fenêtres, à savoir des fenêtres pour des influences subjectives qui sont naturellement du type des influences que l'on nomme spirituelles. Intérieur et extérieur signifient seulement : ce qui est donné dans la conscience en personne et ce qui est présentifié dans l'empathie, ce qui laisse cependant la porte ouverte à des contacts spirituels, à la prise en charge d'unités de représentation, d'unités de jugement, de décisions volontaires etc., à une communication spirituelle. Mais d'autre part, les monades n'ont pas de fenêtre dans la mesure où rien de ce qui est vécu

---

<sup>50</sup> Husserl, *Idées I*, p. 282-284.

<sup>51</sup> Housset, *Personne et sujet selon Husserl*, p. 8.

d'un sujet, acte, données impressives etc., ne peut pénétrer dans une autre monade. [...] l'inintelligibilité de la nature [...] se métamorphose en un enchaînement intelligible qui reconduit cependant à un inintelligible ultime [...] et celui-ci est la matière impressive dans toute âme ou monade qui entre dans son flux de conscience pour être ensuite informée spirituellement – même si ce n'est qu'au niveau le plus inférieur de la réceptivité – en tant que matière de l'aperception<sup>52</sup>.

Une telle réflexion indique d'ores et déjà la tension qui se fait jour au cœur de l'édifice husserlien et qui relie et distingue à la fois l'individuation propre au flux de la conscience et l'intentionnalité ou la vision de l'ego en tant qu'elle est à la fois fenêtre spirituelle sur le monde et sur les autres et paradoxalement intransitive, c'est-à-dire qu'elle ne peut percevoir son propre déploiement<sup>53</sup>. Si l'intentionnalité de la conscience est le principe d'individuation de tout objet en tant que chaque objet apparaît dans l'immanence du flux de cette dernière, peut-elle pour autant être à l'origine de sa propre individuation? L'intentionnalité de la conscience permet de saisir les vécus et les objets du monde environnant dans leur dimension individuée. Elle ne peut pourtant elle-même viser l'individuation de l'ego dont elle émane et qui est elle-même coextensive au flux absolu de la conscience temporelle, lequel est par principe hors de portée du regard phénoménologique, qu'il s'agisse de mon regard ou du regard d'autrui. Existerait-il alors une forme d'individuation plus radicale que ne l'est en soi-même le processus de constitution et qui permettrait à la fois l'ouverture et la clôture de la subjectivité, l'intersubjectivité et la singularité? Y-aurait-il une intentionnalité plus primordiale capable de faire sens de l'unité du flux de conscience sans pour autant le thématiser et respecter ainsi le caractère « vivant » de son mouvement? Husserl a cherché à distinguer l'individuation des objets de l'individuation des sujets et a radicalisé cette dernière afin de permettre une prise en compte plus juste de l'altérité. Le problème de l'individuation du sujet induit

---

<sup>52</sup> Cité et traduit par Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, p. 196 (Ms AIV 16, 27b).

<sup>53</sup> Sur le clivage ainsi formulé et le fait que l'autoconstitution n'est pas synonyme d'auto-perception, Rudolf Bernet écrit : « Pour qu'apparaisse l'unité de corrélation propre à la constitution et la différence d'être entre la conscience transcendantale et le monde, il faut que le sujet transcendantal se scinde en deux pour devenir à la fois conscience constituante et spectateur phénoménologisant. » *La vie du sujet*, Paris, PUF, coll. Épipiméthée, 1994, p. 12.



en effet le problème de l'accès à la conscience d'autrui en tant qu'être s'individuant.

L'introduction de la notion d'ego dans les leçons de 1910/1911 consacrées aux *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* résulte d'une interrogation sur le phénomène de l'intropathie et sur la possibilité d'accéder à ce qui se trame dans la conscience d'autrui. Dans un manuscrit préparatoire aux *Ideen II* datant de 1913, Husserl écrit : « *Die Erscheinungen zweier Subjekte können nicht zu identischen Erscheinungen zusammenfliessen wie die optischen Erscheinungen zweier Augen*<sup>54</sup>. » La métaphore de la vision relaie ici les réflexions susmentionnées sur les hypothétiques fenêtres des monades. Si ma constitution me permet de faire apparaître les objets dans leur dimension concrète et individuée, elle ne permet pas pour autant de porter le regard sur ma propre individuation en son déploiement, c'est-à-dire qu'elle ne m'autorise pas à saisir mon monde intérieur comme le monde extérieur dans sa totalité, même si la structure téléologique de ma conscience me pousse toujours à rechercher une telle vision. Il en va de même en ce qui concerne mon rapport à autrui, nous sommes deux êtres similaires dans nos capacités de constitution, mais irréductiblement différents dès lors qu'il s'agit d'envisager nos développements concrets et de faire apparaître des objets qui ne font sens qu'au sein de la trame individuée de nos histoires respectives malgré l'horizon commun dans lequel ils s'inscrivent. Si l'intentionnalité d'acte apparaît comme le principe d'individuation des objets qui m'environnent comme de ceux qui apparaissent dans le flux de ma conscience, elle paraît pourtant se heurter à une dimension irréductible — qui échappe au regard de la réduction — et dont Husserl doit pourtant rendre compte, à savoir le domaine des affections et des purs datas hylétiques. Le paragraphe suivant cherche à montrer le rôle de l'intentionnalité et du voir phénoménologique dans la conception husserlienne de l'individuation afin de comprendre le type d'ontologie auquel conduit la refondation phénoménologique et les problèmes qu'elle soulève. Il nous faut en effet préciser

---

<sup>54</sup> Husserl, *H-Blättern von 1913, Urfassung von Ideen II und Ideen III*, édité par Dirk Fonfara, en préparation (Husserl-Archiv Köln). Nous remercions les Archives Husserl de Cologne de nous avoir donné accès à ce manuscrit inédit, préparatoire aux *Idées II*.

le type d'intentionnalité opérante à l'œuvre dans l'individuation du sujet. Puis nous nous demanderons, à la lumière des analyses husserliennes sur la facticité, si la solution qui vise à assimiler individuation et constitution ne reconduit pas la phénoménologie à une caractérisation ontologique de la relation du sujet au monde.

## **1.2. L'intentionnalité : principe d'individuation?**

Husserl conçoit la vision comme intentionnalité active ou processus de constitution. Il réarticule ainsi la relation que la subjectivité transcendantale entretient avec le monde, et repense tant les modalités d'individuation de l'objet que celles du sujet. La dynamique constituante de la perception visuelle est le principe d'individuation des objets du monde environnant, c'est-à-dire qu'elle garantit leur réalité objective. La structure intentionnelle du regard de ma conscience prend appui sur les formes d'individuation de la subjectivité, sur ses attitudes, autant qu'elle les fonde en retour — selon le mouvement particulier de la réflexion. En effet, le processus d'autoconstitution de la conscience transcendantale lui permet, à travers ses synthèses, de comprendre les attitudes qu'elle emprunte et de les faire apparaître alors en tant qu'expressions libres de l'unité concrète et individuée que je suis en tant que flux de vécus. Cependant l'individuation de la subjectivité peut-elle se réduire au champ de la constitution, c'est-à-dire au domaine de l'intentionnalité sans risquer de reconduire celle-ci au regard dogmatique d'un sujet abstrait? Comment rendre raison de cet individu concret, le rendre évident et certain tout en maintenant l'ouverture de son monde, au double sens du génitif, à la fois subjectif et objectif<sup>55</sup>? Husserl ne réduit-il pas le propre de l'ego, sa « mienneté » à du « constitué<sup>56</sup> »? Étudions d'abord la

---

<sup>55</sup> Comme l'écrit Alphonse de Waelhens, « De réduction en réduction, nous devons finalement aboutir à un substrat individuel. Le problème de l'évidence se ramène donc au problème de l'évidence d'individus, de réalités individuelles. » *Phénoménologie et vérité*, Louvain, Editions Nauwelaerts, 1969, p. 46.

<sup>56</sup> Telle est la critique adressée par Michel Henry à Husserl dans « Réflexions sur la cinquième méditation cartésienne », in *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 1990,

relation entre le voir phénoménologique et l'individuation des objets afin de mieux saisir l'idéal de clarté et de transparence qui anime la vision husserlienne de la connaissance perceptive.

### *1.2.1. Le voir phénoménologique et l'individuation des objets*

À la différence de l'approche métaphysique qui semble voir dans l'individuation la condition commune du sujet et de l'objet en les regroupant sous la notion d'individu, Husserl distingue le traitement réservé à chacune de ces réalités, puisque la réduction phénoménologique dévoile justement le rôle de la subjectivité dans la constitution, c'est-à-dire dans l'individuation des objets<sup>57</sup>. Le processus de constitution donne sens à l'objet visé en le singularisant, c'est-à-dire en faisant apparaître son unicité, son indivisibilité et sa différence, en somme ce qui définit en propre son contenu noématique dans un champ d'apparaître donné. L'appréhension métaphysique de l'objet obéit aux modes de représentation de la connaissance naturelle due, selon Husserl, à une « attitude naturaliste ». Celle-ci voit, dans la mise en évidence de liens de causalité entre les objets, la justification de leur existence au sein d'un système spatio-temporel objectif. Or, pour Husserl, cette méthode se méprend sur la nature de toute connaissance possible puisqu'elle pense les objets indépendamment de la conscience qui les appréhende. En effet, cette méthode conçoit les réalités mondaines ainsi que la facticité de la subjectivité selon un schème causaliste qui ne trouve de fondement que dans le postulat dogmatique d'une raison suprême et suffisante attribuée à toute réalité<sup>58</sup>. La démarche phénoménologique vise alors à remplacer cette

---

p. 137-159. Pour un commentaire et une mise en perspective éclairante de ce texte, voir Claudia Serban

<sup>57</sup> Cf. Chan Wing-Cheuk, *Individuation as a Phenomenological Problem : A Comparative Study of Husserlian and Heideggerian Phenomenologies*, doctoral dissertation, University of Ottawa, 1982, p. 19.

<sup>58</sup> Jan Patočka écrit : « La phénoménologie ne tiendra pas pour le but suprême du travail philosophique la réduction à des principes, des raisons, des causes, que son idéal ne sera pas une explication subordonnée au principe de raison suffisante, mais plutôt l'appréhension des "choses mêmes", c'est-à-dire de tout ce qui tient à la signification, dans la richesse structurée de leur

approche naturaliste et causaliste par une problématique du commencement et de l'origine décrivant l'émergence et l'apparition d'une réalité donnée. Le dévoilement de l'activité constituante de la conscience rend en effet caduque une appréhension causaliste, c'est-à-dire déterministe, de la réalité subjective elle-même et de ses vécus. L'approche phénoménologique reconduit la réflexion à la structure d'où s'origine toute visée perceptive dirigée sur des objets : la conscience, dans sa double dimension théorique et pratique.

Concernant l'individuation des objets, Husserl reprend la caractérisation traditionnelle définissant l'individu en fonction de son « identité effective avec lui-même » et de sa « distinction de tout autre <objet>, même d'un <objet> [...] qui lui serait totalement semblable »<sup>59</sup>. Il insiste cependant sur la nécessité de comprendre et de viser la dimension concrète de ce même individu plutôt que d'en extraire une essence générale qui pourrait également s'appliquer à tout autre être « semblable », ou de n'en saisir qu'une pâle copie. L'objet est donc saisi dans le contexte de son développement au sein de la conscience pratique ou théorique qui lui donne sens. Retracer l'individuation d'un objet revient alors à cartographier<sup>60</sup> les réseaux signifiants grâce auxquels il émerge, en tant qu'individu faisant sens pour ma conscience. La réduction phénoménologique cherche à identifier et à neutraliser ces mêmes réseaux signifiants, comme l'explique Husserl : « Ce que nous mettons hors-jeu, c'est la thèse générale qui tient à l'essence de l'attitude naturelle ; nous mettons entre parenthèses absolument tout ce qu'elle embrasse dans l'ordre ontique : par conséquent tout ce monde naturel qui est constamment “là pour nous”, “présent”, et ne cesse de

---

nature et de leur essence. » *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, Grenoble, Millon Editeurs, 1992, p. 26.

<sup>59</sup> Husserl, *Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein (1917/18)*, herausgegeben von Rudolf Bernet und Dieter Lohmar, Dordrecht, Kluwer, 2001, p. 330. Comme l'écrit à ce propos Bernet : « L'analyse husserlienne de l'individuation s'appuiera donc tout naturellement sur la distinction entre les objets empiriques qui sont susceptibles d'être individualisés dans le temps et l'espace et les objets idéaux qui ne le sont pas. » *Conscience et existence*, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 2004, p. 119.

<sup>60</sup> À maintes reprises, Husserl utilise la métaphore géographique voire cartographique pour caractériser la démarche phénoménologique. Dans *De la synthèse passive*, il parle de « relief affectif » (p. 232) et affirme plus explicitement dans un supplément aux leçons de philosophie première : « *Es handelt sich also um einen ersten Kartenplan, der seinerseits, wie in der Geographie, nur gewonnen werden kann durch eine erste “vorwissenschaftliche” Forschung* », « Idee der vollen Ontologie (1924) », in *Erste Philosophie (1923-1924)*, Hua VIII (2), p. 217.

rester là à titre de “réalité” pour la conscience, alors même qu’il nous plaît de le mettre entre parenthèses<sup>61</sup>. » Comme le montre Bernet, l’individuation des objets traitée d’un point de vue phénoménologique n’obéit déjà plus à une logique de particularisation, laquelle obéissait au schéma du principe hylémorphique : « Husserl montre aussi et d’une manière tout aussi convaincante, que si la logique présuppose effectivement l’existence de tels objets individuels, elle est pourtant incapable de rendre compte du processus de leur individuation. Car la logique ne connaît le particulier qu’en tant qu’il est le produit de la particularisation d’une essence (*spezifische Besonderung*) et Husserl se fait fort de montrer que celle-ci n’équivaut nullement à l’individuation d’un objet (individuelle *Vereinzelung*, Hua XXIII, 300)<sup>62</sup>. » La réduction phénoménologique visant la connaissance de l’objet ne cherche donc pas à extraire de son apparition une caractéristique générale dont il ne serait que la particularisation, mais plutôt à retracer la genèse de son unicité en tant qu’objet individué, et la signification de sa donation « en chair et en os » (*leibhaft*). Le concept d’individuation (*Vereinzelung*) est ici distingué de la notion de particularisation (*Besonderung*). Husserl écarte ainsi l’approche naïve de l’ontologie réaliste qui découpe la réalité en fonction d’un plan arbitrairement défini comme objectif<sup>63</sup> afin d’envisager l’objet en fonction de son devenir-un et de la singularité de son apparition. L’apparaître, orienté par les rayons du regard intentionnel, isole l’objet comme tel et en délimite (*vereinzelte*) les contours. Il n’y a donc pas d’autre réalité que celle que ma conscience perçoit et à laquelle elle donne immédiatement sens : « Toutes les unités réelles sont des “unités de sens” (*Einheiten des Sinnes*). Des unités de sens présupposent une conscience donatrice de sens (*sinngebendes*). [...] une réalité absolue équivaut exactement à un carré rond<sup>64</sup>. »

Cette conception de l’individuation centrée sur la *Vereinzelung* possède une importance décisive pour les développements ultérieurs de la philosophie de

---

<sup>61</sup> Husserl, *Idées I*, p. 102.

<sup>62</sup> Bernet, *Conscience et existence*, p. 121.

<sup>63</sup> Nous renvoyons sur ce point à la critique husserlienne de l’espace Galiléen et de la mathématisation de la nature. Voir Husserl, *La crise des sciences européennes*, § 8-9.

<sup>64</sup> Husserl, *Idées I*, § 55, p. 183.

Husserl comme ceux de la phénoménologie<sup>65</sup>. En effet, ce terme renvoie à l'idée d'une singularisation qui s'opère grâce à la mise en lumière d'un contenu propre à l'objet ainsi isolé. Lorsqu'il s'agit d'une chose telle un arbre ou une table, le contenu en question relatara non seulement les propriétés dites objectives de l'objet (couleur, grandeur etc.) mais également le sens et la place que celui-ci occupe dans l'espace ouvert par ma propre subjectivité en tant qu'elle lui donne une réalité particulière au sein de son monde théorico-pratique. La *Vereinzelung* renvoie comme la *Besonderung* à une totalité mais celle-ci ne présente pas le caractère de la généralité abstraite. Elle se réfère plutôt à une totalité universelle concrète qui est celle du monde effectif (*wirkliche Welt*) et qui n'a de sens, encore une fois, que par rapport à l'activité constituante de ma conscience. Dès lors l'utilisation du concept de *Vereinzelung*, pour décrire l'individuation des objets (choses ou vécus) tels qu'ils m'apparaissent, reflète une volonté de saisir effectivement l'unicité, l'identité de ceux-ci et leur différence par rapport à tout autre, non en elles-mêmes mais en tant qu'elles sont données et constituées par ma conscience. La structure téléologique de ma conscience parachève alors cette constitution en conférant une certaine nécessité et un horizon au flux dans lequel apparaissent les objets en leur singularité. Le problème épistémologique de la connaissance de l'individuel est ainsi résolu par Husserl puisque la redéfinition de l'individualité lui permet de se défaire de tout questionnement sur la quiddité d'une réalité donnée afin de mieux cerner la manière dont elle apparaît comme telle. Il n'y a donc pas d'«*eccité*», de singularité de l'individu sans une conscience à laquelle ce dernier se donne. Comme l'écrit Husserl : « tout objet [...] a aussi [...] déjà constituées par avance son individualité, son «*eccité*» (*Diesheit*) ; c'est-à-dire il est le même, constamment reconnaissable et, en tant que tel, il appartient à la connexion déterminée de la vie originairement constituante<sup>66</sup>. » Une telle perspective lie irrémédiablement le questionnement phénoménologique sur l'individuation à l'opération de la constitution — ce que Husserl revendique d'ailleurs lorsqu'il fait de l'intuition donatrice originaire, en tant qu'elle est un

---

<sup>65</sup> Nous reviendrons au ch. II § 1 sur le devenir de ce concept chez Heidegger notamment.

<sup>66</sup> Husserl, *De la synthèse passive*, p. 214.

voir, « la source de droit pour la connaissance<sup>67</sup> ». Le problème reste alors de savoir pourquoi Husserl aurait eu recours à un ego comme pôle de centration des vécus et source de la constitution alors même que la *Vereinzelung* pouvait se justifier d'un point de vue épistémologique en se limitant à une description de l'activité immanente au flux de conscience<sup>68</sup>. Il importe aussi de savoir si l'individuation du sujet, comprise alors comme *Vereinzelung*, peut-être envisagée de la même manière ou si l'irréductibilité de ma conscience à celle d'autrui, dans leurs activités constituantes respectives empêchent toute forme de constitution de l'une par l'autre. Le problème de l'intersubjectivité, c'est-à-dire la possibilité de penser à la fois l'individuation absolue des sujets et leur association sur la scène du monde, nécessitait aux yeux de Husserl l'identification d'un ego ayant la difficile tâche d'articuler l'éccléité des vécus à l'ipséité de la subjectivité, c'est-à-dire à la conscience que la subjectivité a de son identité et de sa différence par rapport à autrui. Peut-on dès lors à la fois conserver le modèle de la *Vereinzelung* pour caractériser cette fois l'individuation de la subjectivité et proclamer son absoluité, c'est-à-dire son indépendance à l'égard de toute autre entité (autrui, le monde ou dieu) dès lors qu'il s'agit de sa propre constitution<sup>69</sup>? Est-il seulement possible de penser et de décrire phénoménologiquement le caractère irréductiblement concret des phénomènes vécus par la subjectivité (affections,

---

<sup>67</sup> Husserl écrit en effet : « Toute intuition donatrice originaire est une source de droit pour la connaissance ; tout ce qui s'offre à nous dans "l'intuition" de façon originaire (dans sa réalité corporelle pour ainsi dire) doit être simplement reçu pour ce qu'il se donne, mais sans non plus outrepasser les limites dans lesquelles il se donne alors. » *Idées I*, § 24, p. 78.

<sup>68</sup> Jean-Paul Sartre dans la *Transcendance de l'ego, Esquisse d'une description phénoménologique* (Paris, Vrin, 1992) puis Aron Gurwitsch dans *Théorie du champ de la conscience* (trad. M. Butor, Paris, Desclée de Brouwer, 1957) insisteront sur le caractère autosuffisant du point de la vue de constitution de l'en soi de la notion de champ ou de flux de conscience.

<sup>69</sup> Le problème va ainsi résider dans la compatibilité d'une individuation conçue comme auto-constitution de la subjectivité et comme co-constitution intersubjective. Comme l'écrit de Warren : « *The problems of time-consciousness and the Other each provoke a fundamental questioning of the "manner of being" (Seinsweise) of transcendental subjectivity from different angles that converge on its transcendental prerogative as the origin of the world. And yet, how can we reconcile the claim that "the intrinsically first being, the being that precedes and bears every worldly Objectivity, is transcendental intersubjectivity" with the claim that my consciousness constitutes itself in an absolute, and thus primary, sense as original time-consciousness – which, indeed, is the form in which consciousness as such, my own or the Other's, constitutes itself as the openness of a life?* (Hua, I, 182) » *Husserl and the Promise of Time*, p. 182.

sensation etc.), à l'instant même où on les réinscrit dans une dynamique intentionnelle de constitution?

Le paragraphe suivant étudie la conception husserlienne de l'individuation de la subjectivité, en tant qu'elle est une « individuation par soi<sup>70</sup> ». Nous verrons alors que derrière la notion de *Vereinzelung* se profile une forme d'asymétrie ou d'ambiguïté que Husserl nomme « paradoxe de la subjectivité<sup>71</sup> ». Si dans le domaine de la connaissance des objets, la constitution équivalait à un processus perceptif qui faisait apparaître l'objet singulier dans le flux de ma conscience, nous verrons que dans le domaine propre à l'individualité de la subjectivité, l'autoconstitution n'est pas nécessairement synonyme d'auto-perception. Un tel constat nous conduira à montrer que l'orientation génétique de la phénoménologie husserlienne fait signe vers une forme d'ontologie, qui, si elle diffère de la métaphysique moderne, n'en est pas moins toute orientée vers la compréhension d'une corrélation possible entre la genèse de la subjectivité et le monde qu'elle donne à voir en tant qu'elle est « puissance de phénoménalisation<sup>72</sup> ». Comme nous le verrons, une telle orientation n'annule pas le tournant épistémologique que constitue la méthode de la réduction phénoménologique. Elle transforme les considérations associées à la corrélation du sujet et de l'objet en perspectives métaphysiques (terme à comprendre dans un sens radicalement nouveau qu'il nous faudra alors préciser). Celles-ci mettent en évidence l'association intime du processus d'individuation de la subjectivité et de ses manières de voir le monde<sup>73</sup>.

---

<sup>70</sup> Housset, *Personne et sujet selon Husserl*, p. 8.

<sup>71</sup> « Qui sommes-nous, nous sujets qui accomplissons les prestations de sens et de validité de la constitution universelle – nous qui constituons dans notre communauté le monde comme système polaire, c'est-à-dire comme formation intentionnelle de la vie communisée ? » s'interroge Husserl, *La crise des sciences européennes*, § 54, p. 208.

<sup>72</sup> Comme l'écrit Housset : « Husserl va être reconduit à une eccéité intime et positive qui confère au pouvoir-être sa singularité insubstituable. Chaque sujet posséderait ainsi son essence personnelle comme puissance de phénoménalisation, essence qu'elle ne posséderait qu'à la devenir. » *Personne et sujet selon Husserl*, p. 8.

<sup>73</sup> Comme l'écrit Natalie Depraz, commentant la réduction husserlienne : « Par la réduction, l'ego entre en scène (*tritt...auf*) et se produit comme ego transcendantal observant le monde ainsi que l'ego naturel en lui qu'il n'est plus seulement. La métaphore théâtrale nous instruit sur la transformation de soi requise et accompagnant la réduction : elle signifie que celle-ci engage un mode de vie régie par la fiction et l'imaginaire ; elle laisse entendre que le corps y est moins nié que métamorphosé, à la mesure de la transformation de l'esprit. » « Les enjeux philosophiques »,



### 1.2.2. Genèse de la subjectivité transcendante : ego, personne, monade

Notre réflexion s'oriente à présent vers une généalogie — voire une archéologie<sup>74</sup> — des processus d'individuation de la subjectivité et nécessite alors une brève description de la manière dont ces derniers se manifestent avant de pouvoir en venir au type particulier d'intentionnalité, non objectivante, alors à l'œuvre. La question est désormais de savoir comment la structure de la subjectivité peut être constituante, c'est-à-dire individuante pour elle-même. Comment voir l'individuation? Comment le phénomène de l'individuation peut-il se donner à voir de manière originelle et primordiale si je n'ai accès qu'aux résultats déjà individuels c'est-à-dire constitués que me livre ma conscience sous la forme de vécus? Si le regard fait lui-même office de principe d'individuation, du fait de l'intentionnalité qui l'anime, comment peut-il en retour fonder la légitimité de l'activité transcendante? Le regard peut-il être à la fois le propre de la conscience et sa raison déterminante, son fait et son droit? L'opération de réduction opère en effet une forme de recentrement sur l'activité constituante de la subjectivité elle-même et sur son incarnation. L'idée selon laquelle la conscience est un flux de vécus, renvoie à la nature incarnée et sensible des impressions qui l'éveillent. La réduction phénoménologique opérée sur le composé âme-corps révèle la non-réductibilité du corps propre vivant (*Leib*) au corps physique (*Körper*). Husserl tente ainsi de penser conjointement la structure intentionnelle de la conscience et l'intensité affective des vécus dont elle se nourrit. Pour cela, il lui faut dépasser l'attitude naturelle et envisager la manière dont la chair est individuée par la conscience transcendante tout en gardant sa dimension active, sa force d'impression. Il lui faut comprendre la manière dont

---

in Natalie Depraz, Francisco Varela et Pierre Vermersch (dir.), *A l'épreuve de l'expérience, pour une pratique phénoménologique*, Bucarest, Zeta Books, 2012, p. 270.

<sup>74</sup> Sur la nécessité d'un passage à une phénoménologie génétique, voir une lettre de Husserl à Gerda Walther de 1920 citée et traduite par Montavont dans *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, note 1, p. 214, et extrait de Husserl, *Briefwechsel* (Bd. II), p. 260 : « ce qu'on décrit de façon statique est incompréhensible, l'on ne sait jamais en cela ce qui est radicalement significatif et ce qui ne l'est pas, or ce qui est important est justement l'intelligibilité de la constitution. A l'égard des données phénoménologiques, j'essaie de me comporter comme l'archéologue quand il fait des fouilles : elles sont correctement assemblées, mais le véritable travail n'est pas leur description, mais la reconstruction. »

les vécus de ma conscience sont individués et individuels sans pour autant assimiler ces derniers à des objets dont je pourrai avoir une perception externe. Nous voyons donc en premier lieu que la conception husserlienne de la *Vereinzelung* induit une compréhension nouvelle des rapports de passivité et d'activité qui se jouent au sein de la conscience incarnée voire la possibilité d'une conscience « intime » des phénomènes noématiques mis en jeu dans cette configuration.

Si l'espace et le temps sont les principes métaphysiques de la particularisation (*Besonderung*) des phénomènes, la conscience spatiale et la conscience temporelle — saisies d'un point de vue phénoménologique — garantissent la *Vereinzelung* de la subjectivité. Nous allons tout d'abord étudier le type d'intentionnalité spatiale qui caractérise l'individuation psycho-physique avant d'en venir aux formes de l'intentionnalité en jeu dans la conscience temporelle. Le rapport au voir et à l'espace qui environne ma chair en mouvement permet d'avancer l'idée d'une dynamique d'intensités à l'œuvre dans la conscience et grâce auxquelles le sujet pourrait s'auto-constituer, c'est-à-dire réaliser en propre une forme d'unicité concrète qui conférerait un sens et une direction à son rapport au monde. La structure intentionnelle de la conscience vient quant à elle unifier et donner sens aux impressions sensibles, lesquelles apparaissent avec une plus ou moins grande intensité et selon une dynamique qui détermine alors la constitution de la réalité psychique au travers du corps propre comme l'expose la deuxième section du volume II des *Idées*. À l'opposé, le préjugé de l'attitude naturelle dans sa dimension naturaliste consiste en effet à ne voir dans le corps physique qu'un objet soumis au principe de causalité. L'attitude naturaliste ne peut percevoir l'individuation déployée par la perception du corps que je suis, perception qui ouvre un espace de visibilité non limité à la contingence de la localisation spatio-temporelle du corps et qui permet ainsi d'envisager mon rapport au monde de manière différente en prenant conscience du *je peux* qui me caractérise en tant qu'individu incarné. L'ancrage dans la spatialité de la chair est ainsi la condition de possibilité d'une ouverture à l'espace transcendantal, seul capable de me révéler à moi-même comme ego

absolu. Le traitement husserlien de la chair lui permet de penser l'individuation absolue de la subjectivité alors définie comme monade sans pour autant réduire le corps à sa seule dimension d'être « constitué », c'est-à-dire objectivé. Husserl distingue, en effet, l'inauthenticité de la localisation spatio-temporelle objective de l'authenticité de la posture ouverte par le sujet dans son attitude transcendantale, dont le soubassement sensible et concret n'est par conséquent jamais renié<sup>75</sup>. Reste alors à savoir si la chair individuée, sous la forme de possibilités d'existence actualisées par l'activité de la conscience transcendantale, possède une réalité ontologique propre. Un tel pas ne semble pas être franchi par Husserl<sup>76</sup> qui insiste plutôt sur la dimension médiatrice de la chair en tant que support des actes de l'ego, même s'il reconnaît par là même que la chair vient fonder d'un point de vue ontogénétique la possibilité d'un certain rapport phénoménologique au monde. Cette approche phénoménologique du corps propre consiste à réconcilier la dimension constituée et la dynamique constituante de la chair, en tant qu'instance qui ouvre donc un espace de visibilité plus qu'elle n'est elle-même située dans un espace donné, puisqu'elle représente précisément le « point zéro », analogon du pôle originaire qu'est l'ego, d'où irradie toute intention et où s'achève toute intensité<sup>77</sup>. Mais elle reflète également une subordination des vécus corporels et des affects à l'activité intentionnelle de ma conscience, déniait par là une forme d'autonomie et d'autosuffisance intrinsèque à ces mêmes *data* hylétiques du fait même de leur caractère individué. Nous reviendrons sur cette structure concurrentielle de l'intentionnalité dans le

---

<sup>75</sup> « Si nous prenons donc l'ego personnel dans l'ensemble de son développement, nous trouvons deux niveaux qui peuvent éventuellement se séparer (par exemple le niveau inférieur en tant que “pure” animalité), donc une “subjectivité” duelle : le niveau supérieur est le niveau spécifiquement spirituel [...] Cet ego spécifiquement spirituel, ce sujet des actes de l'esprit, cette personne est dépendante d'un soubassement obscur de traits de caractère, de dispositions originaires et latentes qui, pour leur part, sont dépendants de la nature. » Husserl, *Recherches phénoménologiques pour la constitution (Idées II)*, trad. E. Escoubas, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 1982, § 61, p. 372.

<sup>76</sup> À la différence de Merleau-Ponty qui procèdera dans *Le visible et l'invisible* à une ontologisation de la chair de l'individu en en faisant un fragment du monde.

<sup>77</sup> « La structure des actes qui rayonnent à partir du centre égologique, et par conséquent l'ego lui-même, est une forme qui a un analogon dans la centralisation de tous les phénomènes sensibles par rapport au corps propre. Dans la conscience absolue, nous avons en permanence un “champ” de l'intentionnalité et le “regard” spirituel de l'attention s'“oriente” tantôt sur “ceci”, tantôt sur “cela”. La question est de savoir si de telles images ont une signification originaire et expriment une analogie originaire. » Husserl, *Idées II*, p. 156.

paragraphe suivant, en abordant le problème de la synthèse passive. Pour l'instant, il nous faut insister sur l'idée que chez Husserl persiste l'idée d'une « individuation de la chair et non d'une individuation par la chair<sup>78</sup> », et que la priorité ontologique est réservée à l'ego transcendantal. L'ontogenèse de l'expérience individuelle ainsi décrite est subordonnée à un ego transcendantal dont la puissance de constitution est absolue et se décline par la suite en fonction des perspectives qu'il emprunte : il est à la fois moi empirique pour l'attitude théorique, monade pour la perspective phénoménologique, et personne dès lors qu'il s'agit d'envisager ses apparitions sur la scène éthico-pratique.

La chair met en présence l'être sur lequel repose l'évidence de l'intuition concrète, avant même toute dissociation entre un pôle subjectif et un pôle objectif de la conscience. Elle est originairement constituante et individuante c'est-à-dire révélatrice d'une « nature propre », et originairement constituée et individuée c'est-à-dire unifiée par cette même nature propre, qui n'est autre que l'ego transcendantal lui-même<sup>79</sup>. Le terme « originaire » ne doit pas alors être compris chronologiquement, comme le précise Husserl : « “Originairement” n'a ici aucune signification causale temporelle, mais il s'agit là d'un archi-groupe d'objet qui se constituent directement dans l'intuition<sup>80</sup> ». De la même manière que la subjectivité est à la fois constituante et constituée à cause de sa dynamique intentionnelle, son corps se faisant chair atteste de cette double nature de fondant/fondé qui caractérise l'unité concrète du composé âme-corps. Cette idée d'une individuation originaire de la chair fait écho à la notion d'impression originaire découverte dans la conscience temporelle. Les postures de la subjectivité sont alors autant de manifestations de la « teneur » de l'ego transcendantal<sup>81</sup>, ego qui puiserait dans la force de son regard et de ses visées les

---

<sup>78</sup> L'expression est de Housset, *Personne et sujet selon Husserl*, p. 54.

<sup>79</sup> « L'acquis de la réduction au propre se ramène à ceci : Il y a un “monde” propre où l'ego psycho-physique s'intègre par sa chair corporelle, et ce monde est le corrélat noématique d'un ego transcendantal propre<sup>79</sup>. » Didier Franck, *Chair et corps : sur la phénoménologie de Husserl*, coll. Arguments, Paris, Minuit, 1981, p. 101.

<sup>80</sup> Husserl, *Idées II*, § 37, p. 211.

<sup>81</sup> C'est bien cette “teneur” de la subjectivité que la phénoménologie se propose de révéler : « Pour l'indiquer plus précisément encore, il faut sans doute montrer ceci : ce n'est pas la simple identité du “je suis” qui est l'élément absolument indubitable de l'auto-expérience transcendantale, mais c'est une structure universelle et apodictique de l'expérience du moi ( par

ressources de son individuation (*Vereinzelung*). Se demander comment voir l'individuation de la subjectivité dans une perspective husserlienne revient alors à examiner les formes d'individuation à travers lesquelles ce processus se donne à voir, et que Husserl nomme des « attitudes ».

Les modalités de l'individuation de l'ego empirique dépendent en effet des visions de ce dernier, des attitudes au sein desquelles celui-ci assume ou non le sens concret ouvert par un rapport phénoménologique à la nature propre de sa corporéité. Il existe alors une pluralité de formes d'individuation qui répond à la pluralité des approches que la subjectivité a d'elle-même, en tant qu'elle se considère tantôt comme ego empirique (attitude naturaliste), tantôt comme ego personnel (attitude personaliste), tantôt comme ego transcendantal (attitude phénoménologique). On voit apparaître, dans la description de l'attitude personaliste, une nouvelle différenciation entre l'ego empirique dans sa dimension psycho-physique ou animale — le composé âme/corps devenu existence incarnée après la réduction phénoménologique — et la personne. L'individuation de la personne<sup>82</sup> est fonction du processus de constitution téléologique de la conscience et résulte de l'adoption de différentes attitudes et postures au sein du *Lebenswelt*. L'individuation comme processus de personnalisation met en forme la subjectivité et assure son unicité<sup>83</sup>. Les

---

exemple la forme immanente du flux du vécu) qui s'étend à travers toutes les données particulières de l'expérience de soi affective et possible – bien qu'elles ne soient pas absolument indubitables dans le détail. Il va de pair avec cette structure et il lui appartient aussi en tant que moi concret, existant avec sa teneur individuelle de vécus, capacités, dispositions, défini du point de vue de son horizon comme un objet d'expérience accessible à une auto-expérience possible qu'il faut indéfiniment perfectionner et qui, le cas échéant, doit être enrichie. » *Méditations cartésiennes*, Husserliana I (Hua I), trad. M. de Launay, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 1994, § 12, p. 69.

<sup>82</sup> « So, an ego as “personal unity” is individualized by “style of motivation”, “habituallities” and “coherence of history” (Hua IX, 212). However, here not only “person” is a mundane ego but all these principles of individuation are developed within the mundane “personalistic attitude”. In other words, although here “person” is a phenomenological concept, it is not yet transcendental. To be sure, “person” is not an empirical-psychological concept. However, “the person does not have the purity of the transcendental subject. He is not the ultimate ego. He is still in the world of “experience” (Ricoeur) », Wing-Cheuk, *Individuation as a Phenomenological Problem*, p. 81.

<sup>83</sup> Le caractère unique de la subjectivité en tant que « personne » reflète ainsi le degré le plus haut d'individuation. Comme l'écrit Anthony Steinbock : « Because the notion of individuation is used today in so many different ways and in varying contexts, I distinguish between three senses of individuation – thisness, singularity, and uniqueness – specifying individuation in the proper sense

ressources de son accomplissement sont les suivantes : les « habitudes », la cohérence de l'histoire personnelle et le style qui donne lieu à des motivations particulières. Ces trois composantes représentent les formes de l'individuation de l'ego personnel c'est-à-dire les modalités grâce auxquelles ce dernier est pourvu d'une certaine unicité, laquelle est condition de sa responsabilité, de sa capacité à répondre de lui-même. Comme l'écrit Anthony Steinbock, la temporalité et les couches successives de ce développement sont alors des paramètres fondamentaux de l'individuation de l'ego personnel au même titre que la spatialité de la chair décidait de l'individuation du moi empirique : « Considérant une dimension finale de la genèse monadique procédant de sa concrétude, Husserl comprend la vie auto-temporalisante de la monade absolue comme « individuée ». L'individuation de la monade signifie que la monade est « l'unité de son devenir vivant, l'unité de son histoire », et qu'elle comporte dans son présent primordial l'« héritage du passé », qui n'est autre que son « histoire sédimentée tout entière en un horizon » (Hua XIV, 36)<sup>84</sup>. » Comment dès lors articuler l'individuation psycho-physique de l'ego empirique et l'individuation de l'ego personnel? Dans quelle mesure l'individuation de l'ego personnel se fonde-t-elle sur l'individualité originaire que représente l'ego transcendantal en tant que pôle et horizon, c'est-à-dire structures même de l'apparaître? Husserl clôt le deuxième tome des *Idées* en établissant une hiérarchie entre ce qu'il nomme une individualité originaire et une individualité secondaire, une individuation absolue et une individuation relative :

La seule et unique individualité originaire, c'est la conscience, concrètement avec l'ego qui est le sien. Toute autre individualité est une apparence et a le principe de son individuation dans l'apparaître effectif et possible, qui, quant à lui, renvoie à une conscience individuelle. L'individuation absolue passe dans l'ego personnel. Le monde environnant de l'ego gagne, par essence, son individuation dans son rapport à l'ego qui en fait l'expérience et qui échange son expérience avec d'autres individus. Le monde environnant, c'est un ego qui le constitue, ou encore une intersubjectivité pour soi, et que l'ego soit

---

as *personal uniqueness*. » Anthony Steinbock, *Phenomenology and Mysticism*, Bloomington, Indiana University Press, 2007, p. 168.

<sup>84</sup> Anthony Steinbock, *Home and Beyond : Generative Phenomenology after Husserl*, Evanston, Northwestern University Press, 1995, p. 36. Nous traduisons.

déterminé par son en-face intramondain ou que, de son côté, au contraire il détermine celui-ci en agissant, voire en le façonnant, alors cet en-face ne possède pourtant que l'individuation secondaire de l'en-face, tandis que l'individuation originaire, absolue, réside dans l'ego lui-même<sup>85</sup>.

Selon ce passage, la structure même de la conscience, c'est-à-dire l'intentionnalité, représente « l'individuation originaire et absolue » et cette dernière viendrait constituer par la vision qui lui est propre les individuations secondaires que sont celles de l'ego empirique objectivé par les sciences de la nature, et celles des objets du monde environnant. Autrement dit, les individuations de l'ego empirique et de l'ego personnel — encore conçues selon l'attitude naturelle — n'auraient de sens qu'une fois reliées à l'activité fondamentale du sujet transcendantal — ego absolu découvert par la réduction phénoménologique mais dont l'existence elle-même n'est pas sans poser problème. En effet pourquoi l'ego transcendantal échapperait-il aux griefs adressés au sujet/substance de la métaphysique classique? Dans quelle mesure serait-il autre chose qu'une forme générale à partir de laquelle s'instancieraient différentes entités individuées, différentes particularisations : ego empirique, psychique ou personnel en fonction de la perspective adoptée par la conscience? C'est alors la définition même du « propre » de l'ego qui se modifie sous la plume de Husserl. Il ne renvoie pas à un ensemble de propriétés ou de particularités ontologiques dont les manifestations empiriques seraient l'expression. La manière dont Husserl décrit la constitution de l'ego personnel, dans le paragraphe de clôture des *Idées II* cité précédemment, et dont il envisage une individuation absolue originaire et latérale, puisqu'elle ne possède pas la structure de l'en-face, fait plutôt signe vers une compréhension du propre qui renverrait à l'idée d'un processus d'appropriation constant du sujet par lui-même, exercice de sa liberté absolue et qui, partant, ne pourrait faire l'objet d'aucune réduction. Cette conception du « propre » nous permet de caractériser un peu plus profondément ce qui fait la singularité de la subjectivité. Là aussi, l'intentionnalité comme structure fondamentale de la conscience est la condition de possibilité de l'individuation de la subjectivité. Cependant, il ne s'agit pas

---

<sup>85</sup> Husserl, *Idées II*, § 64, p. 404 *sq.*

d'une intentionnalité du même ordre que celle qui nous relie aux objets dans le processus gnoséologique de la perception (*Wahrnehmung*). Mais plutôt d'une intentionnalité primordiale et fondatrice (*fungierende*), d'une intentionnalité latérale qui assure la dynamique perpétuelle du devenir-soi de l'ego dans les différentes sphères et postures qu'emprunte sa vie. La double structure de la conscience temporelle que nous allons à présent étudier vient fonder la possibilité d'une conscience thématique du monde et du rapport médiatisé à soi comme à autrui qu'impliquaient les différentes attitudes précédemment décrites.

Tout l'enjeu du paradoxe de la subjectivité mentionné précédemment, et qui cherche à concilier la structure ontologique de la subjectivité et sa puissance de phénoménalisation, consiste à articuler ces différents niveaux de constitution intentionnels et à comprendre alors l'individuation de l'ego comme un processus d'appropriation qui n'est pourtant pas un processus d'objectivation. Comme l'écrit Anne Montavont : « Il n'y a pas de propre sans appropriation. Ce qui revient à dire que le propre se précède toujours lui-même ou qu'il ne se découvre qu'après coup, bien plus dans une réappropriation que dans une appropriation, comme si la première appropriation était inconsciente d'elle-même et se découvrait dans la réappropriation comme une déappropriation<sup>86</sup>. » L'individuation comme processus et genèse de la subjectivité devient le problème fondamental que la phénoménologie doit résoudre si celle-ci veut assurer la cohérence de ses ambitions épistémologiques et pratiques. Si la phénoménologie husserlienne s'enracine dans une mise en suspens des théories métaphysiques et ontologiques de toutes sortes, elle se déploie — voire se réapproprie elle-même — au cœur d'une ontologie de la vie de la subjectivité, d'une compréhension de son présent vivant (*lebendige Gegenwart*), lui-même irréductible à toute réification. Avant de conclure ce chapitre par une explicitation des enjeux de cette nouvelle métaphysique de l'individuation dans son rapport à la phénoménalisation et à l'apparition du monde, il importe de préciser la nature de cette double structure de l'intentionnalité, sorte de mise en abîme ontologique du corrélat noético-noématique.

---

<sup>86</sup> Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, p. 122.



### 1.2.3. *La double structure de l'intentionnalité de la conscience temporelle et l'autoconstitution*

Examiner la question phénoménologique de l'individuation de la subjectivité nous a conduits à identifier deux processus parallèles intervenant dans la réalisation de cette dernière. D'une part, l'intentionnalité objectivante de la perception externe permet de faire sens des objets du monde environnant (*Lebenswelt*) et en retour de constituer un style, des habitudes et un rapport au monde qui m'est singulier. D'autre part, une intentionnalité plus originaire et qui opère à l'abri des regards nourrit mon développement personnel, tant psychique que corporel. Elle opère une synthèse et une cohérence interne propre à mes vécus en structurant ma conscience temporelle, laquelle est antérieure à tout acte intentionnel d'objectivation puisqu'elle en est la condition d'exécution.

Les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* de 1905 retracent l'existence d'un flux de conscience temporelle structurant lui-même mon existence. La conscience temporelle est faite de l'enchevêtrement de rétentions, d'impressions originaires et de protentions, lesquelles garantissent le caractère concret, vivant (*lebendig*) et signifiant du présent (*Gegenwart*) de mon expérience. Le moi correspond alors à une forme de nœud ou de centre autour duquel sont structurées mes expériences sans pour autant que je puisse faire de celui-ci un fondement (*Grund*) ou une substance dont il serait possible de décrire les propriétés. Empruntant à Brentano le concept d'intentionnalité, Husserl en modifie profondément la portée, dès les *Leçons*, puisqu'il reproche précisément à celui-ci une interprétation « représentationnaliste » de cette structure. La première partie des *Leçons* commence donc par une critique de la conception brentanienne de la conscience du temps et notamment du phénomène du souvenir, qui, selon Husserl, ne doit pas être conçu comme un produit de l'imagination, comme une reproduction du passé<sup>87</sup>. Il est intéressant, pour la suite de notre argumentation, de

---

<sup>87</sup> Husserl s'étonne en effet d'une telle conception : « Il est alors hautement surprenant que Brentano, dans sa théorie de l'intuition du temps, ne prenne aucunement en considération la différence qui s'impose ici, et qu'il ne peut pas ne pas avoir vue, entre la perception et l'imagination du temps. » Husserl, *Leçons pour une phénoménologie*, p. 26. Il ajoute quelques

relever ici une disqualification de l'imagination reproductrice, au profit d'un autre type de présentation que Husserl nomme « rétention ». En effet, le souvenir est le produit d'une rétention de l'impression originale expérimentée par la conscience. Le flux de la conscience temporelle n'est pas un ensemble de moments séparés les uns des autres et délimités par un temps objectif. Tout au contraire, il est un processus de différenciation où agit une conscience rétentionnelle qui fait que chaque moment « passe », en quelque sorte, dans tout autre afin de garantir une unité à l'expérience alors vécue. Husserl prend l'exemple de la cohérence intrinsèque à la durée révélée par l'audition d'une mélodie : « Le son a beau durer sans changer aucunement, sans que le plus léger changement soit visible pour nous ; chaque nouveau maintenant a beau donc posséder le même contenu d'appréhension dans ses moments de qualité, d'intensité, etc., et supporter exactement la même appréhension, il ne s'en trouve pas moins une différenciation originaire, qui appartient à une dimension nouvelle, et cette différenciation est continue<sup>88</sup>. » Quelle est donc cette dimension nouvelle ? Si la différenciation est continue, comment expliquer et garantir le principe de son unité ? La dimension ici suggérée semble être ouverte par une forme d'intentionnalité qui ne serait pas elle-même objectivable et thématisée. Il s'agit de l'intentionnalité qui régit le flux absolu de la conscience temporelle et qui paradoxalement opère une forme de déphasage permanent permettant précisément aux « phases » d'apparaître comme telles dès lors que le regard ou le souvenir se portent sur elles.

Cette dimension marquée par l'ouverture et le déphasage est capitale pour comprendre ce qui se joue dans la réinterprétation phénoménologique de l'individuation. Apanage du flux absolu de la conscience temporelle, elle fonde toute intentionnalité, tout en se constituant elle-même au travers de ses différenciations. Comme l'affirme alors Husserl : « C'est dans un seul et unique flux de conscience que se constituent à la fois l'unité temporelle immanente de son et l'unité du flux de la conscience elle-même. Aussi choquant (sinon même absurde au début) que cela semble de dire que le flux de conscience constitue sa

---

paragraphes plus loin (p. 50) : « Le souvenir, et par conséquent la rétention, n'est pas une conscience d'image, mais quelque chose de totalement autre. »

<sup>88</sup> Husserl, *Leçons pour une phénoménologie*, p. 85.

propre unité, il en est pourtant ainsi<sup>89</sup>. » Cela est « choquant », car la structure de cette intentionnalité semble échapper au principe de non-contradiction puisqu'elle est à la fois fondement et opération. Nous avons ici les prémisses d'une conception de l'individuation comme auto-différenciation, et d'une pensée de la réflexivité qui échapperait aux impasses de la représentation objectivante. Il convient de préciser que Husserl accorde *in fine* un certain primat épistémologique à l'intentionnalité thématique puisqu'elle est ce par quoi se révèle de manière partielle, mais non moins objective, les rétentions alors constituées.

Husserl, au paragraphe 39, corréle deux types d'intentionnalité. Leur articulation nous paraît être à nouveau en jeu dans les textes ultérieurs des années 1920/1930 où Husserl cherche à penser la vie intentionnelle de la monade<sup>90</sup>. L'intentionnalité dite longitudinale (*Längsintentionalität*) correspond au pur mouvement du flux de la conscience : elle se manifeste par sa directionnalité mais ne peut être saisie en tant que telle. L'intentionnalité transversale (*Querintentionalität*) désigne, quant à elle, le type de relation dans laquelle la conscience rétentionnelle s'engage lorsqu'elle traverse ce même flux de conscience. Son regard vient comme traverser l'intentionnalité originaire du flux et mettre en évidence, après coup, les objets qui y sont constitués. L'unité et la cohérence qui lient ces derniers sont garanties par l'intentionnalité longitudinale qui, dans son mouvement même, perpétue et précise l'identité de la subjectivité dans le temps et la logique propre à son devenir. L'intentionnalité longitudinale est alors décrite comme la « rétention de la rétention<sup>91</sup> », expression qu'il nous faut comprendre dans le sens d'un génitif subjectif. L'individuation absolue réalisée par l'intentionnalité longitudinale vit et s'exprime à travers les

---

<sup>89</sup> Husserl, *Leçons pour une phénoménologie*, p. 105 sq.

<sup>90</sup> Husserl envisage notamment au § 39 deux types d'intentionnalité : « Grâce à l'une se constitue le temps immanent, un temps objectif, un temps authentique, en qui il y a durée et changement de quelque chose qui dure ; en l'autre l'insertion quasi temporelle des phases du flux, qui possède toujours et nécessairement le "maintenant" fluant, la phase de l'actualité et les séries des phases pré-actuelles et post-actuelles. » *Leçons pour une phénoménologie*, p. 108 sq.

<sup>91</sup> « La rétention n'est pas une modification en qui les données impressionnelles demeureraient contenues réellement, en changeant seulement de forme : c'est au contraire une intentionnalité de type spécifique. » Husserl, *Leçons pour une phénoménologie*, supplément IX, p. 159.

individuations relatives et que je reconnais comme miennes du second type de rétention, celui de l'intentionnalité transversale, et qui correspond aux moments de la sédimentation et de l'objectivation. Husserl affirme alors l'enchevêtrement de ces deux intentionnalités qui, comme l'individuation absolue et l'individuation relative, caractérise la pluralité des manières d'être de la singularité : « Il y a dans un seul et même flux de conscience deux intentionnalités, formant une unité indissoluble, s'exigeant l'une l'autre comme deux côtés d'une seule et même chose, enlacées l'une à l'autre. [...] Le constituant et le constitué coïncident, et pourtant ils ne peuvent naturellement pas coïncider à tous égards<sup>92</sup>. » Husserl fait ici face à une difficulté puisqu'il affirme d'un côté la dimension irréductible et l'asymétrie qui caractérise la manière dont la singularité se rapporte à elle-même — irréductibilité qui servira sa théorie de l'intersubjectivité transcendantale — tout en affirmant l'intellection possible de ce processus d'autoconstitution afin de garantir le pouvoir absolu de l'intentionnalité thématique quant à la constitution du sens de tout phénomène. Si le dernier mot revient alors ici à l'intentionnalité comprise comme « constitution objective » et non à l'intentionnalité opérante elle-même, il est juste de noter la percée que réalise ici Husserl pour permettre une compréhension de l'individuation qui ne relève ni du schème de la particularisation ou de la séparation<sup>93</sup>, ni d'une forme d'instanciation puisque le phénoménologue insiste sur la métamorphose continue qui développe et étire, le long du flux, le potentiel signifiant de l'impression originale.

Contrairement à l'interprétation hâtive que fera Heidegger<sup>94</sup>, Husserl laisse donc une place de premier ordre à une description ontologique de la vie de la conscience, puisque « l'antichambre du moi<sup>95</sup> » semble orienter, si ce n'est

---

<sup>92</sup> Husserl, *Leçons pour une phénoménologie*, p. 108 sq.

<sup>93</sup> Dans la caractérisation suivante des phases de la mélodie, Husserl rejette précisément le paradigme de la séparation : « Les places temporelles ne sont pas séparées les unes des autres par des actes qui se dissocieraient, l'unité de la perception est ici une unité sans rupture, dépourvue de toutes différences internes qui feraient scission. D'un autre côté, il y a pourtant des différences, dans la mesure où chaque instant est individuellement différent de chaque autre, mais précisément différent, et non dissocié », Husserl, *Leçons pour une phénoménologie*, p. 112.

<sup>94</sup> Sur cette question voir Bernet, *La vie du sujet*, p. 19. Néanmoins comme nous le verrons dans notre prochain chapitre, Heidegger a souligné à juste titre les écueils de la conception téléologique de la conscience pour une redéfinition de l'individuation et de l'ipséité.

<sup>95</sup> Husserl, *De la synthèse passive*, p. 231.

conditionner<sup>96</sup>, l'advenue du sens, sa constitution et sa compréhension. L'individuation de la subjectivité peut alors être ressaisie dans l'intervalle qui rythme la rencontre de ces deux dynamiques intentionnelles : définie précédemment comme mouvement d'appropriation, elle est également un processus de différenciation dont l'acmé se fait sentir, à défaut d'être vu<sup>97</sup>, dans le présent vivant (*lebendige Gegenwart*) : « Tandis que le sujet est toujours pour chaque “maintenant”, au centre, dans l’“ici” d'où il voit toutes choses et pénètre le monde par la vue, le lieu objectif par contre, c'est-à-dire la place de l'ego et par conséquent de son corps dans l'espace est une place qui change<sup>98</sup>. » La permanence et l'identité du sujet sont garanties par l'unité de ses vécus elle-même préconstituée par la trajectoire du flux. Il s'agit effectivement d'une description d'ordre ontologique puisque Husserl parle même, dans ses analyses sur la synthèse passive reprenant les théories de la conscience temporelle, d'une « nécessité d'essence » lorsqu'il décrit cette couche primordiale de constitution sur laquelle repose mon rapport originaire au monde :

L'opération de la passivité et, en elle, celle de la passivité hylétique comme niveau le plus bas consistent à produire sans cesse pour le moi un champ d'objectités prédonnées ultérieurement. Ce qui se constitue, se constitue pour le moi et, en fin de compte, c'est un monde environnant tout à fait réel qui doit se constituer, monde dans lequel le moi vit et agit et par lequel d'un autre côté, il est continuellement motivé. [...] Pour qu'un monde objectif puisse se constituer dans la subjectivité en général, des unités affectives doivent se constituer. Mais pour que cela soit possible, des unités affectives hylétiques doivent, en premier lieu dans la sphère hylétique, c'est-à-dire de nouveau

---

<sup>96</sup> L'absoluité de la conscience transcendantale est corrélative de son absolue liberté dans le domaine pratique. À la différence de la théorie freudienne de l'inconscient, l'approche génétique husserlienne préserve une totale activité et partant une totale responsabilité du sujet dans la constitution du sens qu'il met en œuvre à travers la réactivation des sédiments noématiques et leur conversion en attitudes.

<sup>97</sup> Cette tension entre la vitalité du présent vivant (*lebendige Gegenwart*) et la série d'objectivation et de présentification (*Vergegenwärtigung*) qui s'appuie précisément sur sa couche hylétique atteste l'enjeu phénoménologique d'une articulation nouvelle des notions d'individuation et de vision du monde — articulation qui mène ultimement à la formulation d'une philosophie de la vie comme l'indiquait déjà Claude Romano : « Il faut partir de la vie. Ce qui ne signifie pas que celle-ci doive être analysée, mais qu'il faut la revivre dans ses formes et tirer les conséquences internes que l'on trouve en elles. La philosophie est une activité qui porte à la conscience et pense à fond la vie, c'est-à-dire le sujet dans ses relations, en tant que vitalité. » « Le possible et l'événement », *Philosophie*, n° 40, déc. 1993, p. 70.

<sup>98</sup> Husserl, *Idées II*, p. 224.

dans le présent vivant, advenir selon une nécessité d'essence, et s'entrelacer les unes aux autres de manière homogène<sup>99</sup>.

S'agissant de l'autoconstitution de la subjectivité, le principe hylémorphique de la métaphysique classique et moderne est alors renversé : il n'est plus question d'une forme de type platonicien qui viendrait animer une matière amorphe mais bien plutôt d'une matière affective qui donne sens et ne fait sens que parce qu'elle formule elle-même et fait apparaître ou émerger le visage (*eidos*) de son être-tel<sup>100</sup>. Une relative tension persiste cependant entre la singularisation opérée par l'intentionnalité active du mouvement d'individuation et la subjectivation des vécus entretenus par la synthèse passive du développement de l'individualité. La synthèse, étymologiquement *sun-thesis*, c'est-à-dire acte de poser ensemble, et plus encore l'association<sup>101</sup> qui la caractérise est le double génétique de la corrélation développée par la phénoménologie statique. En cela, elle est toujours un principe d'activité, même lorsqu'il s'agit de décrire l'agencement « passif » des phénomènes noématiques et des sentiments non-intentionnels. Comme l'écrit Derrida : « La synthèse passive n'apparaît comme synthèse que dans la mesure où elle est phénomène pour une conscience intentionnelle. Aucune activité transcendantale ne serait possible si l'unité de l'objet était totalement constituée dans une passivité<sup>102</sup>. » La conscience temporelle paraît donc irrémédiablement teintée de l'activité intentionnelle objectivante qui caractérise la perception externe, et ce pour des raisons épistémologiques<sup>103</sup>. En effet, si on admettait

---

<sup>99</sup> Husserl, *De la synthèse passive*, p. 228.

<sup>100</sup> Cette ambiguïté était déjà présente implicitement dans les *Recherches logiques*, comme le note Bernet, lorsqu'Husserl cherchait à définir au paragraphe 9 de la sixième recherche le statut des sentiments non-objectivants : « Pour les *Recherches Logiques*, les sentiments se distinguent des autres actes intentionnels par le fait qu'ils renvoient en même temps et d'une manière explicite non seulement à la présence d'un objet, mais à un état du sujet. Selon qu'on insiste sur l'un ou l'autre de ces deux composants du vécu affectif, le sentiment apparaît soit comme un acte objectivant complexe, soit comme une rencontre du sujet avec lui-même. » Bernet, *La vie du sujet*, p. 308.

<sup>101</sup> « Le terme d'association désigne pour nous une forme et une loi de la genèse immanente qui appartiennent constamment à la conscience en général, et non, comme pour les psychologues, une forme de la causalité psycho-physique et objective ni un type de loi comme celui qui détermine de manière causale, dans la vie psychique de l'homme et de l'animal, le surgissement des reproductions et des ressouvenirs » écrit Husserl, *De la synthèse passive*, p. 191.

<sup>102</sup> Derrida, *Le problème de la genèse*, p. 234.

<sup>103</sup> Comme l'écrit Bernet : « L'impact de cette distinction entre la "conscience interne" et la "perception interne" d'un acte sur le problème de l'individuation est finalement beaucoup plus

l'idée d'une pure passivité ou réceptivité de la conscience du point de vue de la phénoménologie génétique, c'est-à-dire de ce qui se présente comme une description ontologique de la subjectivité, alors cette dernière, d'une part, perdrait l'absoluité qui l'émancipait du principe de raison suffisante puisqu'il lui faudrait alors justifier son actualité; et, d'autre part, elle ne pourrait légitimer le rôle constituant de l'intentionnalité dans son rapport au monde. De ce fait, l'équilibre de la phénoménologie husserlienne se verrait compromis.

La manière dont Husserl repense l'individuation se veut donc ultimement « transcendantale » afin de surmonter une dichotomie hâtive qui opposerait l'approche métaphysique à l'approche phénoménologique. En effet, nous souhaiterions conclure ce chapitre en démontrant que l'entreprise husserlienne s'est donnée pour tâche, et notamment dans ses dernières années, de présenter une ontologie phénoménologique de la subjectivité qui réconcilierait son ontogenèse avec la phylogenèse de son rapport objectif au monde. Husserl pensait sans doute que le maintien d'un ego transcendantal et primordial permettrait d'articuler ce qui s'annonce comme une ontologie relationnelle. Mais les limites d'une telle configuration ne doivent pas masquer la percée ici réalisée : repenser l'individuation à la lumière de l'intentionnalité, c'est-à-dire à la lumière d'une dynamique qui articule la conscience interne de mes vécus et la perception externe de mon monde représente un tournant dans l'histoire de la philosophie et repose, comme nous le verrons dans les chapitres suivants, un problème majeur sur lequel vont se pencher les successeurs comme les détracteurs de Husserl.

---

décisif que la distinction entre la perception interne d'une donnée hylétique (c'est-à-dire d'une sensation) et la perception interne d'une donnée égologique (c'est-à-dire d'un acte). De part et d'autre, l'objet de la "perception interne" est, en effet immédiatement individualisé par la "conscience interne" de sa donation originare. » *Conscience et existence*, p. 129.

### 1.3. Ontologie phénoménologique de la subjectivité

#### 1.3.1. *La raison du sujet*

La phénoménologie transcendantale se présentait comme une nouvelle critique de la raison<sup>104</sup>, assurant de nouveaux fondements aux sciences et à leurs ontologies régionales grâce à une méthode visant la clarté et l'évidence de ses visions. La raison (*Grund*) même de cette phénoménologie et de son sol, la subjectivité<sup>105</sup>, puisait sa légitimité dans le mouvement de la conscience, qui, faisant retour sur elle-même et sur ses intentions, dévoilait ainsi la nécessité et l'apodicticité de sa propre constitution. Au regard des analyses développées précédemment et portant sur la phénoménologie génétique de la subjectivité, il est possible néanmoins de questionner la sphère ontologique propre à cette dernière et de se demander, à la suite des critiques les plus célèbres de Husserl<sup>106</sup>, si le maintien d'un ego transcendantal au sein du champ subjectif et conscientiel n'est pas la trace de sédimentations métaphysiques dont le fondateur de la phénoménologie aurait du mal à se déprendre. Nous montrerons ici que l'effort de Husserl pour penser l'ego comme pôle et son rejet répété des présuppositions (*Voraussetzungen*) substantialistes interdisent de se limiter à une simple assimilation de l'ego transcendantal au sujet de la métaphysique classique. La réflexion incessante sur la nature du moi, notamment dans les années 1930 qui sont marquées par la présence de Fink et la controverse avec Heidegger sur l'anthropologie, fait signe vers une nouvelle approche de l'individualité et de l'ego qui repense la notion même de sujet.

L'ego transcendantal n'a de sens que comme pôle dont l'épaisseur est fonction des expériences que je fais du monde et des autres. Husserl place ainsi la

---

<sup>104</sup> Cf. le ch. 3 de la dernière partie des *Idées I* intitulée : « Les degrés de généralité dans la problématique de la raison théorique », p. 489 *sq.*

<sup>105</sup> Cf. Husserl, *La crise des sciences européennes*, § 53, p. 203.

<sup>106</sup> Voir notamment Martin Heidegger, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, trad. A. Boutot, Paris, Gallimard, 2006, § 10-12; et Emmanuel Lévinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Vrin, 1980, où l'on peut lire : « Le problème métaphysique de la situation de l'*homo philosophus*, n'est pas posé par Husserl », p. 203.



rencontre de l'altérité au cœur de l'intimité de la subjectivité et partant, fait de la différence et de l'individuation les gages d'une non-objectivation des individus et de leurs vécus et la condition même de leur advenue en tant que sujets. Comme le suggère Natalie Depraz : « On fera l'hypothèse que c'est cette expérience de la passivité, dans sa double composante réceptive et génératrice, qui forme la charnière entre le problème de l'empathie, propre à l'expérience d'autrui comme alter ego, et le problème de la communauté, propre à l'expérience des autres comme être-ensemble monadologique. Bref, l'unité de l'expérience intersubjective pourrait bien résider dans la structure passive de l'expérience, en deçà de sa bifurcation en empathie et en pluralité monadique<sup>107</sup>. » La volonté de maintenir un « sujet », malgré les descriptions phénoménologiques conduisant à affirmer une individuation qui serait auto-différenciation permanente, est liée à l'exigence éthique d'ancrer de manière absolue la possibilité de l'intersubjectivité et l'exigence gnoséologique d'une refonte de la réflexivité.

La raison du sujet n'est autre que cet abîme (*Abgrund*) de sens dans lequel se fondent, sans pour autant se confondre, ma présence et celle d'autrui. Il nous est alors possible de co-constituer le sens du monde car nos individualités respectives émergent d'un même fond originaire, traversé par le mouvement de l'intentionnalité primordiale (*fungierende/leistende intentionalität*). Le questionnement phénoménologique plonge ainsi dans les profondeurs abyssales de la conscience et de sa propre constitution en mettant au jour un domaine primordial, le domaine des *Ur-phänomene* et de l'*Ur-konstitution* et qui vient qualifier ce qui ne se donne pas à voir et ne se laisse pas dire<sup>108</sup> : l'origine de la genèse et la naissance de la subjectivité. Mais il faut préciser que Husserl ne pense pas ici un fond indifférencié. Il est plutôt question de différenciation, et partant d'individuation, même au degré le plus bas de ma relation au monde. L'apparaître est toujours pour un sujet dont la double nature de constituant et de

---

<sup>107</sup> Natalie Depraz, « Commentaire de la *Cinquième Méditation* (Deuxième partie : § 49-62), De l'empathie à la monadologie », in Jean-François Lavigne (dir.), *Les méditations cartésiennes de Husserl*, Paris, Vrin, 2008, p. 188.

<sup>108</sup> « L'ego est donné apodictiquement dans le coup d'envoi de l'épochè, mais il y est donné comme "concrétion muette". » Husserl, *La crise des sciences européennes*, § 55, p. 213.

constitué lui confère un rôle unique et central sur la scène du monde, dont tout autre sujet se fait paradoxalement l'écho :

Le Je opérant précède déjà tout étant-pour-moi et persiste toujours comme Je opérant, et seulement comme Je opérant puis je trouver l'autre comme partie intégrante de cette opération, c'est-à-dire de manière indirecte à partir de mes opérations. Je suis unique. Ce qui est toujours pour moi, m'est propre à partir de cette unicité dans laquelle j'opère<sup>109</sup>.

L'écart de la corrélation intentionnelle qui permettait de maintenir les deux pôles, actif et passif, de la conscience, ses phénomènes noématiques comme son pouvoir de synthèse noétique, configure également la sphère ontologique. La non-réductibilité de *l'Ur-Ich* au je empirique permet d'amorcer une pensée de la pluralité monadologique qui, si elle est restée inachevée, indique pourtant la marche à suivre. Husserl pense bien ici une forme de différence ontologique<sup>110</sup> puisqu'il ne ramène pas l'ipséité de la subjectivité transcendante à son éccéité dans le monde. Mais cette différence ontologique semble se prolonger à l'échelle de la propre vie du Je constituant et se convertir plutôt en ontologie de la différence et de la différenciation :

Nous différencions:

Le Je et sa vie : nous disons, je suis celui que je suis dans ma vie. Et cette vie est expérience, faite d'expériences (...). Mais le Je est « sujet » de la conscience. Le sujet est dès lors seulement un autre nom pour désigner le centre qui permet de comprendre toute vie comme vie du Je et l'éprouver comme tel en vivant<sup>111</sup>.

Husserl semble alors accorder une priorité gnoséologique et ontologique au regard théorétique<sup>112</sup> de l'ego transcendantal en tant qu'il fonde son ipséité. Ce primat semble relativiser la théorie du sensible qui se profilait derrière le renversement génétique du principe hylémorphique. Comme l'écrit Eliane

---

<sup>109</sup> Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution*, p. 3. Nous traduisons.

<sup>110</sup> Nous suivons ici la thèse avancée par Bernet : « “Réfléchir” en phénoménologue sur l'œuvre de la constitution du monde, ce n'est pas seulement réveiller la conscience transcendante de son engourdissement dans le monde, c'est aussi et surtout faire apparaître la différence ontologique entre le sujet transcendantal et le monde », *La vie du sujet*, p. 13.

<sup>111</sup> Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution*, p. 35. Nous traduisons.

<sup>112</sup> Comme l'écrit Lévinas : « La réduction consiste à se regarder vivre », *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, p. 221.

Escoubas, nous pouvons effectivement constater qu'au fil de la philosophie husserlienne : « l'élaboration métaphysique du sens de l'Être balance entre le spectaculaire de la présence et le spéculaire de la réflexion<sup>113</sup>. » Doit-on pour autant se limiter à constater cette oscillation? Ne peut-on y voir l'indice de ce que pourrait être la tâche phénoménologique par excellence : à savoir l'élaboration d'une philosophie capable de penser à la fois l'individuation concrète et non théorique de la subjectivité, sa vie, et son ouverture au monde et aux autres en tant qu'elle serait informée par une réflexivité tout autant singulière et qu'il faudrait alors redéfinir à partir de l'expérience ? Ne s'agit-il pas d'élaborer une ontologie de la finitude humaine<sup>114</sup> capable de mesurer l'écart, sans jamais le réduire<sup>115</sup>, entre le caractère fini de ma condition et l'infinité des horizons possibles de mon rapport au monde? Husserl s'acheminerait alors vers « une ontologie universelle concrète », une « logique concrète de l'être<sup>116</sup> », lorsqu'il appelle de ses vœux une nouvelle métaphysique « non naïve » qui prendrait précisément en charge le poids ontologique d'une individuation monadique qui « a et n'a pas de fenêtres » comme l'indiquait un manuscrit précédemment cité.

### 1.3.2. Une ontologie de la finitude?

Il nous paraît donc possible d'affirmer en conclusion de ce premier chapitre que l'individuation est un problème tout à la fois phénoménologique et métaphysique puisqu'il est met en jeu d'une part la structure de l'apparaître du monde, l'intentionnalité, (dimension phénoménologique) et, d'autre part, la genèse concrète de cet apparaissant en son être le plus radical et le plus ultime

<sup>113</sup> Eliane Escoubas, préface à *Idées II*, p. 20.

<sup>114</sup> Dans un manuscrit consacré à la finitude de l'ego primordial (Ms C8, n° 43, « Die Endlichkeit des primordialen Ego », *Späte Texte über Zeitkonstitution*, p. 165), Husserl envisage cette dernière en fonction d'une topologie primordiale définissant le rapport au proche et au lointain comme le cadre de mes synthèses perceptives. Nous reviendrons plus en détail sur cette question du rapport à l'espace commun dans la dernière partie de cette thèse. Sur ce sujet voir l'ouvrage de Steinbock, *Home and Beyond*.

<sup>115</sup> Merleau-Ponty entrevit cette difficulté lorsqu'il affirma dans l'avant-propos de la *Phénoménologie de la perception*, l'impossibilité d'une réduction totale.

<sup>116</sup> Husserl, *Méditations cartésiennes*, Conclusion, p. 207.

(dimension métaphysique). L'individuation de la subjectivité fait donc partie de ces problèmes qui « sont métaphysiques s'il est vrai qu'il faut appeler métaphysiques les ultimes connaissances de ce qui est. Mais rien n'est moins en question ici que la métaphysique au sens habituel, celui d'une métaphysique dénaturée au cours de l'histoire, qui n'a plus rien de commun avec le sens de ce qui fut à l'origine fondé comme une *philosophie première*. Le mode de démonstration propre à la phénoménologie, purement intuitif, concret surtout apodictique exclut tout *aventurisme métaphysique*, tout excès spéculatif<sup>117</sup>. » En privilégiant la synthèse à l'hypothèse, Husserl érige le problème de la corrélation noético-noématique au rang d'ontologie concrète<sup>118</sup>, puisque cette dernière donnerait à voir la subjectivité dans l'apodicticité de son rapport constituant au monde. La phénoménologie transcendantale, comme ontologie phénoménologique, s'interroge donc sur le paradoxe de la subjectivité marquée du double sceau de l'absoluité et de la finitude. L'infinité des horizons de l'objet est paradoxalement garantie par la clôture des perspectives de la conscience qui prennent leur source dans les sédimentations affectives qui fomentent mon individuation psychique et corporelle. La métaphysique ici évoquée fait signe vers les couches primordiales de l'intentionnalité. Celles-ci tissent un rapport individué au monde qu'elles s'approprient, à mesure qu'elles en dévoilent le sens. La vision ou perception du monde est donc pour Husserl fonction du regard intentionnel de ma conscience et de la manière dont mes vécus se muent objectivement en objets, apparaissant sous l'impulsion irréductible d'une intentionnalité opérante elle-même insaisissable. Dans cette perspective, l'individuation de la subjectivité conditionne mon rapport au monde et aux autres. Mais la primordialité de l'ego transcendantal nous invite à penser qu'il pourrait s'agir là d'une individuation encore formelle, puisque l'intentionnalité

---

<sup>117</sup> Husserl, *Méditations cartésiennes*, § 60, p. 189.

<sup>118</sup> « Somit wird es die Sache einer universalen und wirklich konkreten Ontologie sein, einer Ontologie, die alle zum Seienden als solchem gehörigen Korrelationen des Apriori systematisch umspannt, auch Noetik und Noematik zu sein, und nicht nur das Seiende in sachlicher Einstellung, als seiend un purer Sachlichkeit oder als Sache, die Wert hat, gut ist (als Gegenstand etwa einer vernünftigen bzw. Unter Vernunftprinzipien stehenden Kultur), zu betrachten. » Husserl, « Idee der vollen Ontologie (1924) », in *Erste Philosophie (1923-1924)*, Hua VIII (2), p. 214.

régirait ultimement les lois de la genèse afin de garantir la possibilité d'un monde objectif. Dépasser phénoménologiquement la dichotomie sujet/objet permettrait-il de penser plus radicalement l'individuation de la subjectivité et son rapport au monde?

Si ce premier chapitre nous a permis d'identifier quel était le sujet phénoménologique du monde, mettant l'accent sur l'un des termes de la corrélation, il importe à présent de s'interroger sur le monde du sujet et la manière dont celui-ci affecte la subjectivité et conditionne plus radicalement les visions de cette dernière. Renverser la perspective alors adoptée nous permettra de renforcer notre hypothèse de recherche selon laquelle l'individuation est l'un des enjeux de toute philosophie phénoménologique, c'est-à-dire de toute philosophie qui s'interroge sur l'apparaître du monde. Nous pourrions ainsi évaluer les conséquences d'une approche qui dissocierait la *Vereinzelung* d'une problématique de l'objectivité (Heidegger) et les implications d'une pensée qui radicaliserait la dynamique de *l'Entwicklung* (Merleau-Ponty) au point d'en faire la condition possible de toute perception. Notre prochain chapitre va donc chercher à radicaliser l'idée d'une intentionnalité opérante qui s'émanciperait d'une thématization objective et qui montrerait dans quelle mesure l'individuation du sujet est fonction d'une compréhension et d'une *praxis* non objectivante du monde et néanmoins symbolique et configuratrice de sens.

## Chapitre II :

### La configuration du monde: appropriation et perception

En faisant dériver le sens de tout phénomène de l'activité intentionnelle de la conscience transcendantale, la phénoménologie husserlienne engagea la réflexion philosophique sur la voie d'une redéfinition du rapport du sujet à lui-même comme au monde, évitant à la fois les écueils du matérialisme et de l'idéalisme. Ce projet passe par une description des structures fondamentales de la subjectivité visant à élucider ses modes de phénoménalisation. Comme nous l'avons vu, il s'agit moins de s'interroger sur la *quiddité* d'un étant donné que d'explicitier les *modalités* par lesquelles le sujet, qui en constitue le sens, le fait apparaître et, dans ce mouvement même, se saisit réflexivement, c'est-à-dire fonde son ipséité, sans avoir besoin pour cela de recourir à un principe extrinsèque pour justifier son développement<sup>119</sup>. Notre premier chapitre a ainsi identifié le rôle décisif de la question de l'individuation du sujet en montrant qu'elle est sous-jacente à la définition et aux opérations de l'intentionnalité, que celle-ci se dirige vers les objets du monde ou bien vers les vécus du sujet. Cependant, nous avons mis en évidence « le paradoxe de la subjectivité » résultant de la dynamique d'individuation : comment concilier l'unité de la subjectivité et ses capacités réflexives (son caractère monadique, dirait Husserl) avec la différenciation permanente et immanente qui découle de la structure intentionnelle qui est la sienne? Nous avons ainsi distingué chez Husserl deux sens de l'individuation : la singularisation opérée par l'intentionnalité thématique du mouvement objectif

---

<sup>119</sup> Cette auto-fondation de la subjectivité à travers ses opérations constituantes éloigne la caractérisation phénoménologique husserlienne de la conception kantienne du sujet transcendantal en vertu de laquelle ce sont les structures des objets qui se règlent et se définissent par rapport aux structures a priori du sujet connaissant. L'approche kantienne révèle alors malgré elle une approche quidditative de la subjectivité. Sur cette question voir Dominique Pradelle, *Par-delà la révolution copernicienne*, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 2012.

d'individuation, et la subjectivation des vécus opérée par une intentionnalité longitudinale inhérente au processus de synthèse passive qui assure la différenciation de l'individualité.

Dans ce deuxième chapitre, nous souhaiterions montrer que ces deux approches de l'individuation sont reprises, interrogées et radicalisées respectivement par Heidegger et Merleau-Ponty et repensées dans le cadre de la relation que le sujet entretient avec le monde. Cette relation est avant tout pratique. Elle est le fruit d'une *praxis* herméneutique et symbolique chez Heidegger et d'une *praxis* corporelle et perceptive chez Merleau-Ponty — *praxis* qui opèrent toutes deux hors du champ de la conscience objective. L'articulation de ces deux sens de l'individuation, de ces deux sens d'être du sujet, pose alors explicitement les problèmes de la réflexivité et du rôle de la conscience : le rapport à soi-même qui se profile doit à présent nécessairement passer par *la manière* dont je me rapporte au monde et dont je me laisse affecter par lui, avant même que je ne puisse le thématiser objectivement. C'est ainsi le monde du sujet, au double sens du génitif, objectif et subjectif, qu'il nous faut à présent interroger, afin de montrer une corrélation inévitable entre l'individuation du sujet et la manière dont il voit et perçoit le monde, en tant qu'il est à la fois être au monde, parmi les autres étants, et être pour le monde, à même de faire sens de celui-ci. Cette corrélation renforce le paradoxe de la subjectivité et en fait le problème principal de la phénoménologie en tant qu'ontologie. Mais elle permet également de mettre au jour la nécessité de caractériser différemment le type d'intentionnalité à l'œuvre afin de cerner plus justement la relation du sujet, à lui-même, au monde, et aux autres, ainsi que les rapports d'activité et de passivité mis en jeu par son individuation.

Ainsi, la pensée heideggérienne des années 1920<sup>120</sup> critique autant qu'elle s'approprie le concept husserlien d'intentionnalité pour en faire l'une des

---

<sup>120</sup> Nous nous référons ici aux cours de Heidegger datant de l'époque de Marbourg (1923-1928), aux textes préparatoires à *Être et temps* et aux premiers cours de l'époque de Fribourg (1929-1930), dans lesquelles Heidegger retravaille le concept husserlien d'intentionnalité et le lie de manière explicite à un questionnement portant sur l'individualité du sujet transcendantal, devenant progressivement *Dasein*. Ce questionnement s'accompagne d'une réflexion sur la différence entre vie et existence qui s'avère par ailleurs décisive, comme nous le verrons à la fin de ce chapitre

structures fondamentales du *Dasein*, dont l'existence est marquée par le projet d'une individuation radicale<sup>121</sup>. Sous la plume de Heidegger, la *Vereinzelung* du *Dasein* est bien opérée par une forme d'intentionnalité mais celle-ci se déprend des schèmes de l'objectivité et de la conscience (*Bewusstsein*), pour mieux garantir la transcendance de mon rapport à l'être, seule à même de me permettre d'ancrer mon existence dans la vérité et l'authenticité<sup>122</sup>. Inversement, Merleau-Ponty, dans la période qui s'étend de 1945 à 1955<sup>123</sup>, cherche à repenser la facticité et à voir dans l'individuation opérée par les synthèses passives de la perception — processus qui, on le verra, décrit elle-aussi une forme d'intentionnalité non thématique — le signe d'une individuation primordiale qui repose sur la structure et les dynamiques cognitives aussi bien qu'affectives du corps propre et du développement de ce qu'il nommera, à la suite de Paul Schilder, le schéma corporel<sup>124</sup> dans la *Phénoménologie de la perception* et dont il élargira la portée dans le cours de 1953, *Le monde sensible et le monde de l'expression*.

---

pour notre questionnement. Voir *Introduction à la recherche phénoménologique* (1923), trad. A. Boutot, Paris, Gallimard, 2013; *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps* (1925); *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (1927), trad. J-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1985; *Être et temps* (1927), trad. F. Vézin, Paris, Gallimard, 1986; *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Summer semester 1928), herausgegeben von Klaus Held, Frankfurt, Klostermann, 1978; *Concepts fondamentaux de la métaphysique : monde, finitude, solitude* (1929), trad. D. Panis, Paris, Gallimard, 1992.

<sup>121</sup> « La transcendance de l'être du *Dasein* a ceci d'insigne qu'il y a en elle la possibilité et la nécessité de l'individuation la plus radicale. » Heidegger, *Être et temps*, p. 65. Nous analyserons cette assertion dans la première section de ce chapitre.

<sup>122</sup> « Alors que dans *Sein und Zeit* mienneté et propriété sont conçues à partir de l'être, après *Sein und Zeit* l'être sera pensé depuis l'appropriation » écrit Franck, in *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, Minuit, 1986, p. 32. Dans un cas comme dans l'autre, nous assistons à une mise en relation de la *Vereinzelung* et du questionnement ontologique visant à différencier le *Dasein* des autres étants du fait même des modalités propres à son individuation.

<sup>123</sup> Nous ferons dans ce chapitre principalement référence à la *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 2002; et au cours de 1953, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, co-édité par Stefan Kristensen et Emmanuel de Saint Aubert, Genève, Métis Presse, 2011. Il nous a paru plus utile de centrer l'analyse sur les textes travaillant directement le concept de schéma corporel. De plus, il nous semble que le cours de 1953 marque une forme de tournant ou, à tout le moins, de transition dans l'œuvre de Merleau-Ponty dans son cheminement vers une ontologie non cartésienne des formes d'expression de la subjectivité. Ce texte qui montre l'influence de la psychanalyse freudienne dans l'analyse merleau-pontienne de la corporéité et de l'imagination sera étudié dans notre chapitre IV, qui proposera une étude des relations entre corporéité et visibilité.

<sup>124</sup> Sur l'influence de Schilder sur Merleau-Ponty et l'élaboration de la notion de schéma corporel voir Gail Weiss, *Body Images : Embodiment as Intercorporeality*, New York, Routledge, 1999.



En s'interrogeant donc sur le monde du sujet, ce deuxième chapitre entend approfondir cette enquête portant sur l'approche phénoménologique de l'individuation du sujet, en tentant de comprendre dans quelle mesure ce processus pourrait être décrit sans faire de l'ipséité le résultat d'un processus d'objectivation ou de l'eccéité l'indice d'une incommunicabilité du sens d'être de ma singularité. Nous souhaitons donc montrer que le processus d'individuation du sujet engage une forme d'appropriation du monde qui passe par une compréhension préobjective des significations coextensives à son apparaître (Heidegger), et par un nouveau rapport perceptif et praxique au monde qui fonde, quant à lui, les possibilités vitales du sujet dans les dynamiques expressives des vécus d'une existence avant tout corporelle (Merleau-Ponty). Nous verrons alors que Heidegger et Merleau-Ponty creusent en deux sens différents la conception husserlienne de l'individuation et proposent deux approches opposées de la facticité et de la *praxis* antéprédicative qui nous conduiront à repenser le partage du réflexif et du préreflexif ainsi que le type de singularisation ici à l'œuvre<sup>125</sup>. Il s'agira alors de savoir s'il est possible de concilier l'existence et la vie du sujet, la synthèse de ses possibilités et le système qui anime ses vécus, dans un même mouvement capable de tenir ensemble sa teneur et son monde.

Nous examinerons tout d'abord l'interprétation heideggérienne de l'individuation et le sens d'être qu'il confère au *Dasein*. En concevant l'individuation comme appropriation, conquête de soi, Heidegger achève d'émanciper ce processus à l'égard du principe de raison suffisante ou de toute détermination extérieure, radicalisant ainsi une approche de l'existence reposant sur les *projets et les configurations* que se donne toute singularité authentique. Merleau-Ponty, comme nous le verrons dans la deuxième section de ce chapitre, envisage le monde, non comme le terrain où se réaliseraient des possibilités d'être appropriées mais plutôt comme le champ d'expression immanent des *projections*

---

<sup>125</sup> Divergence qui empêche, comme nous le verrons, d'interpréter de manière heideggérienne l'ontologie de Merleau-Ponty. Comme l'écrit Saint Aubert : « L'approche merleau-pontienne de la facticité, contrairement à celle de Heidegger, ne s'inspire pas de la solitude de la mort, mais de la vie du lien, d'une intercorporéité qui fait le basso continuo de toutes nos passivités. » *Vers une ontologie indirecte, sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2006, p. 212.

*et des perceptions* toujours actuelles de mon être-au-monde, en tant qu'il est intégralement corporel. Cette analyse nous conduira à reformuler le paradoxe de la subjectivité, tel que nous l'avions étudié chez Husserl, à l'aune de ce qu'on pourrait nommer le paradoxe de l'intentionnalité : ni totalement systématique, ni totalement synthétique, la structure intentionnelle se doit d'exprimer le sens d'être du sujet sans pour autant fermer les horizons toujours indéterminés de son déploiement. Restera alors à savoir comment reformuler la corrélation phénoménologique et la notion d'intentionnalité dès lors qu'on se déprend des paradigmes de la subsistance et de l'objectivité et que l'on envisage une forme de constitution du côté du monde lui-même. Nous nous dirigerons alors vers une compréhension de l'individuation comme relation.

## **2.1. Individuation et appropriation**

### *2.1.1. L'interprétation heideggérienne de la Vereinzelung*

La pensée de Heidegger radicalise le questionnement phénoménologique husserlien en cherchant à dévoiler la métaphysique sous-jacente à la mise en lumière des structures intentionnelles qui animent le regard de la subjectivité phénoménologique. Cette déconstruction aboutit à une remise en cause de la notion de subjectivité dont la transcendance ne va plus être le fait d'une position surplombante, comme en retrait du monde, allant jusqu'à risquer l'annihilation<sup>126</sup> (*Weltvernichtung*) de celui-ci, mais plutôt le signe de son être-au-monde<sup>127</sup>. La

---

<sup>126</sup> Comme l'affirme Husserl au paragraphe 49 des *Idées I* : « il devient clair que l'être de la conscience, et tout flux de vécu en général, serait certes nécessairement modifié si le monde des choses venait à s'anéantir, mais qu'il ne serait pas atteint dans sa propre existence. » p. 161.

<sup>127</sup> « Il faut affirmer en premier lieu, contre toute *fausse objectivation* de l'intentionnalité, que celle-ci n'est pas une relation subsistante entre un sujet et un objet, mais une structure qui constitue le *caractère de rapport* du comportement du Dasein comme tel. Il faut souligner ensuite, contre toute *fausse subjectivation*, que la structure intentionnelle des comportements n'est pas quelque chose d'immanent à un prétendu "sujet", qui aurait d'abord et avant tout besoin de transcendance, puisque la constitution intentionnelle des comportements du Dasein est précisément la *condition ontologique de possibilité de toute transcendance* », écrit Heidegger, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 90.

critique heideggérienne de la *Vorhandenheit*, de la métaphysique de la présence subsistante qu'il voit encore à l'œuvre dans la conception husserlienne de l'intentionnalité du fait de son pouvoir d'objectivation, entraîne une critique de la notion de quiddité, s'appliquant autant à la définition des objets qu'à la caractérisation du sujet<sup>128</sup>. Selon Heidegger, le questionnement portant sur les modalités d'être du sujet doit s'émanciper des cadres métaphysiques de l'essence et de l'existence, de la forme et de la matière dont était encore teintée la réflexion husserlienne. De même, l'approche anthropologique des philosophies de la vie doit être écartée car elle empêche de penser le sens véritable de la finitude, la *capacité* qu'elle recèle. Néanmoins, la philosophie de Heidegger, notamment dans *Être et temps*, présente une réflexion approfondie portant sur l'individuation du *Dasein*, à l'endroit même où disparaît sa caractérisation comme subjectivité ou comme être vivant, suite au rejet de la métaphysique cartésienne et de l'anthropologie. Comme si cette déconstruction (*Abbau*) libérait la possibilité la plus propre d'une individuation existentielle, c'est-à-dire la « métamorphose de l'homme en *Dasein*<sup>129</sup>. » On peut ainsi lire dès la première section d'*Être et temps* :

L'être en tant que thème fondamental de la philosophie n'est pas le genre d'un étant et pourtant il concerne chaque étant et chaque possible détermination étant d'un étant. L'être et le *transcendens* pur et simple. La transcendance de l'être du *Dasein* a ceci d'insigne qu'il y a en elle la possibilité et la nécessité de l'individuation (*Vereinzelung*) la plus radicale. Toute détection de l'être en tant que *transcendens* est connaissance transcendantale. La vérité phénoménologique (ouverture de l'être) est *veritas transcendentalis*<sup>130</sup>.

L'être, selon Heidegger, n'est pas un genre dont les étants seraient des spécifications. À l'époque de *Sein und Zeit*, l'être n'est pas dissociable de son

<sup>128</sup> Cette dissociation aboutira à la formulation de la différence ontologique dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* et à son illustration dans le cours de 1929 : « Nous appelons l'être de l'homme *Dasein*, dans un sens encore à déterminer, à la différence de l'être-là (*Vorhandensein*) de la pierre », Heidegger, *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, p. 103.

<sup>129</sup> « La réponse qui, pour notre projet, est la seule tout d'abord essentielle, nous l'avons atteinte dès que nous prenons garde au fait que la question concernant le Néant reste réellement posée. Ce qui maintenant s'impose, c'est de parachever la métamorphose de l'être humain en sa présence-réelle. » Heidegger, « Qu'est-ce que la métaphysique ? », trad. H. Corbin, in *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968, p. 60.

<sup>130</sup> Heidegger, *Être et temps*, p. 65.

individuation la plus radicale en un « être là » capable de se comprendre en son ipséité la plus radicale. Se libérant donc d'un questionnement métaphysique portant sur la quiddité, Heidegger s'interroge sur ce qu'il nomme la « quissité<sup>131</sup> », et qui n'est autre que la structure ontologique du *Dasein* en son pouvoir-être fondamental : « Le *Dasein* n'est pas, lui aussi, présent-substantif parmi les choses, avec cette seule différence qu'il les appréhende, mais le *Dasein* existe sur le mode de l'être-au-monde. Telle est la détermination fondamentale de son existence, celle qui constitue la présupposition de toute possibilité d'appréhension de quelque chose en général<sup>132</sup>. » Heidegger infléchit alors la notion de *Vereinzelung* dans un sens existentiel. Il ne s'agit plus d'une individuation formelle qui, étant le fruit d'une intentionnalité objectivante, serait à penser à travers le prisme d'une pensée de la constitution. Il est plutôt question d'une individuation comprise comme appropriation<sup>133</sup>, reposant sur une forme de réflexivité herméneutique qui permet au *Dasein* de se comprendre comme tel au travers de ses tonalités les plus propres<sup>134</sup>. Le soi ne précède pas l'intentionnalité comme s'il était son substrat. L'intentionnalité dont il est ici question est le mouvement même par lequel le soi advient à lui-même<sup>135</sup>.

---

<sup>131</sup> « Qu'est-ce que ce "qui", qu'est-ce que la quissité du *Dasein* ? Qu'est-ce que le quis ? Par opposition au quid ?, au sens strict où il vise la réalité de l'étant-substantif ? C'est assurément en ces termes que nous formulons les questions, mais cela prouve simplement que ce quid avec lequel nous questionnons aussi en direction de l'essence du *quis* ne recouvre évidemment pas le quid au sens de la quiddité. Autrement dit encore, ce n'est qu'en présence de l'étant que nous nommons *Dasein* que le concept fondamental d'*essentia* ou de quiddité devient vraiment problématique. Le caractère insuffisamment fondé de la thèse, en tant que thèse ontologique universelle, est donc évident. » Heidegger, *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, p. 151.

<sup>132</sup> Heidegger, *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, p. 203.

<sup>133</sup> Il est intéressant de remarquer et de souligner la note consignée par Heidegger lui-même en référence à la citation précédente sur l'individuation : « prendre même transcendence à partir de vérité de l'être : la appropriation [*das Ereignis*] », *Être et temps*, note a, p. 65.

<sup>134</sup> Comme l'écrit Renaud Barbaras, « A une relation hiérarchique ou verticale de dépendance entre une conscience (l'Absolu) et une réalité (relative) dont le sens est univoque, Heidegger substitue une Différence entre le sens d'être du *Dasein* (l'existence) et celui des autres étants (la subsistance), et c'est sur la profondeur de cette différence que repose la possibilité de rendre compte de l'apparaître du monde au sujet, c'est-à-dire finalement la possibilité de la corrélation. » *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, Vrin, 2008, p. 42.

<sup>135</sup> « Le concept philosophique traditionnel de sujet est en effet lui aussi déterminé de manière insuffisante eu égard à la structure fondamentale de l'intentionnalité. Si l'on prend comme point de départ le concept de sujet, on ne peut rien décider quant à l'intentionnalité, dans la mesure où celle-ci constitue la structure essentielle, sinon la plus originelle, du sujet lui-même. » Heidegger, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 90.

La conception heideggérienne de la *Vereinzelung* s'enracine dans l'interprétation de la *Jemeinigkeit* (mienneté) proposée dans *Être et Temps*. La différence et l'unicité caractéristiques de la dynamique d'individuation sont les résultats d'un processus herméneutique qui approprie le *Dasein* à lui-même, qui lui confère une mienneté — gage d'authenticité et de vérité à reconquérir derrière les masques factices de l'anonymat du « On » mondain. Il faut insister sur le fait que cette mienneté ne renvoie pas à un ensemble de propriétés substantielles qui dénoteraient la persistance d'une pensée de la quiddité et d'une métaphysique de la présence subsistante (*Vorhandenheit*). L'appropriation dont il est question ne renvoie pas à l'acquisition de propriétés. Elle ne peut donc être l'indice d'un subjectivisme ou d'un individualisme<sup>136</sup>. Il s'agit plutôt d'un véritable processus de conquête du soi — de « appropriation » — qui s'opère dans la confrontation existentielle aux possibilités les plus propres et les plus singulières qui échoient à tout être-au-monde, à tout *Dasein* en tant qu'il est à même de comprendre *son* monde. Cette individuation s'effectue notamment dans l'expérience de l'angoisse qui confronte le sujet à la contingence de son existence, à la vacuité du rien, et à la possibilité ultime de sa propre mort. L'angoisse, puis la résolution devançante qui en résulte, figurent l'individuation comme un processus herméneutique de singularisation, résolument ancrée dans l'existence, et conçue comme une libération à l'égard de la facticité vitale la plus brute. Heidegger écrit ainsi :

S'angoisser, c'est découvrir originalement et directement le monde comme monde. [...] L'angoisse fait éclater au cœur du *Dasein* l'être envers le pouvoir-être le plus propre, c'est-à-dire l'être libre pour la liberté de se choisir et de saisir soi-même. L'angoisse met le *Dasein* devant son être-libre pour la liberté de se choisir et de se saisir soi-même. L'angoisse met le *Dasein* devant son être-libre pour... (*propensio in...*) la propriété de son être comme possibilité qu'il est toujours déjà. Mais cet être est en même temps celui auquel le *Dasein* en tant qu'être-au-monde est livré<sup>137</sup>.

<sup>136</sup> Sur cette question voir *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, p. 242; et l'analyse de François Raffoul, « Otherness and Individuation in Heidegger », *Man and World*, vol. 28, n° 4, 1995, p. 341-358.

<sup>137</sup> Heidegger, *Être et temps*, p. 236 sq. Le texte allemand utilise le terme de « *Vereinzelung* » : « Die Angst benimmt so dem Dasein die Möglichkeit, verfallend sich aus der "Welt" und der öffentlichen Ausgelegtheit zu verstehen. Sie wirft das Dasein auf das zurück, worum es sich angstet, sein eigentliches In-der-Welt-sein-können. Die Angst vereinzelt das Dasein auf sein eigenes In-der-Welt-sein, das als verstehendes wesenhaft auf Möglichkeiten sich entwirft. Mit

Le processus d'appropriation qui œuvre dans l'angoisse et qui est expérience du néant dévoile l'ambiguïté dans laquelle se tient le *Dasein* en tant qu'il est à la fois pour le monde, en ses possibilités les plus propres, et dans le monde, livré à ce dernier et à ses déterminations les plus factices (*Tatsächlichkeit*). Seule une pensée de l'individuation, ici comprise comme mienneté, en lieu et place d'une pensée de l'egoïté permet de sortir d'une conception de la subjectivité étroitement liée à une métaphysique naïve de la présence du sujet au monde qui isolait ce dernier dans une intériorité construite au lieu de penser son ek-sistence. Celle-ci est à concevoir comme extériorité la plus radicale, être-jeté, auquel il incombe de se ressaisir dans un mouvement fondamental de compréhension qui le libère, au moment même où il aperçoit ses déterminations comme autant de significations et d'interprétations contingentes posées sur un monde que l'angoisse dénuce. L'angoisse est ainsi puissance d'individuation et capacité de métamorphose<sup>138</sup>.

L'angoisse apparaît donc comme une forme d'épochè qui met en lumière un processus de constitution qui n'est plus *la preuve* d'une intentionnalité objective mais *l'épreuve* d'une intentionnalité fomentant la structure existentielle du *Dasein*, mouvement propre de son individuation à partir du monde lui-même. Comme l'épochè, l'angoisse, en un sens, neutralise des significations tout en admettant l'idée qu'elles sont coextensives aux phénomènes ainsi mis en lumière. L'angoisse ne fait cependant pas que neutraliser la thèse du monde, elle va jusqu'à montrer la vanité et la vacuité d'un regard thétique posé sur le monde, d'une détermination de ce dernier au regard de l'infinité des possibilités<sup>139</sup> d'être

---

*dem worum des Sichangstens erschliesst daher die Angst das Dasein als Möglichsein und zwar als das, das es einzig von ihm selbst her als vereinzelt in der Vereinzelung sein kann.* » *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe 2 (GA 2), Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1977, § 40, p. 249. Nous soulignons.

<sup>138</sup> « Métamorphose que toute angoisse fait s'accomplir (s'historialiser) avec nous, afin d'y capturer le Néant qui s'y est annoncé, et de le capturer tel qu'il se dénonce. Le Néant se dévoile dans l'angoisse – mais non point comme un existant. Il n'est pas davantage donné comme un objet. L'angoisse, ce n'est pas l'acte de concevoir le Néant. » Heidegger, « Qu'est-ce que la métaphysique ? », p. 60.

<sup>139</sup> « Quelque chose est "possible" au sens existentiel s'il est compatible avec le genre d' "être" (d'étant, de Dasein) que j'aspire à être, s'il est conforme à la manière dont je me comprends moi-même, dont je vois ou j'envisage ma propre existence. Autrement dit, quelque chose est possible, au sens existentiel du terme, s'il est conforme à un projet de vie ou d'existence », explique Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 2010, p. 709.

que celui-ci recèle et qui s'expriment à travers les guises (*Weise*), les manières d'être au monde du *Dasein*. Il ne s'agit donc pas uniquement de décrire les modalités d'être du sujet mais de mettre à nu leur provenance et leur radicale contingence. D'une part, l'angoisse permet de révéler le processus d'appropriation pratique du monde — en tant qu'il est monde de significations — par le *Dasein*, qui n'est autre que la structure de son apparaître. D'autre part, ce phénomène met en lumière la manière dont le *Dasein* peut s'individualiser dans la résolution manifeste d'un pouvoir-être qui scelle la vérité de l'être au moment même où elle la projette dans un rapport au monde possible. Comme l'écrit François Raffoul : « Bref, la *Werfrage* vise l'être propre de l'étant que nous sommes, elle cherche à donner à voir l'être soi-même spécifique du *Dasein*, son "ipséité"<sup>140</sup>. » Le problème qui se présente alors — et que relèvera Merleau-Ponty<sup>141</sup> — est celui d'une compréhension strictement herméneutique de la mienneté et de l'appropriation reposant sur une analyse ontologique dont le caractère désincarné fait problème. En effet, si la mise en suspens des conditions anthropologiques de mon être-au-monde était nécessaire au dévoilement de la structure ontologique du *Dasein* que recouvrait une métaphysique de la substance et de l'*animalitas*, l'absence d'une thématization phénoménologique de la corrélation réelle de la chair aux dispositions affectives limite en un sens la portée phénoménologique de la description ici proposée. L'enjeu de notre propos, dans la suite de ce travail, consistera à montrer la possibilité d'une telle compréhension de la singularité comme advenue à soi, libérée du cadre de la *Vorhandenheit*, tout en pensant ce rapport à soi au cœur même d'une forme d'intercorporité

---

<sup>140</sup> Raffoul, *À chaque fois mien, Heidegger et la question du sujet*, Paris, Galilée, 2004, p. 45.

<sup>141</sup> Comme le note Merleau-Ponty, dans une note en marge du cours *Le monde sensible et le monde de l'expression* : « A vrai dire le désaccord avec les heideggeriens n'est pas seulement dû à cette insuffisante élaboration : sous leur refus des analyses psychologiques, il y a peut-être un formalisme philosophique, l'assurance que la philosophie a son domaine conçu comme un certain territoire, au-delà du territoire ontique. Heidegger disant dans *Sein und Zeit* que la distinction philosophie-psychologie est immédiate : les faits ne peuvent rien m'apprendre, à moi philosophe, la généralité inductive présuppose les essences. Pour moi cela est formalisme : les faits préparés par présupposés ontologiques de la science ne peuvent que me rendre ces présupposés, mais le fait même "scientifique" déborde toujours cette ontologie, la remet en question éventuellement [...] Pas de distinction numérique entre philosophie et psychologie ou sociologie, parce que pas d'*a priori* formel. Une herméneutique de la facticité ne peut être sans faits. » *Le monde sensible et le monde de l'expression*, p. 47.

signifiante. Pour l'heure il importe de souligner que la réinterprétation heideggérienne de la *Vereinzelung* radicalise une conception de l'individuation comme conquête de l'ipséité, reliant directement l'existence du *Dasein* à la projection de ses possibilités en autant de visions, de configurations du monde qui délimitent son rapport à celui-ci en le *situant* spatialement, au sein de l'espace de ses configurations, et temporellement, grâce à l'imminence toujours possible de sa propre mort. Dans cette perspective, l'individuation est moins délimitation d'une substance que manifestation de l'être lui-même. Comme Heidegger le souligne dans *Einleitung in die Philosophie* : « Il est important pour nous que l'individuation repose essentiellement sur une délimitation de la vérité du *Dasein*<sup>142</sup>. » La nécessité de l'individuation la plus radicale de l'être en sa transcendance qu'exposait la citation de *Sein und Zeit*, évoquée au début de ce paragraphe, a pour corollaire la nécessité (*Notwendigkeit*) d'une restriction (*Einschränkung*), d'une délimitation de la vérité de l'être, lequel ne peut dès lors s'exprimer qu'à travers le truchement de configurations possibles et nécessairement appropriées qui ne peuvent se donner dans l'intégralité de la présence subsistante. Il ne s'agit pas d'une approche téléologique puisque l'individuation n'est pas le fruit d'une conscience ou d'une idée mise en relation avec une quelconque fin. La *Vereinzelung* chez Heidegger n'est pas un principe formel d'objectivation mais ce qui rend possible toute libre configuration de l'être-au-monde — libre configuration qui, en tant que telle, dispose symboliquement des éléments qui la composent sans les rabattre sur la généralité abstraite d'une idée ou d'une fin qui la précéderait. Le monde du sujet, pour Heidegger, est un monde qui n'a de sens et qui ne peut s'ouvrir à notre regard qu'en tant qu'il est lieu des possibles du *Dasein* en sa vérité la plus propre. Le rien qui le soutient et qui est révélé dans l'expérience de l'angoisse n'est pas une détermination. Il affirme au contraire l'indétermination la plus radicale et la dimension abyssale du type de « fondation » ici à l'œuvre et qui s'oppose au

---

<sup>142</sup>Heidegger, *Einleitung in die Philosophie*, Gesamtausgabe 27 (GA 27), Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1996, p. 334. Nous traduisons.



principe de raison suffisante<sup>143</sup>. La structure fondamentale du *Dasein* appelle donc la reconnaissance du « jeu » du monde et de la vie qui dissout et relativise en son exercice même les fondements et les raisons de la métaphysique. Le phénomène ne se donne au *Dasein* que dans une interprétation capable de substituer la force expressive du symbole à la rigidité du fondement : « La totalité de l'être toujours déjà comprenant à l'intérieur du *Dasein*, en particulier le type de comprendre et l'agencement de ce qui se comprend, l'être-au-monde en général, le monde ont le caractère du jeu [...] nous disons d'un Homme qu'il possède un être joueur. Nous parlons d'un pur jeu, qui a le caractère de l'apparence, de l'artificiel, du « comme si »<sup>144</sup>. »

Heidegger pense l'individuation comme *Vereinzelung*, c'est-à-dire comme processus de singularisation qui, en faisant retour sur les possibilités existentielles du *Dasein*, projette en même temps le mouvement de son être-au-monde, mouvement sous-tendu par un à-venir et une historialité dévoilant symboliquement la vérité et l'authenticité du monde commun. L'interprétation heideggérienne de l'individuation, à l'époque d'*Être et Temps*, affirme donc une forme de solidarité entre les démarches ontologique et phénoménologique. En faisant de l'herméneutique existentielle le signe même d'une individuation *se faisant*, Heidegger semble résoudre le problème que présentait le statut de l'intentionnalité thématique chez Husserl. Avant de se demander, si cette pensée heideggérienne de la *Jemeinigkeit* ne dissout pas l'ipséité de la singularité dans une pensée strictement linguistique ou herméneutique de l'individuation, il importe de revenir sur cette caractéristique fondamentale du *Dasein*, sa définition comme « être configureur de monde ». En effet, ce rapport au monde particulier ancre à sa manière l'idée d'une corrélation entre l'individuation et l'intentionnalité, en faisant du *Dasein* tout à la fois une puissance de phénoménalisation et une puissance de résolution. Le jeu de l'indétermination n'a de sens qu'au regard de l'individuation qu'il incombe au *Dasein* d'accomplir.

<sup>143</sup> Sur la pensée heideggérienne de l'Abgrund, voir notamment Heidegger, *Le principe de raison*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1962.

<sup>144</sup> Heidegger, *Einleitung in die Philosophie*, p. 310. Nous traduisons. Ce texte aura une influence considérable sur la pensée de Eugen Fink. Cf. *Le jeu comme symbole du monde*, trad. H. Hildenbrand et A. Lindenberg, Paris, Minuit, coll. Arguments, 1966.

Heidegger clôt ainsi sa conférence, intitulée « Qu'est-ce que la métaphysique ? » en citant les vers suivants de Sophocle : « Mais cessez maintenant, jamais plus désormais Ne réveillez la plainte ; Car partout l'Advenu tient près de soi gardé une décision d'accomplissement<sup>145</sup>. »

### 2.1.2. *Le Dasein configureur de monde*

La conception heideggérienne de l'être-au-monde aboutit à une forme de renversement puisque comme l'écrit Heidegger : « c'est précisément le phénomène du monde qui nous oblige finalement à concevoir de manière plus radicale le concept de sujet<sup>146</sup>. » En radicalisant la conception husserlienne de l'intentionnalité<sup>147</sup>, c'est-à-dire en en faisant une véritable structure d'existence de l'individu lui-même, Heidegger ne pense pas comme Husserl « l'inclusion du monde dans l'absolu de la subjectivité » — ce qui serait, comme nous allons le voir, une perspective encore leibnizienne — mais plutôt l'exclusion de la subjectivité hors d'elle-même, au cœur d'un monde qui fond et confond en son sein la structure de l'être-au-monde et le projet qui en guide les réalisations<sup>148</sup>. Le phénomène du « monde », la manière dont celui-ci apparaît dans l'expérience de l'angoisse, déclenche une individuation (*Vereinzelung*) du *Dasein* qui se comprend alors comme être-au-monde, à la fois pour le monde et dans le monde, et ayant désormais pour tâche de se choisir, en son pouvoir-être le plus propre,

---

<sup>145</sup> Heidegger, « Qu'est-ce que la métaphysique ? », p. 84.

<sup>146</sup> Heidegger, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 207.

<sup>147</sup> « Mais notre être-au-monde ne peut consister en une multiplicité d'états intentionnels représentatifs aussi conformes au monde qu'on voudra. C'est précisément pour penser cette "intentionnalité" originale qui, contrairement aux autres modalités intentionnelles, ne possède aucun contenu représentatif, que Heidegger a forgé l'expression "in-der-Welt-sein". L'être-au-monde est une ouverture aux choses sans médiation d'aucune sorte. » Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, p. 617.

<sup>148</sup> « Monde il n'y a que si et aussi longtemps qu'un Dasein existe. Il peut y avoir nature même en l'absence de tout Dasein existant. La structure de l'être-au-monde révèle cette particularité essentielle du Dasein, à savoir qu'il se projette un monde, non pas après coup et accessoirement, mais de telle sorte que le projet de monde appartient à l'être du Dasein. Avec ce projet, le Dasein est toujours déjà *sorti de soi*, il existe (*ex-sistere*), il *est-au-monde*. C'est pour cette raison qu'il n'est jamais quelque chose comme une sphère interne. Si nous réservons le concept d' "existence" au mode d'être du Dasein, c'est parce que l'être-au-monde appartient à cet être. », Heidegger, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 209.

une configuration et une tenue adaptées au projet toujours singulier qui est le sien. L'existence est alors comprise comme une configuration, une constellation de possibilités qui ne sont pas dissociables de leur effectivité, dans la mesure où leur expression passe nécessairement par la prise en vue de significations toujours déjà pratiques.

Cette immersion dans un monde où possibilités et projets définissent le mouvement d'individuation du *Dasein*, son devenir authentique, implique non seulement une approche spécifiquement phénoménologique et ontologique de la subjectivité mais elle redéfinit aussi en un sens l'espace intersubjectif, du moins elle tire les conséquences ultimes d'une pensée de l'intentionnalité pratique qui ne singularise pas uniquement de manière formelle mes perceptions, mais appréhende et comprend de manière réelle mon rapport au monde, en sa teneur et en ses significations les plus propres. La corrélation entre individuation et intentionnalité, dans l'optique d'un *Dasein* configureur de monde, produit un éclatement, non seulement de la dichotomie sujet/objet et du schème hylémorphique, mais aussi de la relation intériorité/extériorité qui précipitait les questionnements phénoménologiques sur l'intersubjectivité dans les apories liées, comme nous l'avons décrit au chapitre précédent, à la possibilité d'un accord entre la dimension individuée liée au corps et aux vécus singuliers de chaque sujet, et la communication de ceux-ci à une sphère extérieure ou encore leur exposition aux regards d'autrui. La mondanéité du *Dasein* permet de concevoir une pensée du *Mit-Sein*<sup>149</sup>, de l'être-ensemble aux racines mêmes de tout pouvoir-être puisque le processus d'individuation (*Vereinzelung*) consisterait justement à s'approprier soi-même, à devenir soi parmi les autres, à conquérir un soi dont la posture ek-statique liée au déroulement de son existence exigerait qu'il fasse retour sur lui-même pour se rassembler, se recueillir, se collecter afin d'envisager les possibilités authentiques qui échoient à sa condition d'être fini. L'individuation du *Dasein* correspondrait alors à un processus de différenciation

---

<sup>149</sup> Comme l'écrit Raffoul : « *Heidegger takes issue with empathy as a model for the relation to others precisely because it does not go far enough in its recognition of Dasein's openness to the other. Indeed this representation remains trapped within the egoistic understanding of selfhood.* » « Otherness and Individuation in Heidegger », p. 349.

orienté par le mouvement transcendant<sup>150</sup> du sens d'être qui m'est propre — au double sens de la signification que je choisis pour mon existence et de la direction que je donne de ce fait à cette dernière. La transcendance n'est donc pas une propriété de la structure intentionnelle de la conscience comme cela était le cas chez Husserl, mais plutôt la caractéristique fondamentale du *Dasein* lui-même en tant qu'être-au-monde et partant, être toujours déjà auprès des autres et de lui-même. L'interprétation heideggérienne de la *Vereinzelung* lève l'ambiguïté dans laquelle évoluait encore Husserl lorsqu'il écrivait que la monade « a et n'a pas de fenêtres », témoignant ainsi des apories auxquelles il était confronté dès lors qu'il souhaitait penser l'absoluité de l'individuation de l'ego et ses modes de relations à ses propres vécus comme aux autres egos qui lui font face<sup>151</sup>. Dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Heidegger compare également le *Dasein* à une monade, en reformulant de manière originale à la fois l'individuation qui est à l'œuvre et le processus de représentation qui relie cette monade au monde :

Seule la constitution ontologique fondamentale du *Dasein*, de l'être-au-monde (la transcendance), telle que nous l'avons explicitée, permet d'éclairer véritablement la signification ultime de la proposition leibnizienne relative aux monades sans fenêtres. A titre de monade, le *Dasein* n'a pas besoin de fenêtre pour voir ce qui est au dehors, non pas, comme le croit Leibniz, parce que tout ce qui est, est déjà accessible à l'intérieur de la boîte et peut donc fort bien y être enfermé et comme enkysté, mais parce que la monade, le *Dasein* est déjà dehors, conformément à son être propre (la transcendance) ; dehors, c'est-à-dire auprès d'un autre étant, ce qui veut dire également toujours auprès de soi-même. Le *Dasein* n'est pas enfermé dans une boîte. Les fenêtres lui sont inutiles en raison de sa transcendance originaire. [...] Leibniz n'a pas réussi à voir que la monade, dans la mesure où elle est essentiellement représentative, c'est-à-dire miroir du monde, est transcendance, et qu'elle n'est pas un étant subsistant à la manière d'une substance, une boîte dépourvue de fenêtre. La transcendance n'est pas d'abord instituée par la rencontre d'un objet et d'un sujet ou d'un Je et d'un Tu, mais c'est le *Dasein* lui-même qui transcende en tant qu'il "est sujet".<sup>152</sup>

---

<sup>150</sup> « Le point de départ n'est pas le rapport de l'immanence de la conscience avec ce qui lui est transcendant, qu'il s'agisse des objets ou du monde, mais la transcendance du *Dasein* lui-même comme un se transcender, comme transcendance originaire. » Heidegger, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 30.

<sup>151</sup> Cf. *infra*, ch. I.

<sup>152</sup> Heidegger, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, p. 360.

Pour Heidegger, la transcendance originaire du *Dasein* fait éclater la pensée représentative de la *Vorstellung*, de la représentation objectivante — dont était encore marquée selon lui la pensée husserlienne de l'intentionnalité d'acte — afin de penser le *Dasein* lui-même comme « configureur de monde », comme « vision du monde<sup>153</sup> ». Les manières de voir du *Dasein* sont déterminées par ses manières d'être au monde et par la tenue et la teneur du rapport qu'il entretient avec ce dernier, sachant que ce rapport se doit précisément de sortir du régime de l'ustensilité et de la finalité propre à la *Zuhandenheit*, pour s'ancrer dans une *praxis* dont la compréhension passe par une juste approche du sens d'être de mon individualité : « Le *Dasein* en l'homme configure le monde : 1. Il le fait être en le produisant ; 2. Il donne une figure, un aspect de lui, il l'expose ; 3. Il le constitue — le *Dasein* est ce qui encadre, ce qui enveloppe<sup>154</sup>. » Les trois étapes ici décrites — production, monstration, constitution ou mieux encore configuration — scandent la dynamique structurelle de « l'en tant que », laquelle dévoile au *Dasein* ses « guises<sup>155</sup> » (*Weise*), c'est-à-dire ses manières d'être au monde possibles, ses modalités d'exister les plus propres. L'intentionnalité, ainsi mise au jour par l'herméneutique existentielle, achève de marquer l'écart qui se joue au cœur de la différence ontologique entre le *Dasein* et les autres étants. La vérité de l'être n'est autre que sa transcendance et son individuation puisque le *Dasein*, en son exister le plus propre, porte en lui-même le pouvoir de manifester et de dévoiler le sens et non plus la raison de son rapport au monde. La facticité du *Dasein* — et non plus sa quiddité — est ainsi le mode par lequel se révèle sa vérité la plus fondamentale. Comme l'écrit Jean-François Courtine : « Il convient par conséquent d'opposer [à la démarche de la réduction dans sa détermination

---

<sup>153</sup> « Au sens strict, nous ne devons pas dire : le *Dasein* a une vision du monde, mais il est vision du monde, et cela nécessairement. » *Einleitung in die philosophie* (GA 27), Frankfurt, Vittorio Klostermann, 2001, p. 344, cité et traduit par Jean-Claude Gens, « “La communauté de combat” entre Heidegger et Jaspers », in Claude Romano et Servanne Jolivet (dir.), *Heidegger en dialogue, 1912-1930, Rencontres, affinités, confrontations*, Paris, Vrin, 2009, p. 228. Nous reviendrons sur les implications d'une telle définition pour l'individuation et l'intensubjectivité au chapitre VI.

<sup>154</sup> Heidegger, *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, p. 414.

<sup>155</sup> « La réduction considère le quid, la structure des actes, et non pas la guise (*Weise*) de leur être. » In *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Gesamtausgabe 20 (GA 20), Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1979, p. 151; traduit et commenté par Jean-François Courtine, « L'idée de la phénoménologie et la problématique de la réduction », in Jean-Luc Marion et Guy Planty-Bonjour (dir.), *Phénoménologie et métaphysique*, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 1984, p. 221.

husserlienne stricte] un mode de questionnement qui soit capable précisément de prendre en vue l'intentionnel dans son être, dans la guise déterminée de son être, dans son individuation et sa singularisation, c'est-à-dire en un mot dans sa facticité<sup>156</sup>. »

Cependant, on est en droit de se demander si cette radicalisation de la conception phénoménologique de la *Vereinzelung*, à l'œuvre chez Heidegger, n'implique pas également une prise de distance à l'égard des déterminations les plus factuelles — et non pas factices — qui déterminent à leurs manières le pouvoir-être de l'être humain. En effet, il semble qu'au cœur même de ce processus d'individuation conçu comme différence, et différenciation ontologique, le *Dasein* inscrit paradoxalement son action dans les plis de l'existence à mesure qu'il s'émancipe des nécessités immédiates de la vie et de son tracé dans le monde commun.

### 2.1.3. *Le jeu de la différence : oublier la vie?*

La conception du propre en jeu dans la reformulation heideggérienne de l'individuation est de part en part réflexive au sens où il s'agit pour le *Dasein* de se comprendre lui-même de manière appropriée. Pourtant cette réflexivité n'est pas de l'ordre de l'autoconstitution ou de la prise de conscience objective de l'ego *cogito*. De quel type de rapport s'agit-il? Le rapport ne serait-il pas déjà la structure ontologique même du *Dasein*, avant toute objectivation? Aux antipodes d'une pensée de la particularité (*Besonderung*) qui consisterait à identifier des types idiosyncrasiques, l'herméneutique existentielle cherche à faire advenir le sujet à lui-même en le pensant comme un être toujours déjà en rapport<sup>157</sup>, et qui, de ce fait tire sa positivité de l'indétermination et de l'ouverture caractéristiques de ses engagements mondains. En distinguant, d'un point de vue ontologique, dans les *Concepts fondamentaux de la métaphysique* le *Dasein* de l'animalité, et

---

<sup>156</sup> Courtine, « L'idée de la phénoménologie et la problématique de la réduction », p. 221.

<sup>157</sup> « Dasein signifie, entre autres, se rapporter, en étant, envers de l'étant en tant que tel, et ceci au point que ce rapport contribue à constituer l'être-étant du Dasein, être que nous désignons sous le terme d'existence. » Heidegger, *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, p. 432.

en concevant de manière radicalement différente le concept de propriété mobilisé par les ontologies respectives de ces deux étants<sup>158</sup>, Heidegger semble définir la vie — appartenant au registre de l'animalité — de manière privative, c'est-à-dire comme ce qui serait essentiellement dépourvue de cette capacité d'ouverture, de ce mouvement d'advenir à soi comme à l'être, dépourvue de significations par rapport à cet être-au-monde capable de se comprendre comme tel<sup>159</sup>. Heidegger cherche bien à repenser la vie de la subjectivité et partant son individuation comme il l'écrit dans une lettre à Jaspers : « Il faut que la vieille ontologie (et les structures catégorielles qui se sont déployées à partir d'elle) soit entièrement réformée jusque dans son fondement, et que l'on se mette sérieusement à saisir et conduire dans ses intentions fondamentales la vie actuelle en ce qu'elle a de propre<sup>160</sup>. » Mais il nous semble ici que la radicalisation de la définition de la *Vereinzelung* et la compréhension ontologique du *Dasein* comme « être en rapport » conduit à dissocier la vie (caractérisée par une forme d'immédiateté) de l'existence. Heidegger semble ici neutraliser<sup>161</sup> la facticité originaire du *Dasein*, à savoir sa corporéité et les possibilités motrices et expressives — au sens du « je peux » husserlien — qui émanent de son rapport au monde. De quel type de neutralisation s'agit-il ? Nous pensons qu'il ne s'agit pas d'une annihilation mais

<sup>158</sup> « C'est pourquoi nous disons : en raison de cet essentiel être *propre à soi*, l'aptitude est *propriété*. Nous réservons l'expression de soi-même et l'idée d'identité même pour caractériser la *propriété spécifiquement humaine*, son être propre à soi. C'est pourquoi nous disons que tout ce qui a la nature du "soi-même", tout étant qui au sens large a le caractère de la personne (tout être personnel) est marqué par la propriété ; mais toute propriété n'a pas la nature du soi-même ni du Je. La façon dont l'animal est propre à soi n'est pas le mode de la personnalité, ni celui de la réflexion, ni celui de la conscience. C'est simplement le mode de *l'appartenance à soi*. La *propriété* est un caractère fondamental de toute aptitude. *Elle s'appartient à elle-même*, elle est sous sa propre emprise. La propriété n'est pas une qualité particulière et exceptionnelle, mais c'est une *façon d'être*, à savoir sur le mode de *l'être propre à soi*. De même que nous parlons de la royauté d'un roi, c'est-à-dire de son être-roi, nous parlons de la *propriété d'un animal* au sens de son être-propre-à-soi. » Heidegger, *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, p. 341.

<sup>159</sup> Faisant référence au § 10 et au § 41 de *Être et temps* énonçant que « l'ontologie de la vie s'accomplit par voie d'interprétation privative », Franck affirme ainsi : « Tout en admettant que le *Dasein* est aussi un étant vivant puisque la vie y est accessible, tout en concédant que le *Dasein* puisse avoir une mort physiologique "codéterminée par son mode d'être originaire", Heidegger n'en maintient pas moins la priorité de la conception existentielle de la mort sur toute science ou ontologie de la vie. » « L'être et le vivant », in *Dramatique des phénomènes*, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 2001, p. 36.

<sup>160</sup> Lettre du 27 juin 1922, citée par Gens, « "La communauté de combat" entre Heidegger et Jaspers », p. 226.

<sup>161</sup> Selon l'interprétation proposée par Barbaras ; voir *Introduction à une phénoménologie de la vie*, p. 39-66.

plutôt le résultat d'une interprétation philosophique selon laquelle la prise en compte de la vie et de la corporéité ferait basculer la réflexion dans la métaphysique de la présence subsistance. Nous montrerons dans la prochaine section, à l'aide des travaux de Merleau-Ponty, que l'approche phénoménologique et ontologique de l'individuation peut permettre de penser la dynamique du vivant sans la reconduire aux problèmes de l'animation de la matière. Mais si la configuration déployée par le *Dasein* n'est pas de l'ordre de la représentation objectivante, ni de l'ordre de la perception puisque les déterminations corporelles sont mises à l'écart du processus de compréhension herméneutique qui fonde les possibilités praxiques de l'existence, comment dès lors comprendre l'individuation qui la sous-tend autrement que selon un régime de significations qui rend quelque peu problématique le passage d'une pensée de la propriété (*Jemeinigkeit*) à une conception incarnée de l'ipséité<sup>162</sup>?

L'unité caractéristique de l'ipséité en tant qu'identité à soi reposerait chez Heidegger sur la synthèse opérée par la *Jemeinigkeit*, sur cette manière d'être à soi, « en tant que soi », révélée par l'intentionnalité et qui structure mon rapport au monde : « L' "en tant que" appartient à une *sunthesis*, à une mise-en-relation, et précisément à une *sunthesin noémathôn*, à une association de représentations, à une configuration d'unité qui perçoit ou à une perception qui configure une unité<sup>163</sup>. » Ce recouvrement de la perception et de l'unité, de la vision du monde et de l'individuation, tel qu'il apparaît chez Heidegger repose sur une conception de la synthèse qui reproduit paradoxalement le type de formalisme qui était déjà à l'œuvre dans la conception husserlienne de l'individuation du sujet laquelle posait pourtant, sans pouvoir en rendre compte, l'entrelacs de l'intentionnalité thématique et de l'intentionnalité longitudinale.

À la lumière de la conception de l'individuation développée par Merleau-Ponty, nous souhaitons à présent montrer que le monde du *sujet* — au sens du génitif objectif des possibilités déployées par le *Dasein* — ne peut se passer d'une

---

<sup>162</sup> « Que dit ou plutôt que fait voir Heidegger ? Il montre que l'ipséité est un mode spécifique de la propriété et que si l'ipséité est toujours une propriété, la propriété n'est pas toujours une ipséité. La propriété est donc un préalable à l'ipséité qui n'en est qu'une spécification. » Franck, « L'être et le vivant », in *Dramatique des phénomènes*, p. 43.

<sup>163</sup> Heidegger, *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, p. 455.



réflexion sur le *monde* du sujet — au sens d'un génitif subjectif faisant signe vers l'exploration des dimensions et des strates pré-personnelles et affectives qui fomentent l'activité et l'expression de tout sujet, en tant qu'il est incarné. En ce sens, la conception merleau-pontienne de l'individuation repose sur une forme particulière d'unification, d'« unité existentielle » qui n'est pas celle du mouvement appropriant (*Ereignis*) mais plutôt le fruit d'une perception — en un sens qu'il convient de définir — singulière autant que singularisante du corps en mouvement. La notion d'*Entwicklung* (de développement) connotant l'immanence d'un mouvement orienté et signifiant (selon la double acception du mot « sens ») complète alors, voire supplante, une conception de l'individuation strictement conçue en termes de *Vereinzelung*. Nous allons voir que cette approche phénoménologique de l'individuation ne peut se passer là encore d'une réflexion sur la vision du monde, sa visibilité comme sa perception, propre au corps qui s'y rapporte et y adhère. Cette analyse permettrait alors de penser une individuation corporelle et matérielle sans recourir au paradigme de la substance et tout en proposant une réflexivité d'un autre ordre.

## **2.2. Individuation et perception**

### *2.2.1. La question du corps propre*

Dans l'avant-propos de la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty écrit : « mais la phénoménologie, c'est aussi une philosophie qui replace les essences dans l'existence et ne pense pas qu'on puisse comprendre l'homme et le monde autrement qu'à partir de leur "facticité"<sup>164</sup>. » La tonalité — à première vue heideggérienne — d'une telle assertion pourrait induire le lecteur en erreur, si l'on ne comprenait pas l'entreprise du philosophe français comme une réhabilitation du sensible et une explicitation de l'expérience corporelle du monde, avant toute

---

<sup>164</sup>Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, avant-propos, p. i.

emprise thématique de la conscience objective sur ce dernier. Les notions de « sensible », d'« expérience » et de « conscience » sont elles-mêmes redéfinies à travers le prisme d'une perception élargie — nouvelle dynamique de l'être-au-monde qui, aux antipodes de toute objectivation ou de toute activité synthétique portée sur un étant déjà donné, correspond plutôt au mouvement de l'être lui-même, se ressaisissant et se récapitulant au rythme des regards et des perspectives fuyantes qui se réfléchissent dans sa profondeur<sup>165</sup>.

Ainsi, dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty propose de « réapprendre à voir le monde » et de penser le sujet comme « nœud de relations<sup>166</sup> ». Il cherche à se démarquer de la métaphysique de la présence subsistante — dans son double versant empiriste et idéaliste — tout en retrouvant une corporéité et une matérialité plus fondamentale qui fomentent mon individuation et font sens de mon rapport au monde. Plus encore, dans les notes du cours de 1953 au Collège de France, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, qui répond aux objections et aux contresens soulevés contre sa thèse doctorale, Merleau-Ponty cherche à repenser la perception en tant que telle<sup>167</sup> et la manière dont la motricité et la spatialité du corps donnent sens et orientation à cette dernière, remodelant ainsi un concept phénoménologique d'intentionnalité qui échappe autant au formalisme de la conscience transcendantale

---

<sup>165</sup> « L'intellectualisme et l'empirisme ne nous donnent pas un compte rendu de l'expérience humaine du monde ; ils en disent ce que Dieu pourrait en penser » [...] « Plus directement que les autres dimensions de l'espace, la profondeur nous oblige à rejeter le préjugé du monde et à retrouver l'expérience primordiale d'où il jaillit ; elle est, pour ainsi dire, de toutes les dimensions, la plus "existentielle" parce que – c'est ce qu'il y a de vrai dans l'argument de Berkeley – elle ne se marque pas sur l'objet lui-même, elle appartient de toute évidence à la perspective et non aux choses ; elle ne peut donc ni être tirée, ni même y être posée par la conscience ; elle annonce un certain lien indissoluble entre les choses et moi par lequel je suis situé devant elles, tandis que la largeur peut, à première vue, passer pour une relation entre les choses elles-mêmes où le sujet percevant n'est pas impliqué. En retrouvant la vision de la profondeur, c'est-à-dire une profondeur qui n'est pas encore objectivée et constituée de points extérieurs l'un à l'autre, nous dépasserons encore une fois les alternatives classiques et nous préciserons le rapport du sujet et de l'objet. » *Phénoménologie de la perception*, p. 296.

<sup>166</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, avant-propos, p. xvi.

<sup>167</sup> Merleau-Ponty définit ainsi dans sa première leçon l'objectif de son cours : « rétablir l'unité et en même temps la différence du monde perçu et du monde intelligible par une redéfinition de la conscience et du sens. Classiquement (Descartes, Kant) unité fondée en fin de compte sur l'entendement. La différence est de simple fait, non pensable sinon par des mythes. Il s'agit pour nous de trouver une unité d'une autre sorte : tout est perception, le mode d'accès à l'être qui est présent dans la perception l'est partout. Mais la perception au sens restrictif (sensoriel) appelle sa propre expression. » *Le monde sensible et le monde de l'expression*, p. 45.

husserlienne<sup>168</sup>, qu'au « formalisme philosophique<sup>169</sup> » de l'ontologie heideggérienne, laquelle identifie et découpe l'étant en domaines, en oubliant trop souvent que l'univocité ontologique du réel est l'évidence première d'un être-au-monde tout entier corporel et qui l'exprime alors de manière plurielle. Mais on aurait tort cependant de refuser de voir dans la première philosophie de Merleau-Ponty (1945-1955) une interrogation structurelle du même ordre que celle qui animait la phénoménologie husserlienne — c'est-à-dire une interrogation sur les structures de l'apparaissant — ou de lui refuser une dimension ontologique qui n'émergerait, concède-t-on, que dans ses manuscrits posthumes et notamment ceux du *Visible et l'invisible*. En somme, on aurait tort de réduire ses premiers travaux à une anthropologie ou d'opposer ses descriptions phénoménologiques à une ontologie de la « chair du monde » qui ferait l'objet des derniers textes et qui paraîtrait dissoudre le questionnement sur la perception et l'individuation dès lors que disparaîtraient les notions mêmes de sujet et de conscience. Une métamorphose de ces concepts, comme leur refonte dans le cadre d'une nouvelle ontologie, est à l'oeuvre dans les années qui suivent la parution de la *Phénoménologie de la perception*. Dans les notes du cours de 1953, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, Merleau-Ponty, en réponse à l'accueil de sa *Phénoménologie*, écrit ainsi : « [Le lecteur] pouvait croire que ce n'était là qu'une phénoménologie – introduction qui laissait intacte la question de l'être, alors que je ne fais pas de différence entre ontologie et phénoménologie, que l'étude de l'être du sens qui restait nécessaire après cette phénoménologie en serait indépendante alors que, selon moi, dans notre manière de percevoir est impliqué tout ce que nous sommes<sup>170</sup> ». Cette solidarité du questionnement ontologique et de la description phénoménologique, de l'être et de la perception reflète à nouveau l'idée d'une individuation radicale et nécessaire de l'être — pour reprendre les termes de Heidegger — d'une singularisation de ce dernier qui passerait par sa manière d'être-au-monde. Cependant, ce primat de l'individuation

---

<sup>168</sup> Conscience transcendante qui constituait et donnait sens aux mouvements du corps propre, comme nous l'avons montré au chapitre I, reflétant par là-même une « individuation de la chair et non par la chair » selon l'expression de Housset, *Personne et sujet selon Husserl*, p. 54.

<sup>169</sup> Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, p. 47.

<sup>170</sup> Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, p. 46.

est coextensif au primat de la perception, laquelle, procède d'une « expérience de la vérité de fait<sup>171</sup> » et non d'une réflexion herméneutique sur la facticité, c'est-à-dire sur les conditions de possibilité du fait « en tant que tel ». Lorsque Merleau-Ponty précise en 1953 qu'« une herméneutique de la facticité ne peut être sans faits<sup>172</sup> », il indique alors qu'il nous faut retourner à l'expérience incarnée que je vis, et à sa genèse, parce que celle-ci est la véritable source des significations pratiques du monde ambiant (*Umwelt*) au sein duquel j'existe. La description phénoménologique ne vise pas comme chez Heidegger à reconquérir un « déjà interprété » en face duquel le *Dasein* pourrait libérer ses possibilités les plus propres, mais plutôt à libérer, à laisser être et à expérimenter les dimensions et les couches concrètes qui, avant même toute parole et toute interprétation<sup>173</sup>, déploient une compréhension proprement corporelle de mon être au monde et de mon environnement<sup>174</sup>.

La philosophie de Merleau-Ponty lie ainsi d'emblée l'individuation à l'intentionnalité opérante<sup>175</sup>. Celle-ci prend alors la forme d'une harmonie imitative, faisant résonner dans les mouvements du corps l'expérience signifiante qui l'émeut et renouant alors dans la corporéité elle-même le jeu des rétentions et des protentions qui animent la dynamique du vécu. Comme l'écrit Merleau-Ponty : « Je ne puis comprendre la fonction du corps vivant qu'en l'accomplissant moi-même et dans la mesure où je suis un corps qui se lève vers le monde<sup>176</sup> », et

---

<sup>171</sup> « Une hypothèse est ce que l'on suppose vrai, et la pensée hypothétique présuppose une expérience de la vérité de fait. » Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 442.

<sup>172</sup> Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, p. 47.

<sup>173</sup> « Chercher l'essence du monde, ce n'est pas chercher ce qu'il est en idée, une fois que nous l'avons réduit en thème de discours, c'est chercher ce qu'il est en fait pour nous avant toute thématization. » Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, avant-propos, p. ix.

<sup>174</sup> « Le corps humain est expressif en ceci qu'il porte dans chacun de ses gestes *Umweltintentionalität*, il dessine et déploie un "*Umwelt*" et {même} un "monde". L'identité de la chose est l'équivalence des gestes divers qui y conduisent. » Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, p. 58.

<sup>175</sup> Merleau-Ponty y fait référence dès l'avant-propos de la *Phénoménologie de la perception* : « Husserl distingue l'intentionnalité d'acte, qui est celle de nos jugements et de nos prises de position volontaires, la seule dont la *Critique de la Raison Pure* ait parlé, et l'intentionnalité opérante (*Fungierende Intentionalität*) celle qui fait l'unité naturelle et antéprédicative du monde et de notre vie qui paraît dans nos désirs, nos évaluations, notre paysage, plus clairement que dans la connaissance objective, et qui fournit le texte dont nos connaissances cherchent à être la traduction en langage exact. » avant-propos, p. xiii.

<sup>176</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 89.

quelques pages plus loin : « Le corps est le véhicule de l'être au monde, et avoir un corps c'est pour un vivant se joindre à un milieu défini, se confondre avec certains projets et s'y engager continuellement<sup>177</sup>. » Loin de s'opposer au monde des significations constituées, l'action du corps dans le monde, en tant qu'il est mien, déploie elle-même conjointement un sens, une « *praxis* » comme dit le cours de 1953<sup>178</sup>, qui lie de manière indissociable le mouvement d'individuation de mon être propre et les visions, les perspectives que j'ai du monde qui m'environne. En allant jusqu'à définir l'être au monde comme « vue préobjective<sup>179</sup> », faisant éclater la dichotomie entre *res extensa* et *res cogitans*, Merleau-Ponty tisse dans la trame de la corporéité les fils intentionnels qui parachèvent la nécessité intrinsèque et l'unicité de mon corps propre en le

---

<sup>177</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 95. Cette citation montre l'engagement du corps dans le monde. L'image du « véhicule » n'indique pas que le corps serait un simple « support » pour accomplir mes réalisations et qu'il ne comporterait pas de dimension dynamique intrinsèque. Se référant à la critique de Raymond Ruyer (*Néo-finalisme*, Paris, PUF, 1952, p. 217), Barbaras conçoit le corps merleau-pontien comme une « co-présence du tout aux parties », et affirme, à la suite de Ruyer que, Merleau-Ponty négligerait la dimension dynamique propre à l'organisme indiquée par le mot de Von Uexküll : « tout organisme est une mélodie qui se chante elle-même », cité par Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, p. 29. Barbaras oppose à Merleau-Ponty la conception suivante : « L'organisme ne se possède qu'en se produisant, il ne se rapporte à soi que sous la forme de son propre déploiement immanent : ce n'est pas seulement une totalité totalisée par la perception mais une totalité totalisante, c'est-à-dire un dynamisme ou une force qui échappent à la perception. » Voir *Introduction à une phénoménologie de la vie*, p. 29. Il nous semble qu'ici, le concept de perception mobilisé repose encore sur un type d'intentionnalité qui correspondrait plus à l'intentionnalité d'acte husserlienne qu'à l'opération propre de la raison opérante qui anime mon corps à un niveau préreflexif. Merleau-Ponty dans le cours, récemment publié, de 1953 s'emploie précisément à réfuter cette critique de Ruyer. Il définit ainsi la conscience perceptive au moyen de la notion d'empiètement, laquelle réfute une conception de la conscience comme « pensée de survol ». L'idée de vibration et d'animation interne du système dénote la présence d'une force dynamique, qui, si elle échappe à ma vue, ne se dérobe pourtant pas à cette perception élargie, seule à même d'indiquer en un même mouvement la présence de la chose et son absence : « Elle n'a pas affaire à valeurs ou significations mais à êtres existants, et elle-même n'est pas absolument retranchée de l'être qu'elle nous présente, il empiète sur elle, il l'entoure. Comme conscience qui perçoit, je fais partie du monde et j'y occupe un point de vue. Je suis près des choses mais non pas d'une présence toute idéelle : je suis près de la chose parce qu'elle prend possession de mon corps pour se faire percevoir de lui (la couleur m'impose un certain rythme vital, le son une certaine adaptation de l'organe etc.), ou encore parce que mon corps en son absence est capable de lui donner une quasi présence. Je suis près de la chose en vertu d'un rapport expressif entre les sensibles et l'organe percevant. Proximité qui n'est pas palpable comme celle de tout à l'heure – Et qui va avec une distance autre aussi, car le perçu ne se révèle ainsi que par sa vibration en moi, il est donc toujours au-delà. » *Le monde sensible et le monde de l'expression*, p. 49.

<sup>178</sup> « Le schéma corporel est essentiellement fond d'une *praxis*, spatialité pré-objective et sur le fond de laquelle se dessinent les objets actuels de l'action. » Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, p. 139.

<sup>179</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 95.

comprenant comme « schéma corporel », c'est-à-dire comme configuration de mon individuation la plus radicale, garantissant mon unicité, mon identité et ma différence par rapport à tout autre : « De la même manière mon corps tout entier n'est pas pour moi un assemblage d'organes juxtaposés dans l'espace. Je le tiens dans une possession indivise et je connais la position de chacun de mes membres par un schéma corporel où ils sont tous enveloppés<sup>180</sup>. » Quel est cependant le statut de cette « connaissance » si elle est le reflet d'une « vue préobjective » qui m'ouvre à une « spatialité de situation<sup>181</sup> » aux antipodes des positions définies par une conscience thétique? Influencé par la *Gestalt* et les notions de figure et de fond, Merleau-Ponty rend explicite la troisième dimension qui les articule<sup>182</sup>, celle du corps propre et de son expression en tant qu'elle garantit, grâce au schéma corporel, l'unicité proprement vécue de mon expérience du monde : « Le corps propre nous enseigne un mode d'unité qui n'est pas la subsumption sous une loi<sup>183</sup>. » Là où Heidegger privilégiait une individuation comprise comme ipséité, identité à soi dans la libre projection de possibilités choisies, Merleau-Ponty accentue ici la dimension d'unicité qui donne une forme de cohérence immanente au corps propre qui se nourrit et qui vit des perceptions qui le traversent. Il ne s'agit donc plus de penser l'individuation d'une conscience transcendantale repliée sur elle-même ou sa pure extériorité au sein d'un monde qu'elle absorberait et qui serait de part en part langage, mais plutôt de penser son indifférenciation ontologique et sa singularisation praxique et esthétique dont émerge des « significations vivantes<sup>184</sup> », et non seulement existentielles. L'unicité ici à l'œuvre n'est justement pas celle d'une conscience monadique et

---

<sup>180</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 114.

<sup>181</sup> À propos de la spatialité propre au schéma corporel, Merleau-Ponty écrit : « sa spatialité n'est pas comme celle des objets extérieurs ou comme celle des "sensations spatiales" une *spatialité de position*, mais une *spatialité de situation*. » *Phénoménologie de la perception*, p. 116.

<sup>182</sup> « Le corps propre est le troisième terme, toujours sous-entendu, de la structure figure et fond, et toute figure se profile sur le double horizon de l'espace extérieur et de l'espace corporel. » Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 117.

<sup>183</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 176.

<sup>184</sup> « Un roman, un poème, un tableau, un morceau de musique sont des individus, c'est-à-dire des êtres où l'on ne peut distinguer l'expression de l'exprimé, dont le sens n'est accessible que par un contact direct et qui rayonnent leur signification sans quitter leur place temporelle et spatiale. C'est en ce sens que notre corps est comparable à l'œuvre d'art. Il est un nœud de significations vivantes et non pas la loi d'un certain nombre de termes covariants. » Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 177.

l'entreprise du cours de 1953 vise à critiquer plus ouvertement et à repenser les catégories usuelles de l'ontologie traditionnelle (conscience, perception, corps), qui dominaient encore l'écriture de la *Phénoménologie de la perception*, afin de rendre compte du type particulier d'individuation ici en jeu. Dans *Le monde sensible et le monde de l'expression*, Merleau-Ponty résume et critique de la sorte les conceptions traditionnelle et husserlienne de la conscience et leur incapacité à exprimer, selon lui, la singularité dans toute sa teneur :

La conscience ne peut lier que signification à signification. Cette conscience est toute prête à être mise en mots, traduite en langage, elle est déjà *position* d'un *énoncé*, conscience *parlante*. [...] Au total on a conscience monadique, non pas de ce monadisme vulgaire qui enferme chacun dans ses sensibles mais d'un monadisme plus radical qui tient à ce qu'elle est présente immédiatement à tout, toute au dehors, et qu'il ne reste donc pas d'horizon au-delà d'elle. Un autre qu'elle est pour elle absolu non-sens, parce qu'elle est position de sens et que le sens est ici unité rigoureuse, qu'il est essence ou rien. La conscience fait tout ou n'est rien. Certes elle n'est pas individuée, mais elle est unique<sup>185</sup>.

Elle est monadique, non pas au sens vulgaire de l'inhérence de chacun à sensible individuel, mais en ce sens que, présente immédiatement à tout, toute au dehors, elle ne laisse pas ouvert des horizons au-delà d'elle-même, l'autre est pour elle non-sens absolu, elle est unique à force d'universalité, non à force d'individualité (c'est la conception du premier Husserl, et celle de Sartre dans la *Transcendance de l'ego*)<sup>186</sup>.

Dans ces deux passages, Merleau-Ponty constate ce qu'on pourrait appeler un défaut d'individuation dans la conception husserlienne et phénoménologique de la conscience dont il voit l'origine dans la persistance d'une conception monadique, encore trop marquée par le pouvoir synthétique de la représentation objectivante. L'« individuation absolue » de la conscience transcendantale décrite par Husserl au § 64 des *Idées II* — et à laquelle nous faisons référence dans notre premier chapitre — procéderait d'une intentionnalité thématique dont le pouvoir synthétique réduirait à l'avance tout horizon proprement opérant. Incapable de penser le processus d'individuation indépendamment des actes synthétiques de la conscience transcendantale, l'approche husserlienne refléterait, en réalité, une

---

<sup>185</sup> Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, p. 49.

<sup>186</sup> Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, p. 55.

dynamique de subjectivation du monde, là où Merleau-Ponty cherche à retrouver l'expérience du monde avant toute emprise théorique sur ce dernier. A l'époque de la *Phénoménologie de la perception* et du cours de 1953, la terminologie utilisée par Merleau-Ponty est encore hésitante car elle utilise toujours le vocabulaire de la métaphysique de la subjectivité. Les derniers travaux, que nous mobiliserons au chapitre IV, envisagent plutôt la possibilité d'une individuation qui ne passerait pas par la conscience objective, permettant ainsi de penser l'altérité non dans l'optique d'une intersubjectivité mais plutôt d'une intercorporéité<sup>187</sup>. Néanmoins, la volonté de dépasser la *Vorhandenheit* et de ne pas réduire la perception à la constitution ou à la signification est présente dès les premières œuvres. La conscience perceptive, telle que la redéfinit Merleau-Ponty, est moins la configuration d'une unité totalisante que *l'expression* d'une unicité qui, à l'image de ce qui se passe dans l'organisme<sup>188</sup>, est le fruit d'une tension qui étire les possibilités de l'individu tout en les ramassant dans une structure commune. Merleau-Ponty insiste alors sur le rythme vital de cette conscience perceptive et sur le double rapport de proximité et de distance qu'elle entretient à l'être charnel qui l'entoure et la traverse : « Elle n'a pas affaire à valeurs ou significations mais à être existants, et elle-même n'est pas absolument retranchée de l'être qu'elle nous présente, il empiète sur elle, il l'entoure. [...] Je suis près de la chose en vertu d'un rapport expressif entre les sensibles et l'organe percevant. Proximité qui n'est pas impalpable comme celle de tout à l'heure – Et qui va avec une distance autre aussi, car le perçu ne se révèle ainsi que par sa vibration en moi, il est donc toujours au-delà<sup>189</sup>. » Cette redéfinition de la conscience perceptive fait donc signe vers une individuation qui n'est pas médiatisée par la réflexivité du cogito et qui fait du corps propre lui-même la source d'une

---

<sup>187</sup> Nous reviendrons de manière plus détaillée sur cette notion et sa relation au concept d'horizon dans notre deuxième partie (voir *infra* ch. IV).

<sup>188</sup> Le corps, à l'image du monde perçu, est ainsi décrit comme un « système de puissances motrices ou de puissances perceptives, notre corps n'est pas objet pour un "je pense" : c'est un ensemble de significations vécues qui va vers son équilibre. » Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 179.

<sup>189</sup> Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, p. 49.



compréhension non idéale du monde, l'« armature du paysage<sup>190</sup> » sur fond duquel il évolue.

Cette approche de l'individuation comme système, s'opposant ainsi aux synthèses intentionnelles et herméneutiques — à l'œuvre dans les pensées de Husserl et de Heidegger — propose ainsi de dissocier le mouvement d'individuation d'une approche réflexive et partant de creuser et de développer une nouvelle conception de l'intentionnalité et de la rationalité, moins active *qu'opérante*, dans laquelle on pourrait voir une réinterprétation de l'intentionnalité longitudinale husserlienne sur fond de laquelle émerge le présent vivant. Avant d'approfondir cette hypothèse, il convient de montrer dans quelle mesure Merleau-Ponty lie l'individuation aux opérations d'une sphère préreflexive qui n'est autre que celle de la vie désirante et de quelle manière ces descriptions font signe vers une ontologie indirecte qui ferait paradoxalement de l'ouverture et de l'indétermination les critères fondamentaux de l'individuation de la personne.

### 2.2.2. Individuation et sphère préreflexive : « l'arc intentionnel »

Alors que dans l'ontologie cartésienne, l'individuation était opérée par la réflexivité du *cogito*, dans l'ontologie phénoménologique de Merleau-Ponty l'individuation est avant tout préreflexive et résulte d'une immersion du *cogito* au sein du monde et auprès des choses, empêchant par là-même que l'on puisse dissocier la pensée à la fois de la spatialité primordiale du corps qui l'anime et de la temporalité qui en rythme les mouvements<sup>191</sup>. Tout se passe comme si

---

<sup>190</sup> « Le sens ici n'est pas essence. Bien entendu, l'existant n'est pas une masse inarticulée, indicible. Il a sa logique interne, donc ses quasi-catégories. Mais, en tant que perçu, il offre un sens comme tacite qui se révèle plutôt une armature du paysage qu'une essence. » Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, p. 49.

<sup>191</sup> « Le véritable Cogito ne définit pas l'existence du sujet par la pensée qu'il a d'exister, ne convertit pas la certitude de la pensée du monde, et enfin ne remplace pas le monde par la signification monde. Il reconnaît au contraire ma pensée comme un fait inaliénable et il élimine tout espèce d'idéalisme en me découvrant comme "être au monde" [...] c'est parce que nous sommes de part en part rapport au monde que la seule manière pour nous de nous apercevoir est de

l'individuation était en réalité le nom donné au processus intentionnel qui opère en amont de toute réflexivité, c'est-à-dire de toute capacité de revenir à soi dans un processus d'identification qui conduirait à la formulation d'un « *Je* pense ». Comme nous l'avons montré précédemment, il est bien question de la possibilité d'une individuation sans subjectivité qui réalise paradoxalement la forme la plus haute d'unicité, au cœur même d'une dimension anonyme et impersonnelle<sup>192</sup> qui permet au corps propre de se fondre et de se confondre dans l'univocité du réel, tout en se différenciant par la singularité de ses perspectives, de ses désirs et de ses mouvements affectifs et cognitifs. À l'inverse de la *Jemeinigkeit* heideggérienne, la conception du propre chez Merleau-Ponty repose sur une pensée de l'individuation comme *expression* d'une généralité concrète, là où Heidegger concevait plutôt celle-ci comme l'articulation d'une singularité que l'on pourrait qualifier d'« abstraite » et neutre, c'est-à-dire reposant tout entière sur un régime de significations étrangères aux vibrations de la corporéité. La *Vereinzelung* heideggérienne était ainsi le fruit d'une individuation formelle là où le développement (*Entwicklung*) de l'individualité merleau-pontienne se nourrit de la matière affective qui colore et anime la structure générale de l'être-au-monde, en tant qu'il est de part en part corporel. Explorer le monde du sujet ou plutôt le monde du corps, au sens du génitif subjectif, permet à Merleau-Ponty d'élaborer une conception élargie de la conscience perceptive qui ne voit plus la corrélation de la noèse et du noème, de l'apparaître et de l'apparaissant comme une disjonction, le fait d'une équivocité ontologique que viendrait combler un remplissement intentionnel (*Erfüllung*)<sup>193</sup>. Tout au contraire, il s'agit de penser la coappartenance du « sujet » et du monde au sein d'une organisation perceptive qui est alors pleinement *Einfühlung*<sup>194</sup> et qui repose non pas sur le principe

---

suspendre ce mouvement, de lui refuser notre complicité. » Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, avant-propos, p. viii.

<sup>192</sup> « Mon organisme, comme adhésion prépersonnelle à la forme générale du monde, comme existence anonyme et générale, joue au-dessous de ma vie personnelle, le rôle d'un complexe inné. » Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 99.

<sup>193</sup> Merleau-Ponty rejette ainsi le paradigme de la constitution : « L'expérience du corps nous fait reconnaître une imposition du sens qui n'est pas celle d'une conscience constituante universelle, un sens qui est adhérent à certains contenus. » *Phénoménologie de la perception*, p. 172.

<sup>194</sup> Comme l'explique très justement Saint Aubert : « Préférant l'*Einfühlung* à l'*Erfüllung*, la présence-absence de l'attente qui creuse le désir aux décompressions pulsionnelles d'une

d'identité de l'ontologie cartésienne, mais plutôt sur un processus d'incorporation qui permet au corps de comprendre le monde, à mesure que le monde se comprend lui-même et se mire dans les expressions du corps<sup>195</sup> — tel est le sens de la généralité concrète que nous évoquions précédemment et qui présente ainsi une dimension d'analogicité qui va s'avérer décisive pour la suite de notre argument. Cette *Einfühlung* qui opère à un niveau préréflexif et antéprédicatif est une forme d'*intentionnalité opérante*, ou encore d'« arc intentionnel » qui assure la cohérence de mon rapport au monde :

La vie de la conscience – vie connaissante, vie du désir ou vie perceptive – est sous-tendue par un “arc intentionnel” qui projette autour de nous notre passé, notre avenir, notre milieu humain, notre situation physique, notre situation idéologique, notre situation morale, ou plutôt qui fait que nous soyons situés sous tous ces rapports. C'est cet arc intentionnel qui fait l'unité des sens, celle des sens et de l'intelligence, celle de la sensibilité et de la motricité. C'est lui qui se “détend” dans la maladie<sup>196</sup>.

Il serait possible de lire une telle affirmation dans l'optique husserlienne et idéaliste d'une constitution intentionnelle des significations à l'aune du « soubassement » corporel qui les soutient<sup>197</sup>. À l'époque de la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty reste, en effet, fidèle à une terminologie phénoménologique qui reste dépendante du schème sujet/objet. La conjonction des deux types d'intentionnalité (transversale et longitudinale, thématique et opérante) apparaissait à Husserl comme quelque chose d'« absurde » et de « choquant » dont il fallait pourtant affirmer la nécessité transcendantale. Cependant, dans la philosophie de Merleau-Ponty, cette conjonction est moins un *terminus ad quem* qu'un *terminus a quo*. Elle est le point de départ permettant d'envisager l'action de la corporéité sur l'organisation et l'unité du flux de conscience. Ainsi, la triple définition, ici donnée, de la vie de la conscience (« vie

---

satisfaction remplissante, Merleau-Ponty situe la chair dans la rencontre de donations inépuisables. Cet inachèvement fait son ouverture même, et constitue le cadre d'exercice de la foi naturelle – tandis qu'une “pure présence” (comme celle qui caractérise la chair sartrienne) nous dispenserait de cette foi. » *Vers une ontologie indirecte*, p. 203.

<sup>195</sup> Nous reviendrons au chapitre IV sur ce rapport de réversibilité entre le mouvement d'individuation et la visibilité réfléchissante en jeu dans son expression.

<sup>196</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 158.

<sup>197</sup> Cf. la référence au paragraphe 61 des *Idées II* dans notre premier chapitre.

connaissante », « vie du désir », « vie perceptive ») indique l'entrelacement des dimensions intellectuelles, affectives et corporelles et leur impossible dissociation, dès lors que le corps est conçu comme le véhicule de leur expression et non la simple matière passive à laquelle une conscience donnerait forme. Point d'opposition entre le domaine de la vie et le domaine de la conscience, entre le *Leben* et l'*Erlebnis* en sa dimension réflexive, mais plutôt une circularité et une circulation du sens que l'image de l'arc illustre en figurant la cambrure et la plasticité des significations vivantes et des attitudes que j'incorpore, de manière chaque fois propre à l'espace et au temps que j'habite<sup>198</sup>. La compréhension de mon rapport au monde est de part en part corporelle — au sens du *Leib* plus que du *Körper* — et il ne s'agit plus d'opposer la vie et le régime du désir ou de la pulsion à une sphère de l'intellect et de la représentation prétendument capable de l'annihiler ou de la contrôler. La perception est toute entière expression et le schéma corporel porte déjà en lui-même les significations, les figurations et les configurations qui fondent l'unité propre à chaque individu. Merleau-Ponty confirme cette hypothèse en s'appuyant sur la psychologie du développement.

*Psychologie et pédagogie de l'enfant* (1949-1952) peut être lue comme une transition entre l'amorce de redéfinition de l'individuation à l'œuvre dans la *Phénoménologie de la perception* et le type d'unicité décrit dans le cours de 1953-1954 critiquant ouvertement la notion de conscience, la représentation monadique husserlienne et la conception existentielle du *Dasein*. Il est intéressant de noter que cette évolution s'effectue grâce à une déconstruction du concept de représentation (d'autrui comme du monde), et grâce à la découverte d'un type de perception qui « configure » le sens plutôt qu'elle ne le constitue ou le reproduit<sup>199</sup>. L'étude de la perception enfantine donne à Merleau-Ponty l'occasion de formuler un concept de

<sup>198</sup> « Il ne faut pas donc pas dire que notre corps est *dans* l'espace ni d'ailleurs qu'il est *dans* le temps. Il *habite* l'espace et le temps. » Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 162.

<sup>199</sup> S'appuyant sur l'œuvre de Albert Michotte concernant le phénomène de la causalité, Merleau-Ponty écrit : « c'est qu'il ne s'agit pas ici d'organisation logique mais d'organisation perceptive. Affectée par une configuration du champ, la perception de la causalité est bien celle aussi d'un phénomène de configuration sensible. Il y a donc une perception de la causalité un monde perçu, et nous aurons à nous en souvenir quand nous examinerons "l'artificialisme" et l' "animisme" enfantins. », *Psychologie et pédagogie de l'enfant, Cours de Sorbonne (1949-1952)*, Lagrasse, Editions Verdier, 2001, p. 209.

perception qui ne repose plus sur les structures de la représentation. La critique de Jean Piaget dans le cours intitulé « Structure et conflits de la conscience enfantine » est ici décisive. Elle permet de montrer la possibilité d'une configuration perceptive qui échapperait à la logique objective et rationaliste. De plus, ces considérations psychologiques sont établies parallèlement à une nouvelle compréhension de l'imagination comme « phénomène essentiellement affectif et moteur<sup>200</sup> », coextensif aux dynamiques d'individuation.

Peut-on parler d'une véritable représentation du monde chez l'enfant ? Cela sous-entend une organisation conceptuelle de l'expérience enfantine qui puisse être formulée en propositions expresses. [...] C'est peut-être à condition de ne pas parler d'une "représentation du monde" chez l'enfant que nous parviendrons à prendre conscience de cette *adhérence aux situations données* qui serait le caractère essentiel de la pensée enfantine<sup>201</sup>.

La primordialité de l'expérience antéprédicative du monde révélée dans l'expérience enfantine ne doit pas être reconstruite a posteriori à l'aune des représentations logiques qui dominent la pensée de l'adulte. Selon Merleau-Ponty, Piaget ne remet pas en question ses propres présupposés philosophiques et cartésiens, selon lesquels la maîtrise du raisonnement logique serait l'indice d'une progression de la pensée, alors limitée à l'intelligence représentative. Merleau-Ponty met en lumière une différenciation plus originaire qui ne repose pas sur les schèmes logiques des principes d'identité et de non-contradiction. Seule cette différenciation originaire pourrait rendre compte, d'un point de vue psychologique, d'une juste communication entre l'enfant et l'adulte. Ultimement, comme nous le verrons au chapitre IV, cette différenciation peut aussi être comprise d'un point de vue ontologique et rendre compte des relations intersubjectives. Pour l'heure, il importe d'insister sur le fait que la redéfinition phénoménologique de l'individuation implique ici aussi une réflexion sur notre

---

<sup>200</sup> Se référant aux travaux de Pierre Janet, Merleau-Ponty opère une critique de l'imaginaire chez Sartre et émancipe l'imagination productrice de la sphère de la conscience et de la représentation. Cette avancée est décisive puisqu'elle nous conduira à réinterpréter au chapitre IV les rapports entre individuation et imagination en soutenant l'hypothèse d'une analogie propre à la chair elle-même. Pour l'heure il importe de souligner la possibilité d'une visée propre à l'intentionnalité longitudinale et qui serait de l'ordre de l'imaginaire : « Ainsi l'imagination se révèle être un phénomène essentiellement affectif et moteur. » *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, p. 226.

<sup>201</sup> Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, p. 235.

manière de voir et de figurer le monde. Dans la suite du cours, Merleau-Ponty fait appel à la théorie des « ultra-choses » développées par Henri Wallon afin de décrire la manière dont l'enfant peut se différencier du monde et des adultes sans pour autant que cela passe par le biais de l'intelligence logique. Selon Merleau-Ponty, commentant Wallon, il est possible de constater la « présence dans l'expérience enfantine "d'ultra-choses", c'est-à-dire d'êtres qui ne sont pas à sa portée, qu'il ne peut pas cerner du regard et dont il ne peut faire varier les aspects à volonté, par des déplacements réglés de son corps, et qu'il ne peut en somme observer<sup>202</sup>. » Cette notion fait alors signe vers une dimension qui excède (« ultra ») la simple représentation et qui requalifie la perception indépendamment de l'acte de saisir, de « cerner du regard », d'« observer » communément associé à l'intelligence objective et représentative. Cette dimension est celle d'une individuation primordiale décrivant un rapport plus original à la spatialité et à la temporalité. La *Phénoménologie de la perception* évoquait le travail de la réflexion cherchant à retrouver a posteriori « l'inhérence vitale et l'inhérence rationnelle<sup>203</sup> » du phénomène, comme s'il s'agissait de considérer celui-ci comme un prédicat, une qualité qu'il s'agirait de reconduire à une substance première à laquelle il appartiendrait intimement et nécessairement (*inhaerere*). L'interprétation du concept de Wallon va ici à rebours du procédé précédemment décrit. Elle nous met en présence d'une requalification de cette relation. Il ne s'agit plus de ressaisir la manière dont le phénomène serait inhérent à un substrat qui différencierait encore les matières de la vie et l'ordre des raisons. La perception enfantine — qui n'est pas réflexion — est coextensive à une individuation primordiale qui fait de l'espace et du temps, non plus des qualités phénoménales ou des formes a priori de la sensibilité mais plutôt des composantes

---

<sup>202</sup> Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, p. 242.

<sup>203</sup> « Nous chercherons à faire voir dans la perception à la fois l'infrastructure instinctive et les superstructures qui s'établissent sur elle par l'exercice de l'intelligence. Comme le dit Cassirer, en mutilant la perception par le haut, l'empirisme la mutilait aussi par le bas : l'impression est aussi dépourvue de sens instinctif et affectif que de signification idéale. On pourrait ajouter que, mutiler la perception par le bas, la traiter d'emblée comme une connaissance et en oublier le fonds existentiel, c'est la mutiler par le haut, puisque c'est tenir pour acquis et passer sous silence le moment décisif de la perception : le jaillissement d'un monde *vrai* et *exact*. La réflexion sera sûre d'avoir bien trouvé le centre du phénomène si elle est également capable d'en éclairer l'inhérence vitale et l'inhérence rationnelle. » Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 65.

dynamiques qui adhèrent à l'expérience du sujet et qui lui permettent de s'attacher, de se lier et de se maintenir dans une relation pré-objective au monde (*adharere*): « La présence de ces “ultra-choses” dans l'expérience enfantine entraîne ou suppose chez l'enfant celle d'un temps et d'un espace pré-objectifs, qui ne sont pas encore dominés et mesurés par sa pensée, qui adhèrent en quelque sorte au sujet qui les vit<sup>204</sup>. » Ce passage de l'inhérence à l'adhérence signale un changement de posture et l'abandon de l'optique statique de la constitution au profit de la perspective dynamique d'une individuation conçue comme expression<sup>205</sup>. De plus, là où l'inhérence indiquait un rapport de nécessité, l'adhérence signale une forme d'indétermination foncière liée aux aspérités contingentes et à la plasticité de la surface intermédiaire qui unit les deux termes en relation. Ces considérations sur la perception enfantine permettent donc d'amorcer une réflexion sur le type d'intentionnalité non objectivante et le type de configuration du monde qui fomentent et nourrissent cet espace et cette temporalité pré-objectifs. Ici entre en jeu, de manière décisive, une conception de l'imagination productrice émancipée du paradigme de la représentation. En effet, dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty s'accordait avec Sartre pour voir dans l'imagination un processus d'irréalisation ne pouvant être mis sur le même plan ontologique et épistémologique que l'expérience réelle. Dans une telle optique, le réel et l'irréel sont régis pas le principe de non-contradiction et indexés sur une notion de vérité entendue comme adéquation à son objet. Dans *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, Merleau-Ponty retravaille les notions

<sup>204</sup> Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, p. 242.

<sup>205</sup> « Mon organisme, comme adhésion prépersonnelle à la forme générale du monde, comme existence anonyme et générale, joue, au-dessous de ma vie personnelle, le rôle d'un *complexe inné* [...] Après cette minute où nous voulions enfermer toute notre vie, le temps, au moins le temps prépersonnel, recommence à s'écouler, et il emporte sinon notre résolution, du moins les sentiments chaleureux qui la soutenaient. L'existence personnelle est intermittente et quand cette marée se retire, la décision ne peut plus donner à ma vie qu'une signification forcée. La fusion de l'âme et du corps dans l'acte, la sublimation de l'existence biologique en existence personnelle, du monde naturel en monde culturel est rendue à la fois possible et précaire par la structure temporelle de notre expérience. » Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 99 sq. Il est intéressant de noter ici que l'idée d'« adhésion », dans ce passage, est liée d'une part à une dimension prépersonnelle et d'autre part à une forme d'anonymat et d'objectivité du corps dans l'espace-temps du monde. Dans le passage cité du cours de 1952, il semble qu'il ne s'agisse plus d'une dimension prépersonnelle mais d'une dimension préobjective, et qu'il soit possible de concevoir une forme de différenciation au cœur même de cette relation d'adhérence du sujet au monde.

d'imagination et de configuration indépendamment de leur valeur d'objectivité. L'imagination peut nourrir la relation du sujet, et notamment de l'enfant, au monde et, à ce titre, élaborer des expériences dont il est possible de rendre compte sans pour autant les subordonner à l'intelligence et aux règles de la représentation. Certes, l'émancipation n'est pas encore totale puisque Merleau-Ponty utilise encore les notions de conscience et de vérité mais il innove cependant en reliant directement le processus primordial d'individuation précédemment décrit au travail de l'imagination et de l'analogie :

Tout le problème de l'imagination dépendra du degré de précision donné aux notions d'intentionnalité affective et motrice. Notre rapport avec l'imaginaire n'est pas un rapport de connaissance, mais un rapport d'existence, il s'agit là d'un mode de conscience émotionnel. [...] La perception n'attend pas les preuves pour adhérer à l'objet, elle est antérieure à l'observation attentive. En ce sens, comme l'imaginaire, elle dépasse les prémisses. Pour que l'imaginaire vaille comme réalité, il faut qu'il y ait dans le perçu une part de conjecture, d'ambiguïté. C'est cette ambiguïté commune qui permet quelquefois que l'imaginaire se substitue au réel<sup>206</sup>.

Comme l'indique Saint Aubert ces « structurations originales du schéma corporel » révèlent une certaine « puissance analogique<sup>207</sup> », capable de configurer cet espace et ce temps pré-objectifs qui adhèrent au sujet. À la lumière des développements précédents, nous souhaiterions introduire ici l'idée selon laquelle il ne s'agit pas d'une analogie fondée sur une représentation proportionnelle — Merleau-Ponty comme Heidegger rejetant l'identité de rapport et le finalisme aristotélicien<sup>208</sup> — ni même d'une analogie par imitation au moyen

---

<sup>206</sup> Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, p. 226.

<sup>207</sup> « Merleau-Ponty veut dégager la signification propre et positive de notre ouverture primordiale au monde, et par là-même des fondements de l'intelligence. Il travaille pour cela les structurations originales du schéma corporel, qui ne frappent pas d'abord par leur puissance de distinction, d'organisation logique linéaire, mais par leur puissance analogique et par leur polymorphisme. Ces structures, insiste Merleau-Ponty, sont des "systèmes d'équivalences" : axées sur la mise en relation, elles mobilisent et organisent des proximités qui ne sont pas des comparaisons sur fond d'identité, mais un couplage irréductible d'équivalences et de différenciations. » Saint Aubert, « De la réversibilité logique à la réversibilité charnelle. Merleau-Ponty aux prises avec l'épistémologie génétique de Piaget », *Alter*, n° 16, 2008, p. 116 sq.

<sup>208</sup> Evoquant directement le problème de l'analogia entis discuté au Moyen Age pour penser la séparation de la créature finie et de l'être infini, Heidegger écrit : « On est sorti de la difficulté à l'aide de l'analogie qui n'est pas dans ce cas une solution mais une formule. Le seul à avoir cherché la solution, Maître Eckhart, dit ceci : Dieu n' "est" absolument pas, car "être" est un



de laquelle les structures du corps reproduiraient les structures du monde. Nous pensons que Merleau-Ponty pose ici les prémisses de ce qu'on pourrait nommer une analogie par expression<sup>209</sup>. Cette dernière insiste sur la force expressive de la relation elle-même, de la dynamique qui met en rapport et soutient l'unité des deux termes que l'intelligence objective distingue artificiellement. Nous reviendrons en détail sur cette idée au chapitre IV, mais il importe dès à présent de souligner que cette corrélation du processus d'individuation et de la perception du monde pourrait être à même de nous aider à repenser le type d'intentionnalité ici en jeu et le mode de « corrélation » phénoménologique et ontologique qui est à l'œuvre. Les dynamiques du schéma corporel permettraient ainsi de penser l'individuation comme un mouvement de différenciation qui est proprement ontogénétique et qui ne se réfère plus au principe d'identité. Comment dès lors garantir l'unité de ce mouvement et l'unicité du sujet corporel? Le travail de la perception et la configuration non objective alors déployée assureraient cette

---

prédicat de la finitude et ne peut donc absolument pas être dit de Dieu [...] Nous ne savons toujours pas non plus comment le *ōv* en tant que *δύναμις* et *ἐνέργεια* se rapporte aux autres significations et comment il se tient avec elles dans l'unité de l'être. » Heidegger, *Aristote, Métaphysique Θ 1-3, De l'essence et de la réalité de la force*, trad. B. Stevens et P. Vandeveld, Paris, Gallimard, 1991, p. 52. Heidegger critique la conception médiévale de l'analogie dans ses différentes formes (représentation, imitation, attribution) car cette « formule » aurait selon lui manqué la différence ontologique et l'impossibilité de réduire l'être à un prédicat. Il nous semble que le type de configuration qu'il élabore et que nous avons étudié précédemment, comme les descriptions de Merleau-Ponty renvoyant à la conjonction de l'imagination et de l'intentionnalité affective et motrice font signe vers un type d'analogie qui permet de concevoir une approche antépédicative de l'être n'opposant plus la finitude et l'infini mais les corrélant en une univocité proprement phénoménologique. Nous approfondirons cette hypothèse dans notre chapitre IV, après avoir mis au jour la spécificité du type de « relation » ici en jeu et la prise de distance nécessaire qu'elle induit à l'égard du schème hylémorphique.

<sup>209</sup>Lévinas évoque l'indexation du problème de l'*analogia entis* sur une pensée de la représentation et déplore que ne soit développée une conception philosophique permettant de penser cette relation à un niveau infra-représentatif ou infra-intentionnel qui préserverait l'intégrité de l'altérité : « L'impossibilité pour l'être transcendant et l'être qui est séparé, de participer au même concept, cette description négative de la transcendance est encore de Descartes. Il affirme en effet le sens équivoque dans lequel le terme d'être s'applique à Dieu et à la créature. A travers la théologie des attributs analogiques au Moyen Âge, cette thèse remonte à la conception de l'unité seulement analogique de l'être chez Aristote. Elle est chez Platon dans la transcendance du Bien par rapport à l'être. Elle aurait dû servir de fondement à une philosophie pluraliste où la pluralité de l'être ne s'évanouirait pas dans l'unité du nombre, ni ne s'intégrerait en une totalité. » *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*, Paris, Livre de Poche, 2010, p. 79. Nous pensons qu'une telle conception doit se défaire du schème hylémorphique et partant, d'une pensée de la séparation et de l'extériorité. C'est pourquoi nous avons privilégié la réinterprétation merleau-pontienne de l'intentionnalité opérante comme désir aux perspectives lévinassiennes reposant sur une critique de la réflexivité empêchant sa reprise pratique et ontologique.

unité, comme Merleau-Ponty l'indique alors dans le cours de 1953, *Le monde sensible et le monde de l'expression*. En effet, « il s'agit pour nous de trouver une unité d'une autre sorte : tout est perception, le mode d'accès à l'être qui est présent dans la perception l'est partout. Mais la perception au sens restrictif (sensoriel) appelle sa propre expression<sup>210</sup> », écrit Merleau-Ponty. L'unité ici opérée exige que soient redéfinis les termes mêmes de vie, de conscience et d'existence, si tant est qu'ils puissent même être capturés par la conceptualité. Dans le cours de 1953, le philosophe français critique le vocabulaire employé dans la *Phénoménologie de la perception*<sup>211</sup> et oriente à présent sa recherche vers la formulation d'une ontologie capable de décrire l'indétermination, l'ouverture et la profondeur qui caractérisent la relation du sujet au monde. Autrement dit, Merleau-Ponty, reprenant l'une des conclusions de sa thèse doctorale, s'oriente vers une description de l'individuation comme advenir à soi toujours indéterminé<sup>212</sup>, se préparant dans les creux de l'être dont le sens — à l'image de l'existence — est inépuisable, imprévisible et mystérieux :

Il est donc essentiel à la chose et au monde de se présenter comme “ouverts”, de nous renvoyer au-delà de leurs manifestations déterminées, de nous promettre toujours déjà “autre chose à voir”. C'est ce que l'on exprime quelquefois en disant que la chose et le monde sont mystérieux. Ils le sont, en effet, dès qu'on ne se borne pas à leur aspect objectif et qu'on les replace dans le milieu de la subjectivité. Ils sont même un mystère absolu, qui ne comporte aucun éclaircissement, non par un défaut provisoire de notre connaissance, car

---

<sup>210</sup> Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, p. 45.

<sup>211</sup> « Nous avons essayé une analyse du monde perçu qui le dégage dans ce qu'il a d'original par opposition à l'univers de la science ou de la pensée objective. Mais cette analyse restait tout de même ordonnée à des concepts classiques tels que : perception (au sens de position d'un objet isolable, déterminé, considérée comme forme canonique de nos rapports au monde), conscience (en entendant par là le pouvoir centrifuge de Sinn-gebung qui retrouve dans les choses ce qu'elle y a mis), synthèse (qui suppose éléments à réunir) (par exemple le problème de l'unité des Erlebnisse) matière et forme de la connaissance. » Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, p. 46.

<sup>212</sup> « Car il ne suffit pas, comme le fait encore Husserl, de penser l'horizon intérieur et l'horizon extérieur des choses comme un “système de potentialités de la conscience”, en demeurant ainsi sous l'obédience de l'infinitisme classique, mais il faut au contraire reconnaître plus décisivement que Husserl lui-même la structure d'horizon “n'a de sens que dans l'*Umwelt* d'un sujet charnel” qui n'est pas fait du fait de sa finitude coupé d'un infini positif, mais qui comme chair et par une finitude opérante s'ouvre à un Etre qui n'est pour lui inépuisable et infini que négativement, parce qu'il en fait partie et qu'il en est ainsi à la fois proche et lointain », écrit Françoise Dastur, « Monde, chair, vision », in Anna-Teresa Tymieniecka (dir.), *Merleau-Ponty, le psychique et le corporel*, Paris, Aubier, 1988, p. 134.

alors il retomberait au rang de simple problème, mais parce qu'il n'est pas de l'ordre de la pensée objective où il y a des solutions. [...] Le monde au sens plein du mot n'est pas un objet, il a une enveloppe de déterminations objectives, mais aussi des fissures, des lacunes par où les subjectivités se logent en lui ou plutôt qui sont les subjectivités elles-mêmes.<sup>213</sup>

« Fissures » du monde d'où émergent les possibilités existentielles les plus propres, les subjectivités corporelles ici décrites manifestent l'être de manière plurielle, expriment son univocité de manière analogique, tout comme la figure ne fait sens que par rapport au fond duquel elle se détache. Merleau-Ponty abandonne donc une conception cartésienne et métaphysique de la représentation, et reformule au cœur de sa compréhension de l'individuation, une pensée de la visibilité et de la foi perceptive, caractérisée par le mouvement et la profondeur et qui appelle effectivement une nouvelle forme d'ontologie phénoménologique, « logique concrète de l'être », permettant de dépasser l'ontologie de l'objet et la pensée prédicative<sup>214</sup>.

### 2.2.3. *Penser l'individuation : vers une ontologie indirecte*

Comme nous l'indiquions au début de cette section consacrée aux cours en Sorbonne de Merleau-Ponty, le philosophe ne dissocie pas son entreprise d'une élucidation tout à la fois anthropologique et ontologique, laquelle se dévoile pleinement lorsqu'il s'agit de penser l'individuation du corps propre et la configuration perceptive de son rapport au monde. L'ouverture et l'indétermination sont ainsi les modalités d'un sujet concret qu'une dynamique tout autant vitale qu'existentielle porte à s'individuer c'est-à-dire à conquérir son unité et son unicité, par-delà les lacunes qui ponctuent la genèse de son développement. Cette nouvelle manière de décrire l'individuation de la « subjectivité » — si tant est que ce terme puisse encore être utilisé — repose sur

---

<sup>213</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 384.

<sup>214</sup> Logique qui ne repose pas sur une conscience thétique comme l'explique Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la perception*, p. 316 : « le logicien ne connaît par principe, que la conscience thétique, et c'est ce postulat, cette supposition d'un monde entièrement déterminé, d'un être pur, qui grève sa conception du multiple et par suite sa conception de la synthèse. »

un nouveau type d'intentionnalité. Faisant référence à la *Fungierende Intentionalität* husserlienne, Merleau-Ponty reprend l'idée d'une intentionnalité longitudinale, « latérale<sup>215</sup> », qu'il qualifie encore à cette époque de « raison opérante » même si celle-ci est aux antipodes du principe de raison *suffisante* dont la dépendance à l'égard du principe de causalité avait fait retomber l'analyse et la description dans un finalisme digne d'une « pensée de survol » que Merleau-Ponty cherche avant tout à éviter<sup>216</sup>. Dans la *Phénoménologie de la perception*, il écrit en effet : « Un phénomène en déclenche un autre, non par une efficacité objective, comme celle qui relie les événements de la nature, mais par le sens qu'il offre, — il y a une raison d'être qui oriente le flux des phénomènes sans être explicitement posée en aucun d'eux, un sorte de raison opérante<sup>217</sup>. » Cette « raison opérante » qui donne sens à la « constellation de données<sup>218</sup> » n'est autre que l'intentionnalité réformée de la perception incarnée, d'une conscience perceptive ouverte elle-même à l'indétermination intrinsèque aux phénomènes qui s'offrent à son regard. En repensant l'individuation, Merleau-Ponty repense donc aussi l'intentionnalité et la vision que j'ai du monde. Les développements du philosophe français sur la vision en profondeur permettent d'envisager une intentionnalité intrinsèque à la perception, forme de « synthèse perceptive<sup>219</sup> »,

---

<sup>215</sup> « La synthèse d'existence = composition latérale, celui qui la fait ne peut la faire que parce qu'il en est. Il en est ne veut pas dire, il y est comme les choses : nous ne sommes pas dans l'espace à la manière des choses : c'est elles qui nous y localisent par perspective. » Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, p. 84.

<sup>216</sup> Cette raison opérante, cette intentionnalité conçue comme expression, met en lumière ce que Merleau-Ponty nomme un « polymorphisme » de la conscience et qui implique l'idée d'une différenciation continue et d'un écartement perpétuel à l'égard des réifications logiques et ontologiques : « La conscience perceptive comme expression, non signification. (Expression dans un sens qui n'est pas finaliste, ou aristotélicien ou panthéiste). Ceci veut dire : polymorphisme de la conscience, ambivalence, conscience indirecte ou inversée : la psychanalyse, le marxisme et la mystification de la conscience. La conscience comme écart. » *Le monde sensible et le monde de l'expression*, p. 173. Nous reviendrons sur les implications d'une telle conception dans notre quatrième chapitre, lorsque nous dégagerons les horizons propres à ce type d'individuation.

<sup>217</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 61.

<sup>218</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 63.

<sup>219</sup> « En disant que cette intentionnalité n'est pas une pensée, nous voulons dire qu'elle ne s'effectue pas dans la transparence d'une conscience et qu'elle prend pour acquis tout le savoir latent qu'a mon corps de lui-même. Adossée à l'unité prélogique du schéma corporel, la synthèse perceptive ne possède pas plus le secret de l'objet que celui du corps propre, et c'est pourquoi l'objet perçu s'offre toujours comme transcendant, c'est pourquoi la synthèse paraît se faire sur l'objet même, dans le monde, et non pas en ce point métaphysique qu'est le sujet pensant, c'est en

qui se produirait en-deçà d'un processus réflexif ou des actes de la conscience constituante. La profondeur est ainsi décrite dans la *Phénoménologie de la perception* comme la « dimension la plus existentielle » :

Plus directement que les autres dimensions de l'espace, la profondeur nous oblige à rejeter le préjugé du monde et à retrouver l'expérience primordiale d'où il jaillit ; elle est, pour ainsi dire, de toutes les dimensions, la plus "existentielle" parce que – c'est ce qu'il y a de vrai dans l'argument de Berkeley – elle ne se marque pas sur l'objet lui-même, elle appartient de toute évidence à la perspective et non aux choses ; elle ne peut donc ni être tirée, ni même y être posée par la conscience ; elle annonce un certain lien indissoluble entre les choses et moi par lequel je suis situé devant elles, tandis que la largeur peut, à première vue, passer pour une relation entre les choses elles-mêmes où le sujet percevant n'est pas impliqué. En retrouvant la vision de la profondeur, c'est-à-dire une profondeur qui n'est pas encore objectivée et constituée de points extérieurs l'un à l'autre, nous dépasserons encore une fois les alternatives classiques et nous préciserons le rapport du sujet et de l'objet<sup>220</sup>.

Cette vision en profondeur<sup>221</sup>, propre à la conscience perceptive, appelle un perspectivisme. Il ne s'agit pas de concevoir le corps propre comme une monade dont les représentations tout intérieures seraient mises en relation pour rendre raison d'une organisation idiosyncrasique du monde. Le schéma corporel qui structure le corps propre ne conduit pas à « un individu opaque et fermé sur soi, notre corps est un système, le schéma indique l'essentiel, il domine les détails, il dégage le sens, il indique un ordre, un intérieur du processus [...] parce que le schéma corporel est essentiellement attitude envers...ouverture à des buts...fond d'une *praxis*<sup>222</sup>. » En ce sens, si le corps est un système, il est un système paradoxalement ouvert au même titre que la synthèse herméneutique

---

quoi la synthèse perceptive se distingue de la synthèse intellectuelle. » Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 269.

<sup>220</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 296.

<sup>221</sup> Comme l'analyse Saint Aubert dans son avant-propos au cours de 1953 : « Dimension spatiale "la plus existentielle", la profondeur résiste au géométrisme de l'intelligence classique qui fixe sagement l'emplacement unique et les relations extrinsèques de ses objets, elle échappe au paradigme optique de la perspective – celui d'une vision de cyclope qui élimine les dimensions motrice et temporelle de la perception, et écrase sur un même plan le dedans des choses [...] La vision en profondeur met donc en œuvre une synthèse originale, que Merleau-Ponty qualifie de "synthèse d'existence" : "celui qui la fait en est", par opposition à la "synthèse intellectuelle", frontale et désimpliquée. Nous ne percevons pas la profondeur, nous voyons en profondeur. » *Le monde sensible et le monde de l'expression*, avant-propos, p. 19 sq.

<sup>222</sup> Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, p. 133.

précédemment décrite n'était en rien intellectuelle. Ces hésitations reflètent l'ambiguïté qui travaille l'expression philosophique elle-même dès lors qu'elle vise à décrire la sphère antéprédicative. On peut néanmoins voir se profiler ici, comme c'était le cas chez Heidegger, une théorie herméneutique et symbolique de l'individuation qui cherche à dépasser les apories de l'idéalisme sans jamais renier le pouvoir signifiant que recèlent les dimensions ontologiques alors perçues.

### 2.3. Le monde perçu : synthèse ou système?

En critiquant la notion de synthèse et son idéalisme<sup>223</sup>, Merleau-Ponty cherche à repenser la finitude. En pensant la subjectivité comme être lacunaire, « fissure » de l'être, il cherche à faire une place, en son sein, à l'altérité. En somme, il s'agit de penser non seulement l'unicité de l'individu mais également sa différence par rapport à tout autre, en tant que celui-ci est aussi compris comme « *autre* », et non seulement comme satellite de la constellation de sens projetée par mon schéma corporel<sup>224</sup>. Comme il l'écrit dans les dernières pages de la *Phénoménologie de la perception* : « En ce qui concerne la conscience, nous avons à la concevoir non plus comme une conscience constituante et comme un pur être-pour-soi, mais comme une conscience perceptive, comme le sujet d'un comportement, comme être-au-monde ou existence, car c'est seulement ainsi qu'autrui pourra apparaître au sommet de son corps phénoménal et recevoir une sorte de

---

<sup>223</sup> « Pour que nous percevions les choses, il faut que nous les vivions. Cependant nous rejetons l'idéalisme de la synthèse parce qu'il déforme lui aussi la relation vécue avec les choses. Si le sujet percevant fait la synthèse du perçu, il faut qu'il domine et pense une matière de la perception, qu'il organise et relie lui-même de l'intérieur tous les aspects de la chose, c'est-à-dire que la perception perd son inhérence à un sujet individuel et à un point de vue, la chose sa transcendance et son opacité. Vivre une chose, ce n'est ni coïncider avec elle [réalisme], ni la penser de part en part. On voit donc notre problème. Il faut que le sujet percevant, sans quitter sa place et son point de vue, dans l'opacité du sentir, se tende vers des choses dont il n'a pas d'avance la clé et dont cependant il porte en lui-même le projet, s'ouvre à un Autre absolu qu'il prépare du plus profond de lui-même. » Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 376.

<sup>224</sup> Nous étudierons au chapitre IV, la réinterprétation par Merleau-Ponty des mécanismes de projection et d'introjection décrits par Freud comme mécanismes d'incorporation engageant ainsi un rapport à l'altérité non plus seulement comme intersubjectivité mais aussi comme incorporéité.

localité<sup>225</sup>. » Néanmoins, cette approche s'inscrit encore dans un partage de la vie et de l'existence qui reproduit, — plutôt qu'il ne le résout — le paradoxe de la subjectivité. L'éventualité d'une telle aporie a conduit Merleau-Ponty, dans les manuscrits ontologiques tardifs, à délaisser la notion de conscience, ce qui n'est pas sans poser problème comme nous l'examinerons au chapitre IV. L'ontologie merleau-pontienne recherche, en effet, une approche de l'individuation qui échappe à la fois aux écueils de l'intentionnalité d'acte husserlienne, dont les opérations d'identification supplantent encore les « synthèses passives » à l'œuvre dans le champ de conscience, et au formalisme de ce qu'on pourrait appeler les synthèses herméneutiques du *Dasein* en tant qu'être-au-monde doté d'un pouvoir de figuration. « Synthèse existentielle » et « système ouvert », le corps propre est le *lieu* où s'articule le paradoxe du sujet en tant qu'il est à la fois *au* monde et *pour* le monde. Une telle conception nous invite à questionner à présent les structures de ce monde perçu afin de nous acheminer vers une étude du phénomène de l'individuation en tant que tel, c'est-à-dire de la manière dont j'apparais, de manière individuée, au sein même du monde. Le sujet peut-il être véritablement l'« objet » d'une perception? Comment penser l'intentionnalité sans la conscience? Comment penser une individuation sans sujet et s'agirait-il de l'unique voie pour penser justement le devenir de l'individualité? Quelles en seraient les conséquences pratiques et existentielles et comment dès lors *situer* autrui sur fond d'une telle indétermination? La question de l'individuation du sujet dans son rapport au monde perçu touche ainsi au cœur de la phénoménologie : la corrélation.

La remise en cause des notions de système et de synthèse, de la tension, voire de la dichotomie précédemment envisagée entre l'eccéité et l'ipséité, la vie de la subjectivité et son existence, nous conduit à repenser le rapport établi par Husserl entre l'individuation et l'intentionnalité. En effet, nous avons montré que chez Husserl l'intentionnalité était principe d'individuation des objets du monde environnant mais également, principe d'individuation de la subjectivité puisque la conscience transcendantale constitue et délimite les styles de mon existence et le

---

<sup>225</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 404.

sens de mes vécus. Cette corrélation entre individuation et intentionnalité conduisait à formuler une ontologie de la finitude tout en postulant le caractère absolu du flux constituant. Nous avons montré, au cours de ce chapitre, que l'analyse de la corrélation prend une orientation nouvelle, chez Heidegger, mais plus encore chez Merleau-Ponty puisqu'elle devient principalement différenciation et mise en rapport du sujet à son monde. Il s'agissait alors de penser un nouveau type de finitude reposant sur l'inversion de ce rapport entre individuation et intentionnalité. L'intentionnalité opérante, en tant qu'elle est puissance analogique de manifestation et d'expression dépasserait l'alternative de l'eccéité et de l'ipséité pour penser une individuation plus radicale, sans sujet/substance, permettant d'envisager un rapport pratique, parce que proprement ontologique, au monde et aux autres vivants.

Mais si cette perspective permet de penser l'identité — sous la forme de la cohésion<sup>226</sup> du système — et l'unicité — sous la forme de la « synthèse existentielle » — en jeu dans toute description de l'individuation, permet-elle pour autant de penser ma différence par rapport à tout *autre*, en tant qu'il est précisément un autre que moi? Autrement dit, si la conception du propre ici envisagée repose sur l'ouverture fondamentale qui caractérise paradoxalement la « subjectivité » finie, comprendre l'altérité reviendrait-il à la faire procéder de cette même ouverture fondamentale? Cela ne conduirait-il pas à un renversement des perspectives phénoménologiques? En effet, il ne s'agirait plus de penser la subjectivité individuée, dotée d'une conscience intentionnelle, comme la condition transcendante d'apparition du monde et d'autrui et l'origine de toute vision du monde commun, mais d'envisager plutôt la phénoménalité du monde et son expressivité comme la source et le sol indéterminé de toute individuation, la mienne comme celle des autres. Le devenir-soi serait ainsi un devenir-ouvert marqué par une indétermination fondamentale qui impliquerait de concevoir une intentionnalité phénoménologique ne se limitant pas au champ de la conscience, puisque celle-ci en tant que conscience « de » quelque chose semblerait toujours

---

<sup>226</sup> Comme l'écrit Romano : « La cohésion et l'indétermination sont des caractéristiques du mode d'apparaître du monde avant de pouvoir être des caractéristiques du mode d'apparaître de l'objet ou de la situation – et pour pouvoir le devenir. » *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, p. 669.



faire signe vers une détermination<sup>227</sup>. Il convient alors de s'interroger à présent plus directement sur le phénomène de l'individuation, sur la structure d'apparaître de l'individuation en nous demandant quelle est la condition de possibilité ontologique et phénoménale de *mon* individuation. Le phénomène de mon individuation *montre-t-il* un certain type de relation au monde? Ou *opère-t-il* sa manifestation? Les deux types d'intentionnalité ici à l'œuvre (thématique et opérante) sont-elles exclusives l'une de l'autre?

En se penchant sur les philosophies phénoménologiques de Patočka et de Simondon, notre troisième chapitre cherchera à montrer que la tension entre *eccéité* et *ipséité* qui concernait l'individuation de la subjectivité se reproduit à l'échelle de la phénoménalité, laquelle avère l'ambiguïté fondamentale de la situation dans laquelle j'apparais, en tant que le sujet manifeste le monde (perspective de la manifestation) ou qu'il s'y rapporte (perspective de la relation). Ce paradoxe de l'intentionnalité devra alors être dépassé au moyen d'une conception renouvelée de l'analogicité. Comme l'écrit Barbaras : « Il y a donc, au sein de la phénoménologie, comme une tension constitutive entre le champ d'interrogation qu'elle ouvre par son geste propre et les catégories qu'elle met en œuvre pour se l'approprier, entre sa dimension proprement phénoménologique et sa dimension métaphysique, pour reprendre une distinction que Ricœur mobilisait à propos de Husserl<sup>228</sup>. » Selon Barbaras, le grand impensé de la phénoménologie serait la vie, trop souvent réduite aux dimensions de l'existence (perspective heideggérienne), ou aux couches de la présence subsistante, encore à l'œuvre, selon lui, dans la conception merleau-pontienne de la chair. Selon nous, le champ

---

<sup>227</sup> « Le sujet qui est ouvert au monde n'est pas le centre d'un réseau d'influences physiques, c'est un sujet qui est à la fois dans le monde et au monde : il appartient au monde en tant qu'il lui est ouvert et il lui est ouvert en tant qu'il appartient au monde. Parce que toute ouverture au monde est solidaire d'une appartenance à celui-ci en tant que corps, elle est transie de finitude – finitude au regard de laquelle le monde s'annonce justement inépuisable. L'Ouvert est une caractéristique de la relation s'établissant entre un sujet corporel et un monde et non point une propriété intrinsèque du seul sujet, une condition de possibilité transcendante qui lui appartiendrait en tant qu'instance préordonnée en droit. » Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, p. 671.

<sup>228</sup> Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, p. 17. Comme l'écrit Ricœur : « La "réduction" phénoménologique se présente à la fois comme l'explicitation de la méthode pratiquée dans la description des phénomènes et comme l'élaboration d'une philosophie transcendante qui implique une véritable décision métaphysique sur le statut ontologique de ces phénomènes. » À *l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 2004, p. 14.

d'interrogation propre à la phénoménologie est celui de l'articulation de l'individuation et de la *vision* du monde, au double sens du génitif, à la fois subjectif et objectif, c'est-à-dire de l'individuation et de l'analogicité qui se déploie au cœur même de la vie et qui travaille cette même chair. La manière dont je vois le monde et j'y prête *attention*, sans pour autant l'observer, agit sur mon individuation, au même titre que la puissance analogique de mon schéma corporel élabore et nourrit un monde dont les perspectives restent indéterminées. En mettant alors l'accent dans notre prochain chapitre non plus sur l'un ou l'autre pôle (sujet ou monde) mais sur la dynamique elle-même qui les met en rapport, nous nous demanderons s'il est possible de penser l'individuation du sujet dans la perspective d'une ontologie relationnelle, et quelles formes et chemins doit emprunter cette ontologie phénoménologique pour éviter les écueils rencontrés par les percées précédentes. Comme l'indique déjà Merleau-Ponty, cette ontologie « n'est pas de la science, c'est de la philosophie, mais une philosophie qui ne construit pas<sup>229</sup>. » Les conditions d'une telle ontologie relationnelle doivent d'abord être examinées afin de préciser le type de possibilité et de mouvement en jeu à la fois dans l'individuation et la perception. Dépouillées de leurs connotations métaphysiques, ces notions pourront alors nous permettre de revenir au chapitre IV sur le type d'« intentionnalité » et de transcendance dont il est ici question et sur l'analogicité qu'elle serait à même de générer.

---

<sup>229</sup> Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, p. 176.

### Chapitre III :

#### Au-delà du mouvement : la transcendance comme relation

Dans le chapitre précédent, nous avons approfondi notre questionnement sur l'individuation en nous penchant sur la manière dont Heidegger et Merleau-Ponty ont interprété et reformulé les dimensions de la subjectivité phénoménologique. Les structures existentielles du *Dasein* chez Heidegger et les dynamiques du corps propre chez Merleau-Ponty ont permis d'affiner et de préciser les sens respectifs des deux types d'individuation discernés par Husserl : l'individuation liée à la transcendance de l'activité intentionnelle de la conscience (*Vereinzelung*), et l'individuation immanente au processus pré-objectif de l'intentionnalité longitudinale ou opérante déployée par le schéma corporel (*Entwicklung*). À l'issue de ces deux premiers chapitres, nous avons identifié une tension entre l'ipséité révélée à la subjectivité au cours de l'épochè phénoménologique, et l'eccéité de ses vécus qui déterminent ses attitudes pratiques. Reste alors à savoir s'il est possible de concevoir l'individuation de la subjectivité en prenant en compte à la fois *l'existence* du *Dasein* comme être pour le monde et la *vie* inhérente à sa corporéité. Une telle conciliation exigerait que l'on ne réifie ni la liberté à l'œuvre dans le mouvement de l'existence ni l'autonomie caractéristique du vivant. Il faudrait de plus cerner les rythmes et les dynamiques de passivité et d'activité qui caractérisent les rapports du sujet au monde, à lui-même et aux autres. Le paradoxe de la subjectivité induit alors un paradoxe de l'intentionnalité. La redéfinition phénoménologique de l'individuation dépendrait alors du type d'intentionnalité mis en jeu : selon qu'on mette l'accent sur l'apparaissant — au moyen d'une reformulation de l'intentionnalité d'acte — ou sur la structure de l'apparaître — en décrivant le processus qui conduit à l'apparition. Heidegger comme Merleau-Ponty, dans les textes que nous avons cités, ont cherché à

élaborer une conception préobjective et néanmoins pratique et opérante de l'intentionnalité. Qu'il s'agisse de l'herméneutique existentielle ou de l'intentionnalité affective et motrice, toutes deux dessinent un *rapport* au monde qui n'est pas de l'ordre de la prédication et qui remet en cause la notion même de « subjectivité ».

Ce troisième chapitre cherche donc à aboutir à une description du phénomène de l'individuation capable de prendre en considération à la fois la singularité existentielle du sujet et la communauté d'être et d'action dans laquelle il s'enracine. Nous soutiendrons ainsi que la démarche phénoménologique, en invitant à dissocier les notions de sujet et d'individu, pourrait conduire à une pensée de l'individuation capable d'éviter autant les écueils de la représentation objectivante que les impasses liées à l'invisibilité, ou aux vues simplement esquissées, de la structure et du sens d'être des phénomènes. Une telle perspective permettra alors de décrire à nouveau les liens que tisse le sujet, avec lui-même, le monde et les autres et de concevoir la dimension tout à la fois ontologique et sensible d'une telle configuration. Il s'agit donc de penser la « consistance ontologique propre<sup>230</sup> » du sujet, l'eccéité, riche de possibilités, produite par son ontogenèse tout en maintenant l'ouverture au monde propre au travail de l'intentionnalité opérante qui garantit son ipséité. Deux capacités propres au sujet phénoménologique sont alors décisives : son pouvoir de synthèse d'une part et le mouvement associé au fait même de sa corporéité. Ces deux dimensions s'entremêlent plutôt qu'elles ne s'opposent ou se subordonnent l'une à l'autre. Elles dévoilent les prémisses d'une perception prénoétique du monde qui se profile dès lors qu'on cherche à caractériser non plus seulement l'apparaissant (le sujet ou l'objet) mais la structure de l'apparaître c'est-à-dire la phénoménalité — faisant de la question de l'individuation la problématique centrale de tout questionnement proprement phénoménologique : comment décrire le phénomène

---

<sup>230</sup> Comme le formule Barbaras, caractérisant le projet de Patočka : « La difficulté est toujours la même : il s'agit de concilier une relativité à l'autre terme de la corrélation (qui prend la forme de l'apparition du côté de l'étant et de l'intentionnalité du côté du sujet) avec une consistance ontologique propre, consistance qui ne peut dès lors être conçue sur le mode ontique de la substance, qui est caractérisée quant à elle par le fait qu'elle n'a besoin de rien d'autre qu'elle-même pour exister, qui est l'irrelativité même. » *Le mouvement de l'existence. Études sur la phénoménologie de Jan Patočka*, Chatou, La Transparence, 2007, p. 15.

de l'individuation? En quoi la phénoménologie, en son fondement et sa méthode, propose-t-elle une juste ontogenèse de l'individuation de la subjectivité? En quoi l'individuation du sujet *est* vision du monde?

Décrire le phénomène de l'individuation, grâce aux philosophies de Patočka et de Simondon va ainsi faire progresser notre enquête. Lecteur de Husserl et de Heidegger, Patočka cherche à réconcilier la structure existentielle du *Dasein* avec les pouvoirs de signification et d'expression du corps propre afin de libérer les possibilités pratiques de chaque sujet, dès lors qu'il cherche à comprendre autant son appartenance au monde que sa différence ontologique vis-à-vis des autres étants. Cette démarche le conduit à repenser l'intentionnalité et la corrélation phénoménologique afin de sortir de l'ontologie cartésienne de la *res cogitans* et de la *res extensa*. Celle-ci reconduisait la pensée à une égoïté figée, incapable de saisir alors le mouvement ontologique, la « quête<sup>231</sup> » qui caractérise son existence<sup>232</sup> et qui, comme nous allons le voir, permet au sujet d'être toujours au-devant de lui-même dans un mouvement continuuel de réalisation qui n'a pas d'autre but que son propre accomplissement et son propre cheminement.

Simondon, quant à lui, souhaite sortir des impasses métaphysiques auxquelles ont conduit les théories de l'individu reposant sur le schéma hylémorphique et à formuler explicitement une ontogenèse capable de rendre compte des processus d'individuation personnels et collectifs. Il s'agit de penser l'individu à partir de l'individuation et non l'individuation à partir de l'individu,

---

<sup>231</sup> « C'est le dévoilement du cartésianisme essentiel de toute notre époque si, pour employer la terminologie heideggérienne, l'on regarde le cartésianisme comme la somme des conséquences ontiques de l'ontologie qui prend son départ dans la doctrine du dualisme des substances, c'est-à-dire dans la théorie de Descartes sur les deux modes d'être de la *res*. La phénoménologie n'est rien d'autre que l'aspiration à opposer, à ce concept fondamental des temps modernes, la voie d'une *quête*. » Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, trad. E. Abrams, Grenoble, Millon, coll. Krisis, 1988, p. 263.

<sup>232</sup> Patočka réfute la dimension monadologique de la subjectivité husserlienne en pensant l'ouverture et la fermeture, non plus à partir du sujet, mais à partir du monde lui-même, lequel dévoile, à *travers* moi, et non plus à *partir* de moi les possibilités d'existence que je peux m'approprier : « Le monde s'ouvre et se ferme, croît et se modifie avec l'accroissement de nos possibilités. C'est dire qu'en nous réalisant nous-mêmes, nous concourons à la création, à la mise en forme, à la fois du monde et, à travers le monde, derechef de nous-mêmes. Le monde est ce en quoi notre vie et l'être des choses intramondaines s'interpénètrent : les choses intramondaines, les moyens de nos possibilités et ce qui y fait obstacle, deviennent des sédiments de la réalisation de ces possibilités et une source de création de possibilités nouvelles. » *Papiers phénoménologiques*, trad. E. Abrams, Grenoble, Millon, coll. Krisis, 1995, p. 98.

afin d'aboutir à une ontologie du devenir laissant une place à l'indétermination et donnant paradoxalement un statut ontologique et une réalité à la contingence des êtres et des situations. Dans les deux cas, une réflexion sur la manière de voir et de percevoir le monde, une interrogation sur les conditions de possibilité d'émergence de la phénoménalité, deviennent décisives pour redéfinir l'individuation loin de tout objectivisme et de tout subjectivisme, afin d'en *libérer* le potentiel existentiel, éthique et politique. Menée à son terme, la radicalisation du processus de réduction va, en effet, nous conduire à mettre en lumière une structure préindividuelle dont le pouvoir phénoménalisant devient la source de toute individuation et permet de penser la *co-apparition* du monde et du sujet aussi bien que la *coexistence* des sujets. Comme nous allons le voir dans ce chapitre, il n'est plus question de concevoir la subjectivité transcendentale individuée comme source d'apparition et de constitution de monde mais plutôt d'envisager la genèse et la génération des phénomènes comme origines et sens d'être du mouvement d'individuation du sujet, toujours en excès par rapport à une individualité déterminée.

### **3.1. Dynamiques de l'apparaître : la manifestation chez Patočka**

#### *3.1.1. La radicalisation de l'époque et l'autonomisation de l'apparaître*

La philosophie phénoménologique de Jan Patočka s'oriente vers une radicalisation du questionnement phénoménologique portant sur les phénomènes et la structure de leur apparition. Élève de Husserl puis de Heidegger, et ami intime de Fink, le penseur tchèque a reformulé les orientations de la phénoménologie en conciliant le souci husserlien de la description des lois structurelles qui régissent l'apparaître des phénomènes, et la caractérisation existentielle et pratico-mondaine du *Dasein*, telle qu'elle est formulée par le maître de Fribourg dans *Être et Temps*. La philosophie de Patočka critique la théorie husserlienne de la constitution et l'idée d'une subjectivité transcendentale, garante

et source de toute apparition, tout en conférant un rôle décisif à l'intentionnalité dévoilée par la méthode phénoménologique. L'apport de la philosophie heideggérienne le conduit à questionner la priorité ontologique donnée au *Dasein* par son pouvoir de compréhension, lequel est tout à la fois puissance de dévoilement et de dissimulation. Patočka cherche à décrire comment, dans la pratique même de son existence et les mouvements qui l'animent, le *Dasein* peut être le lieu d'apparition et de phénoménalisation de l'Être tout en n'achevant jamais d'en saisir le sens, ni d'en percer le mystère<sup>233</sup>. Qualifiée par Patočka de phénoménologie « asubjective<sup>234</sup> », cette conception vise moins une éradication du sujet qu'elle ne souhaite éliminer le paradigme d'une substance monadique close sur elle-même dont les gestes et le sens d'être seraient indexés sur les principes d'identité et de non-contradiction. Patočka critique donc une caractérisation de la subjectivité comme substrat individuel irréductible et qui indiquerait, selon lui, la persistance d'un certain subjectivisme dans la philosophie de Husserl. Patočka préfère définir la subjectivité par ses mouvements : elle n'est pas une substance capable de subir ou d'initier des modifications, elle est agie *par* le monde, elle se développe et s'affirme en s'individuant, en venant à être ce qu'elle est, en réalisant les possibilités inhérentes à son déploiement en tant qu'être comprenant. La première étape de l'argumentation de Patočka consiste alors à réfuter la thèse husserlienne déduisant l'apodicticité de l'ego de son caractère absolu et transcendant en tant que source de toute constitution phénoménale.

---

<sup>233</sup> « Car les étants ne nous sont jamais découverts en totalité, mais toujours seulement en partie, dans une situation déterminée, dans une certaine perspective et un aspect déterminé de l'être ; le retrait va de pair avec le dévoilement ; l'étant en totalité, comme aussi l'être qui tout à la fois le découvre et le dissimule, est dans son fond un mystère » écrit Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, trad. E. Abrams, Dordrecht, Kluwer, coll. Phaenomenologica, n° 110, 1988, p. 99.

<sup>234</sup> Comme l'écrit Emre Şan : « La phénoménologie asubjective n'est donc pas une phénoménologie sans sujet, mais elle décrit au contraire, une dimension "subjective" – non égologique – dans la saisie du monde : c'est la "subjectivité extérieure" au sein du phénoménal. En ce sens, la subjectivité ne désigne pas, comme chez Husserl, un étant qui a le privilège d'avoir la fonction de constituer le monde en son sein, mais un caractère du champ phénoménal lui-même en tant qu'un monde y apparaît selon des perspectives et des modes de donation toujours nouveaux », *La transcendance comme problème phénoménologique, Lecture de Merleau-Ponty et Patočka*, Paris, Vrin, coll. Mimesis, 2012, p. 119.

En effet, l'évidence du phénomène de l'individuation et l'expérience immédiate de mon individualité ne me permettent pas de conclure que je suis la source inconditionnée de toute apparition et de toute signification. Pour défaire cette inférence du sujet à l'être, du « je pense » au « je suis » — voire pour mieux la renverser — Patočka réalise une critique de la réduction phénoménologique telle qu'elle est décrite dans les *Idées I*. Selon lui, cette opération dévoile moins la persistance d'un noyau subjectif de constitution, la conscience transcendantale, qu'elle ne met en lumière le caractère transcendant du champ phénoménal lui-même, en son apparaître. La radicalisation opérée par Patočka cherche donc à dévoiler un type d'intentionnalité qui ne requiert plus la conscience constituante. Selon le philosophe tchèque, celle-ci serait la marque d'un « subjectivisme » qui annihile les possibilités coextensives au champ ontologique que la phénoménologie serait pourtant à même de découvrir :

Les prétentions élevées par la phénoménologie husserlienne – fournir, d'une part, une fondation absolue et définitive de la connaissance et accéder, d'autre part, dans le mouvement de cette fondation, à un “être absolu” de la conscience, effectuer la fondation en recourant à cette sphère absolue d'être ou d' “être en soi antérieur” – ont été par la suite dévoilées comme une reprise du subjectivisme<sup>235</sup>.

Selon Patočka, Husserl aurait confondu l'apodicticité de l'ego et la connaissance adéquate qu'il peut avoir de lui-même, l'originarité et l'intuition de ses vécus. Il n'y aurait pas de lien valide permettant de conclure du caractère apodictique de l'auto-donation de la subjectivité, découvert à l'issue de la réduction phénoménologique, à sa capacité de constituer les choses ou même de s'auto-constituer par l'entremise de son regard intentionnel. Il ne s'agit donc pas de renier le caractère apodictique de l'existence de la subjectivité comme telle, mais

---

<sup>235</sup> Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, p. 165. Comme l'écrit Barbaras : « C'est donc seulement au subjectivisme husserlien que la phénoménologie asubjective s'oppose, pour autant que ce subjectivisme témoigne d'une infidélité de Husserl à ses propres principes et ses propres exigences. On le sait, ce subjectivisme se manifeste dans l'assimilation de l'épochè à une simple réduction à la région conscience, réduction qui n'est elle-même que l'envers de la constitution du monde dans la conscience sur la base de ses vécus immanents (hylè et noèse). Autrement dit, l'apparaître lui-même, dont la fonction est de faire voir les étants apparaissants, de s'effacer à leur profit, est subordonné à un type d'apparaissant singulier, à savoir les vécus immanents donnés adéquatement à la conscience, c'est-à-dire à eux-mêmes. » « La phénoménologie comme dynamique de la manifestation », *Les Études philosophiques*, n° 3, 2011, p. 331.



plutôt de mettre en question le caractère adéquat et objectif de la donation de son ipséité et le rôle que ce pouvoir de constitution lui confèrerait alors, en tant que pôle d'une fondation absolue de la connaissance de l'étant en général. Le fait que l'ego soit « absolument certain » ne veut pas dire qu'il puisse être « donné en original<sup>236</sup> », comme nous l'avions déjà vu dans notre premier chapitre. L'invisibilité de l'ego ne peut donc pas en faire la source légitime, parce que transcendante, de toute apparition comme s'il s'agissait là d'un substrat irréductible, d'une condition anhypothétique venant fonder toute apparition et toute compréhension. Se profile alors une conception originale de l'ipséité qui ne va plus reposer sur les actes objectifs de la conscience.

Patočka remet en question la pertinence du primat accordé au pôle noétique et à l'intentionnalité d'acte, au profit de la mise en évidence d'une certaine « synthèse matérielle<sup>237</sup> », elle-même transcendante. L'épochè<sup>238</sup> nous conduit précisément, selon lui, à mettre en lumière le fait que la conscience intentionnelle n'est pas irréductible, au sens où elle n'est pas la condition de possibilité et la source de toute objectité, mais que le monde et les choses existent et font sens indépendamment de moi et « me regardent » au même titre que je les vois<sup>239</sup> grâce au mouvement fondamental qui caractérise mon être-au-monde. Comme l'écrit Patočka : « Nous y insistons derechef : seule une préconception

---

<sup>236</sup> « Il faudrait demander ce que signifie ici “donné absolument”. Si le sens est simplement “absolument certain”, cela est incontestable [...] Si on l'entend plutôt au sens de “donné en original”, cela est certainement faux. » Patočka, *Papiers phénoménologiques*, p. 165.

<sup>237</sup> Selon l'expression reprise par Barbaras, « La phénoménologie comme dynamique de la manifestation », p. 339.

<sup>238</sup> Comme l'écrit Emilie Tardivel : « Dès *Eternité et Historicité*, Patočka insiste sur le fait que l'épochè phénoménologique doit être considérée comme une “épochè sans réduction”, ou pour le dire plus précisément, comme une “épochè sans réduction du monde à la conscience”. L'idée husserlienne de l'épochè phénoménologique, comme réduction du monde à la conscience, réintroduit en effet deux préjugés qu'elle était censée éliminer : a) l'objectité serait impossible sans le rapport à la conscience intentionnelle ; b) l'objectité ne serait rien d'autre que l'intersection des consciences intentionnelles [...] La reconduction de l'étant à la conscience, c'est-à-dire à un autre étant, est cependant contradictoire avec le sens premier de l'épochè, qui est de dévoiler l'étant comme tel en le transcendant absolument, c'est-à-dire sans le ramener à un autre étant ? » *La liberté au principe, essai sur la philosophie de Patočka*, Paris, Vrin, 2011, p. 43.

<sup>239</sup> « Il est certain que les choses nous regardent comme le centre d'une perspective, centre autour duquel elles disposent dans des sphères de proximité, en fonction donc de ce qu'il nous est possible d'atteindre ; d'un autre côté cependant, nous sommes nous-mêmes derechef englobés dans ce qui est vu, “nous nous voyons” comme vus, aperçus, expérimentés surtout dans le regard des autres » écrit Patočka dans *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, p. 110.

fait tenir le subjectif pour la source de toute présence en personne [...] La reconduite du matériel à l'intuition noétique, des vécus, et de leurs corrélats noématiques est un préjugé, car l'intuition exige toujours un recours à la vue directe d'une "chose même"; l' "immanence" n'y change rien<sup>240</sup>. » Patočka critique ici les accents subjectivistes du texte des *Idées* et soulève une forme de contradiction inhérente à la méthode phénoménologique husserlienne en ce qu'elle semblerait reconduire l'origine de tout étant à un autre étant (la subjectivité), qualifié de transcendantal. La mise au jour de la transcendance du champ de l'apparaître exclut en réalité toute reconduction à une sphère transcendantale garante de l'objectivité. Selon Patočka, cette transcendance se manifeste précisément par le *mouvement* — indépendant des règles logiques<sup>241</sup> ou des lois eidétiques — qui n'est autre que le mouvement d'apparaître du monde. Celui-ci s'exprime certes à travers *mon* propre pouvoir de manifestation mais ne dépend pas *stricto sensu* de celui-ci. Selon Patočka, le vrai sens de l'épochè est donc de libérer l'apparaître des structures de l'apparaissant plutôt que de l'y reconduire, tout en mettant en lumière une univocité de l'étant faisant paradoxalement place à un processus de différenciation initié par le mouvement. En effet, c'est en se différenciant des autres étants et en s'en séparant, grâce à la reprise réflexive de l'activité intentionnelle qui structure ontologiquement le mouvement du monde, que le sujet advient *au sein de* et *sur fond d'*une unité originaire. Comme l'écrit Barbaras, dans cette perspective : « cela signifie que l'individuation du sujet humain est radicalement différente de toute autre forme d'individuation : elle est une individuation par séparation. Elle n'est pas constitution d'une individualité mais sortie de la totalité, sortie par laquelle la totalité se constitue comme telle<sup>242</sup>. » La véritable épochè, comme réduction de la réduction à la conscience, permet donc de dévoiler à la fois l'unité primitive et originaire qui associe le sujet et le monde dans un même mouvement ontogénétique, et d'interpréter le sens d'être du sujet comme un mouvement de

<sup>240</sup> Patočka, *Papiers phénoménologiques*, p. 182 sq.

<sup>241</sup> Sur ce point voir Tardivel, *La liberté au principe*, p. 113.

<sup>242</sup> Barbaras, « L'individuation de l'homme », *Fogli Campostrini*, vol. 2, n° 2, 2012, p. 7. Consulté en ligne : < <http://fogli.centrostudicampostrini.it/index.php/FogliCampostrini/article/view/27>>.

différenciation et d'individuation à travers lequel celui-ci fait voir les possibilités de ce monde commun originaire. Elle met en lumière une *praxis*<sup>243</sup> dévoilant le sens concret de la vie plutôt qu'elle ne vise la théorisation claire et distincte de son mouvement objectif :

Nous ne concevons plus le monde comme la totalité des objets, constitués dans la conscience pure, corrélats des intentionnalités de diverses espèces. Au contraire, le monde compris comme la totalité de l'étant nous semble être maintenant le corrélat de la vie au "monde", au sens d'un complexe compréhensible de relations dont la clef se trouve dans encore autre chose. Ce qui donne initialement accès au monde naturel n'est pas la réflexion contemplative, mais bien la *réflexion comme partie intégrante de la praxis* comme composante de l'action et du comportement intérieur. [...] (La réduction phénoménologique comme porte d'accès à la réflexion absolue apporte bien une solution aux questions de la vie; elle conduit cependant hors du monde et fait apparaître la vie concrète comme douée de sens uniquement ou avant tout dans la mesure où elle est vie de science et de philosophie)<sup>244</sup>. (nous soulignons)

La subjectivité phénoménologique devient ainsi mouvement de décentrement, effort de séparation à l'égard de l'étant donné et exprime alors, en son ontogenèse, la liberté comme la responsabilité fondamentales qu'elle porte et fait apparaître. Le champ de l'apparaître pour Patočka ne se réduit donc pas à la conscience et à son activité d'objectivation. L'individuation du sujet conçue comme *Vereinzelung*, comme auto-donation de la subjectivité à elle-même ne s'opère donc pas au gré de son activité théorique et consciente mais plutôt dans l'effort et la pratique que la subjectivité met en œuvre pour n'être justement pas reconduite au statut d'étant et s'inventer sans cesse dans la création continuée de son sens d'être<sup>245</sup>. Selon Patočka, la subjectivité n'est pas un substrat auquel

---

<sup>243</sup> « Le voir qu'est la perception est indissociable d'un faire, que la théorie est de part en part praxis, ou plutôt que l'apparaître sollicite une dimension plus profonde que ce partage. L'apparition de l'étant est indissociable de l'action du sujet sur l'étant et évoquer un mouvement de l'existence, c'est reconnaître que la donation de l'étant au sujet n'est pensable que comme action du sujet sur l'étant, tout comme l'apparition première et anonyme de l'étant était indissociable d'un protomouvement d'individuation » écrit Barbaras, « La phénoménologie comme dynamique de la manifestation », p. 340.

<sup>244</sup> Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, p. 101.

<sup>245</sup> Comme l'écrit Françoise Dastur : « N'est-ce pas en effet sur cette base que quelque chose comme une "ipséisation" est possible, l'authenticité n'étant jamais définie par Heidegger que comme une "modification" de l'inauthenticité, alors que pour Patočka au contraire, la strate

viendraient s'ajouter des déterminations successives, liées à sa situation et à son évolution dans un espace et un temps donnés. Il n'y a pas de forme précédant l'individuation de la subjectivité et qu'une matière viendrait actualiser. Le mouvement d'individuation, ici conçu comme arrachement et séparation, est précisément ce par quoi la subjectivité devient ceci ou cela et se dépasse sans cesse, au gré de déterminations toujours provisoires. Un renversement s'opère alors puisque la *Vereinzelung*, la singularisation du sujet est produite par son mouvement ontogénétique plutôt qu'elle ne le précède : « L'existence est une modification de la vie qui passe, de l'univocité instinctive, à la plurivocité pratique, et pour qui il n'y va plus simplement d'elle-même en tant qu'étant, mais bien du *mode*, de la manière dont elle est, dont elle *effectue* son existence. [...] De cette triple orientation temporelle [passé, présent, avenir] découlent trois mouvements qui ne se situent pourtant pas sur le même plan. Ce sont des mouvements parce qu'en eux se réalisent les trois possibilités fondamentales de l'homme, et la possibilité qui se réalise est la définition même du mouvement<sup>246</sup>. » Un tel renversement procède, selon nous, d'une réinterprétation de l'intentionnalité longitudinale et des mouvements qui l'animent. Il exprime aussi une réinterprétation du concept heideggérien de possibilité à l'aune d'une corporéité motrice.

Comme nous l'avons vu dans notre premier chapitre, l'analyse de la temporalité déployée par Husserl dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, et étudiée par Patočka, pressentait déjà une individuation plus fondamentale de la subjectivité qui ne se réduirait pas à son égoïté et qui épouserait les formes prises par le flux de ses vécus. Celle-ci, sous la forme de l'intentionnalité longitudinale et opérante exprimait une forme de force, d'efficace, qui, bien qu'ayant pour finalité de s'incarner et de se singulariser au fil des rétentions indiquait pourtant la possibilité d'une compréhension de l'individuation qui ne serait pas indexée sur une conception idéaliste de la

---

première, celle de l'enracinement, ne permet aucun processus d'ipséisation, laquelle ne s'accomplit véritablement qu'au niveau de ce troisième mouvement de l'existence qu'il définit en 1969 comme celui de la percée vers soi. » Préface à Tardivel, *La liberté au principe*, p. 11.

<sup>246</sup> Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, p. 105 sq.

perception ou qui, à tout le moins, appellerait une redéfinition phénoménologique et ontologique de la perception, libérée de ses exigences épistémologiques. Patočka critique ce qu'il voit comme un privilège accordé à l'intentionnalité d'acte (intentionnalité transversale), pour des raisons similaires à celles qui l'ont conduit à remettre en cause la méthode phénoménologique de la réduction. Il retient néanmoins la dynamique du flux temporel comme modèle du mouvement d'individuation du sujet. Il nous semble que Patočka comprenne l'individuation dans l'optique de l'intentionnalité longitudinale husserlienne, tout en dotant celle-ci d'un pouvoir intrinsèque d'expression et de manifestation. Néanmoins, sa critique de Husserl semble confondre les « vécus », le flux de conscience et l'ego. En effet, comme nous l'avons montré au chapitre I, la double structure de l'intentionnalité temporelle ne permet pas de conclure de l'objectivation des vécus à l'objectivation du flux lui-même, laissant ainsi une part irréductible et dynamique caractéristique du sujet qui empêche de comprendre totalement celui-ci comme substrat même si Husserl l'envisage comme « pôle ». Ainsi, nul n'est besoin d'une intentionnalité d'acte, d'un processus d'objectivation passant par la conscience théorétique pour faire apparaître le sens d'être du sujet, du monde ou des choses. La tâche qui incombe alors au philosophe tchèque est de montrer qu'une définition proprement phénoménologique de l'individuation se doit de penser le sujet non comme condition ou source de l'apparition mais comme medium des visions et apparitions du monde, au sens d'un génitif subjectif, comme *temporalité* et *situation* du monde. Des mouvements de mon corps à la trajectoire symbolique et éthique de mon existence, je ne cesse de manifester le monde sur fond duquel j'apparais et au sein duquel ma vie s'enracine. Ce monde n'obéit pas à la définition logique du principe de non-contradiction ou à la formulation mathématique de la totalité comme somme des parties d'un tout<sup>247</sup>.

---

<sup>247</sup> Selon Tardivel : « La philosophie phénoménologique n'a donc pas pour objectif de remonter au fondement de l'étant (ce serait une métaphysique, donc une ontologie), ni de mettre en lumière sa condition transcendante d'apparition (ce serait une hénologie, donc encore une ontologie), mais de montrer que son apparition excède toute condition d'apparition. » Ce qui lui fait redéfinir cette philosophie comme polémologie : « Par conséquent, toutes les conditions d'apparition (la nature, la raison, l'être) devraient être envisagées comme de simples moments dans l'histoire d'une lutte contre l'inscription de l'apparition dans un quelconque horizon. C'est pourquoi la philosophie phénoménologique patockienne ne serait pas une hénologie mais une "polémologie". » *La liberté*

Dès lors, Patočka cherche une définition du sujet qui dépasserait la métaphysique de la substance et les délimitations rigides du schéma hylémorphique. Inspiré par Maine de Biran et par une conception dynamique du soi et de la corporéité, le philosophe propose une caractérisation phénoménologique du mouvement d'individuation qui vient pallier les défauts de l'approche désincarnée proposée par Heidegger, tout en conservant le pouvoir phénoménalisant du *Dasein* dévoilé par l'analytique existentielle. La définition du moi comme « force voyante » nous paraît ainsi illustrer une autre manière de comprendre l'intentionnalité longitudinale comme pouvoir de manifestation, échappant précisément aux écueils des modes de donation de l'intentionnalité d'acte.

### 3.1.2. *Le moi comme « force voyante »*

Dans les *Papiers phénoménologiques*, Patočka remarque : « Si nous supposons donc avec Merleau-Ponty, que le corps propre représente une pluralité informée de niveaux auxquels s'exerce le flux dynamique de donation de sens propre à l'existence, il faudra également admettre que c'est le mouvement qui a pouvoir sur le corps propre, qui porte et réalise le sens, que le se-mouvoir subjectif et le sens sont inséparables<sup>248</sup>. » La réinterprétation que donne ici Patočka de la notion de schéma corporel chez Merleau-Ponty<sup>249</sup> permet de mettre en lumière la dynamique immanente et circulaire de l'intentionnalité longitudinale qui est alimentée par la vie du corps propre autant qu'elle donne sens à son mouvement. Néanmoins, la radicalisation de l'épochè opérée par Patočka conduit à une élimination du concept de conscience et à une réfutation de toute approche

---

*au principe*, p. 101. Autrement dit, « contrairement à la métaphysique, la phénoménologie comprend qu'il faut reconduire l'être au "mouvement par lequel le monde s'ouvre", au mouvement du monde. » *La liberté au principe*, p. 110 sq.

<sup>248</sup> Patočka, *Papiers phénoménologiques*, p. 24.

<sup>249</sup> Dans une lettre à Robert Campbell daté du 1<sup>er</sup> mai 1964, Patočka écrit : « Ce sont des choses que Heidegger a négligées dans *Sein und Zeit* où il omet l'incarnation dans la structure du *Dasein*. L'accent a été mis par Gabriel Marcel, mais sans véritable analyse. Celles-ci n'ont été faites que par Merleau. Un jour, il faudra les intégrer dans la structure totale du *Dasein*, ce que Merleau n'a pu parfaire lui-même. » Cité par Barbaras, préface à Şan, *La transcendance comme problème phénoménologique*, p. 17.

représentative et théorique de l'espace comme du corps. À l'instar de l'approche merleau-pontienne le corps propre est avant tout *Leib*, corps de chair irréductible à toute réification, et son ancrage dans l'espace est fonction des possibilités pratiques dont il dote son environnement et son milieu. Patočka reprend donc cette approche préréflexive de la corporéité, mais, comme nous allons le voir, n'estime pas nécessaire d'avoir recours ou de préserver une théorie de la constitution pour en penser le sens, contrairement à ce qui semblait encore à l'œuvre dans la *Phénoménologie de la perception*.

Lorsque Patočka évoque ici un « se-mouvoir subjectif », il ne fait pas référence au mouvement d'un corps objectif qui serait initié par une conscience subjective et qui se déroulerait au sein d'un espace de type euclidien. Il comprend plutôt celui-ci à la lumière de la *dunamis* aristotélicienne, c'est-à-dire comme une réalisation de possibilités idiosyncrasiques qui donne un sens intrinsèque à l'existence du sujet. La motricité du corps mime et exprime le mouvement de l'existence en donnant à voir au sujet les possibilités pratiques qui s'offrent à lui. Le « se-mouvoir subjectif » devient un processus d'individuation par lequel je fais apparaître le sens de toute situation. La motricité est donc phénoménalisante, elle dévoile des champs pratiques d'action et de signification. Elle réfléchit — littéralement — et accorde les tonalités possibles du monde et les directions concrètes de ma vie. À la différence de Husserl, fidèle en cet endroit à la tradition cartésienne, il ne s'agit pas de faire apparaître le monde et de constituer les choses en retournant à leur mode d'apparaître au sein de ma conscience, mais plutôt de me comprendre, de me réfléchir dans l'apparition des possibilités ouvertes par la motricité de mon corps propre. Au cœur de cette conception se joue alors le passage d'une « phénoménologie dynamique » pour laquelle le mouvement représentait un véritable « travail du négatif » visant à détruire le concept de présence subsistante, à une « dynamique phénoménologique<sup>250</sup> » caractérisant le

---

<sup>250</sup> « La manifestation (du monde), par laquelle nous avons décrit le sujet en sa différence, ne peut être pensée comme mouvement, comme le fait Patočka, qu'à la condition que le mouvement soit compris, en son essence même, comme manifestation. Ainsi, la phénoménologie dynamique, qui rapporte le sens d'être du sujet au mouvement, n'a de sens, que si elle est fondée sur une dynamique phénoménologique, qui pense tout mouvement phénoménologiquement, comme mouvement de manifestation. » Comme l'écrit Barbaras, *Le mouvement de l'existence*, p. 72.

mouvement de l'existence elle-même et la présence réelle du sujet au monde. Le corps n'est pas une chose mais un « rapport, ou plutôt un se rapporter-à- soi qui n'est le rapport subjectif qu'il est qu'en faisant le détour à travers un étant étranger<sup>251</sup> » qui n'est autre que le monde lui-même. C'est l'apparaître lui-même, en sa différence, qui est source d'individuation et non plus la subjectivité transcendante individuelle qui serait source d'apparition et de constitution. Patočka surmonte ainsi les apories liées au problème de l'invisibilité de l'ego en le faisant voyant et en associant l'invisibilité non à un pôle noétique mais à la dynamique même de l'horizon préreflexif du schéma corporel. Ce n'est donc plus la source inconditionnée de l'intentionnalité d'acte, c'est-à-dire un ego transcendantal, qui serait invisible mais le flux même de l'intentionnalité horizontale, laquelle fait être le sujet et donne sens à son existence en le dotant d'un pouvoir de phénoménalisation qui ne présuppose pas la clôture monadique d'une subjectivité toujours déjà constituée. Patočka propose donc ici une ontogenèse qui n'oppose plus individuation et intentionnalité, subjectivité et perception, mais associe l'une à l'autre dans un même mouvement d'appropriation où l'homme *se fait* sujet en faisant le monde, conquiert son ipséité en manifestant, par son mouvement, le sens relatif des autres étants, rendant vaines les représentations substantialistes du réel<sup>252</sup>. La notion de mouvement doit être comprise en un sens à la fois ontologique et existentiel. Radicalisant la conception aristotélicienne du mouvement<sup>253</sup>, Patočka relie le substrat (*individuum*) et la dynamique qui le meut en un sens radicalement nouveau. Le substrat n'est pas posé d'avance et le mouvement n'est pas l'actualisation de certaines possibilités qui viendraient s'y ajouter à la manière de prédicats ou de

---

<sup>251</sup> Patočka, *Papiers phénoménologiques*, p. 59.

<sup>252</sup> « La “production” du monde phénoménal par le sujet renvoie à la production originelle du sujet par le monde et c'est donc bien le monde qui manifeste (individue) en son sein un étant qui va pour ainsi dire centraliser ou polariser les autres étants, également individué par le monde, en les faisant entrer dans l'ordre de l'apparition secondaire, c'est-à-dire en les percevant. » Barbaras, *Le mouvement de l'existence*, p. 94.

<sup>253</sup> « Seule pourrait faire avancer la question une radicalisation de la conception aristotélicienne – le mouvement comme vie originelle qui ne reçoit pas son unité d'un substrat conservé, mais crée elle-même sa propre unité et celle de la chose en mouvement. Seul le mouvement conçu de cette manière est mouvement originel. » Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, p. 103.



propriétés. Tout au contraire, c'est par le mouvement que le substrat advient à lui-même, se *possibilise* et s'accomplit au sens heideggérien de la résolution. Patočka emprunte donc à Aristote l'idée d'un dynamisme, à la fois ontologique et ontique mais en transformant la portée. Le type d'accomplissement ici en jeu dépasse l'alternative de la possibilité et de l'actualité puisque l'acte lui-même est toujours provisoire et se dépasse continuellement vers d'autres réalisations. Le mouvement est alors ontologique au sens où il fait être le substrat et que le moi est pensé à l'horizon. Il est tout autant corporel au sens où la motricité du corps est son mode propre de manifestation et de phénoménalisation. L'apparition phénoménologique du monde et l'apparition ontologique du sujet sont donc corrélatives l'une de l'autre et renvoient à une dissociation des concepts de réalité et d'objectivité. En effet, la réalité de la vie du sujet et les possibilités induites par son mouvement ne sont pas pour autant « objectives » et « objectivables » au sens où elles ne relèvent pas d'un processus de constitution ou de détermination, comme l'indiquait déjà Heidegger. Si Patočka s'inspire de l'entéléchie aristotélicienne, la critique de l'intentionnalité d'acte husserlienne conçue comme remplissement, l'éloigne cependant d'une conception du réel en termes de *détermination* ou d'actualisation de possibles. Le mouvement possède une dynamique qui est intrinsèque à son propre développement et exprime une forme d'auto-détermination sans cesse renouvelée, que ce soit au niveau de la motricité corporelle ou bien au niveau de la direction plus générale attribuée au mouvement spirituel de l'existence. Une telle conception du mouvement est radicalement novatrice et paraît exploiter l'idée d'une intentionnalité opérante résistant elle-même à l'objectivation et ne dépendant pas d'un substrat qui serait préalablement donné ou posé. Il importe de souligner ici la tentative patockienne pour penser un mouvement et une dynamique qui ne serait pourtant pas téléologique, c'est-à-dire guidé par un *telos* qui serait celui du remplissement. Penser l'intentionnalité opérante indépendamment de l'intentionnalité d'acte exige donc de penser une forme d'intentionnalité qui soit indépendante de toutes « visées » et de tout acte objectivant. S'agit-il encore d'intentionnalité? Oui si l'on envisage alors son opération comme un processus d'individuation et non d'objectivation et si on

repense à nouveau l'ipséité en comprenant le type de réflexion phénoménalisante, alors à l'œuvre, autrement que sous la forme d'une représentation. Ce rapport à soi immanent et réfléchissant – sans être pour autant objectivant – engage une redéfinition du moi, prenant en compte à la fois la reformulation dynamique et pratique de l'individuation et la refondation de la perception dans une motricité phénoménalisante qui n'objective ni ne réifie les étants qu'elle fait apparaître. La motricité du schéma corporel en fait l'horizon fondamental, la « première concrétisation subjective de l'horizon du moi<sup>254</sup> ». Le moi lui-même est alors défini par le philosophe tchèque comme une « force voyante », qualifiant ainsi la vision non comme une propriété de la conscience mais plutôt comme le propre d'un corps s'individuant à partir du mouvement même du monde qui l'entoure :

Le moi, d'autre part, n'est pas une force aveugle, mais une force “voyante”, dont la vision n'est pas non plus une simple propriété, une détermination telle que la couleur d'une feuille de papier ou le poids spécifique d'un élément. Sans être notre propre thème, sans nous tourner vers nous-mêmes et nous mettre au centre de notre attention, nous sommes néanmoins “auprès de nous-mêmes”<sup>255</sup>.

L'énergie centrifuge que, sous sa figure consciente de soi, réfléchie et personnellement délimitée vis-à-vis d'autres centres du même genre, nous désignons comme moi, nous en avons déjà parlé comme d'une énergie *voyante*, d'une *force voyante*<sup>256</sup>.

Ces extraits présentent un double intérêt. Premièrement, ils décrivent une perception et un rapport à soi qui ne sont pas noétiques, et initiés par un processus représentatif, tout en étant capable de produire du sens. Deuxièmement, ils maintiennent paradoxalement le paradigme de la vision en l'associant à la motricité, là où le toucher pouvait sembler, jusqu'alors, être le sens privilégié pour décrire toute forme de contact. La vision du corps, au sens d'un génitif subjectif serait ici capable d'être au contact des choses et, se faisant, de revenir à soi. En tant que force, elle est pleinement réelle et actuelle et décrit une présence effective du sujet auprès de lui-même et auprès du monde qui ne serait pourtant

---

<sup>254</sup> Patočka, *Papiers phénoménologiques*, p. 67.

<sup>255</sup> Patočka, *Papiers phénoménologiques*, p. 60.

<sup>256</sup> Patočka, *Papiers phénoménologiques*, p. 65.

pas de l'ordre de la présence subsistante. Ici encore, le réel est dissocié de l'objectif puisque le mouvement spatialisant du corps ouvre l'espace des possibles et fait de l'intentionnalité opérante, la force voyante, c'est-à-dire le processus d'individuation qui qualifie en propre le moi et qui ne peut alors plus se désolidariser d'un mouvement de phénoménalisation. Le voir n'est donc plus opposé à l'agir dès lors qu'on comprend l'action comme une projection et la vision comme l'ontogenèse de la manifestation du monde. Il ne s'agit pas là du sens visuel ou d'une référence à l'œil théorétique métaphysique. La vision ici décrite fait référence à la visibilité, à la phénoménalité ouverte par le mouvement du monde que l'individu est à même d'exprimer par la motricité de son corps propre. La théorie cinétique de la perception ici proposée permet de résoudre les apories auxquelles conduisait l'irréductibilité de la subjectivité transcendantale, tout en rejoignant l'idée d'une individuation absolue qui serait cette fois réalisée de manière immanente par l'intentionnalité longitudinale. En tant que force et dynamique de réalisation, le moi est dans le monde au même titre que les autres étants. Mais comme cette dynamique consiste à être « voyante », c'est-à-dire à réfléchir et à se réfléchir dans le monde qui l'environne, elle est tout autant pour le monde, face au monde et marque alors la spécificité ontologique du *Dasein* humain en tant que force de différenciation et pôle d'interprétation. Le mouvement, au sens ontogénétique est alors l'autre nom de cette intentionnalité opérante, laquelle devient alors une force de phénoménalisation et d'apparition non objectivante. Ce mouvement est horizon au sens où il ne peut lui-même être saisi, ni même déterminé en son déploiement. Cette intentionnalité ouvre à une transcendance qui opère à même l'immanence des vécus et qui permet alors de penser un rapport à soi et une mienneté qui ne serait pas de l'ordre de la propriété. Concevoir le mouvement comme horizon et le moi comme force voyante, c'est-à-dire comme incarnation de ce mouvement qu'est l'apparaître, permet de résoudre la tension entre l'ipséité de la subjectivité et l'eccéité des vécus jusqu'alors exposée.

L'ipséité du sujet est moins acquise a priori qu'elle n'est conquise au fil de l'expérience que je fais de mes propres vécus dont l'unicité, le sens et la

dimension concrète ne sont jamais d'emblée données mais toujours réalisées par le mouvement de mon existence en tant qu'elle est incarnée et qu'elle a pour but de transcender et de se transcender. Ainsi se comprend la formule paradoxale de Patočka proposant une résolution de la contradiction perçue chez Husserl entre apodicticité et originarité : « L'horizon est la présence en personne de ce qui n'est pas présent en personne<sup>257</sup>. » Définir l'individuation comme horizon permet de ne plus concevoir l'intentionnalité comme une propriété de la conscience et de penser l'ouverture phénoménalisante comme l'envers du mouvement ontogénétique du sujet lui-même, ainsi que le pressentait déjà Husserl dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Selon nous, il semble que le problème réside alors dans la possibilité d'envisager une phénoménologie de l'invisible, c'est-à-dire une méthode capable de décrire et de rendre compte des opérations de l'individuation, phénomène originaire et sens d'être de la subjectivité dont le propre est d'être ouvert à l'indétermination et d'accueillir la contingence des événements qui réinterprètent sans cesse sa tâche. Ainsi, il semble qu'« on ne peut rendre l'ego visible qu'à travers ce dont il se préoccupe, à travers ses projets et son action dans la sphère phénoménale<sup>258</sup>. » Comment repenser, dans une telle optique, la manière dont le sujet, en sa transcendance, se rapporte à sa propre facticité? Ne faut-il pas envisager un autre rapport à la réflexion et une autre caractérisation de la phénoménalisation permettant de prendre en charge et de dire cette ouverture fondamentale?

### 3.1.3. *Individuation et séparation : l'unité paradoxale de l'essence et de la facticité*

L'individuation est décrite par Patočka comme le mouvement originaire de séparation d'où procède et émerge la subjectivité. Elle est coextensive au processus de manifestation des étants. La subjectivité est tout à la fois essentiellement unie au monde, puisqu'elle appartient au monde et le manifeste, et

<sup>257</sup> Patočka, *Papiers phénoménologiques*, p. 68.

<sup>258</sup> Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, p. 212.

détachée et séparée de celui-ci, grâce au mouvement même de cette apparition. Néanmoins, il semble que cette double appartenance montre que l'individuation est encore ici conçue comme un processus de délimitation car la subjectivité se définit en se séparant paradoxalement de ce à quoi elle est apparentée et vers quoi elle aspire : le monde. Si Patočka renouvelle l'approche aristotélicienne du mouvement et permet ainsi d'évacuer une conception cartésienne du sujet comme substance, nous souhaiterions montrer à présent que son analyse semble persister dans une représentation hylémorphique de la subjectivité qui doit être questionnée. En concevant l'individuation comme une séparation et en induisant donc un rapport entre deux étants, Patočka semble reconduire le préjugé hylémorphique à l'endroit même où il devait s'évanouir. Autrement dit, le problème persiste de savoir comment trouver une voie pour maintenir la priorité ontologique de la subjectivité sur les autres étants et sa transcendance tout en l'intégrant à la communauté ontologique qui la précède. Est-il encore justifié de concevoir le sujet comme un éant? Dépasser le schème hylémorphique n'exigerait-il pas que l'on distingue l'individualité (l'individu et ses propriétés, sa quiddité) et l'individuation (l'ipséité du sujet en son apparaître)? Patočka s'achemine dans cette direction lorsqu'il définit le moi comme « horizon », « une tâche sans fin<sup>259</sup> ». En effet, une telle caractérisation porte les prémisses d'une nouvelle configuration de la subjectivité puisque le sujet est toujours à venir, et que l'ontogenèse à laquelle obéit son développement se reproduit et se réfracte à travers l'obliquité du mouvement pratique qui alimente et recrée sans cesse de nouvelles possibilités. Le sujet est-il alors pure différence et pur mouvement de différenciation? Si oui, comment peut-il encore se dire? Comment envisager une communauté ontologique originaire qui ne serait pas nostalgie, désir et aspiration elle-même sans fin d'une totalité à jamais accessible? Ne faut-il pas repenser la visibilité même de ce sujet au même titre qu'il fallait repenser son individuation? Patočka semble renverser plus qu'il ne transforme vraiment les rapports de constitution qui relie le sujet au monde. Le monde devient en effet le principe de mon apparaître et la destination de mes apparitions et de mes gestes. Il est

---

<sup>259</sup> Patočka, *Papiers phénoménologiques*, p. 65.

l'espace de visibilité, l'« *imaginarium* » dont dépend toute figuration et qui n'est pourtant lui-même la « représentation d'aucune chose<sup>260</sup> ». À la manière du jugement réfléchissant kantien<sup>261</sup>, il nous semble réaliser une unité présomptive qui mime un procès téléologique, sans pour autant accepter les conséquences ontologiques d'un tel mouvement puisqu'il se refuse, à juste titre, à conférer de nouveau un principe à cette unification. Comme l'écrit Barbaras :

Il faut en conclure que l'individualité n'est jamais véritablement réalisée. [...] Si l'être de l'unité est son être devenu, il n'y a d'unité que présomptive, à l'horizon, et sa vocation est de demeurer irréalisable. On pourrait alors lire le passage à l'apparaître subjectif, c'est-à-dire la dimension adressée de la phénoménalité, comme un progrès vers l'individuation, comme une étape nécessaire dans un procès commandé par une unité dont la réalisation ne peut être qu'à venir. *Bien sûr dans la mesure où il n'est pas possible d'affirmer la moindre téléologie*, il faut s'en tenir au registre du "comme si", mais on peut affirmer que tout se passe comme si l'unité réalisée dans et par le proto-mouvement du monde appelait un mouvement d'une autre nature lui permettant de s'extraire de la masse insuffisamment différenciée du monde pour se réaliser comme l'unité qu'elle est. Quoi qu'il en soit, l'unité est au mouvement en général ce qu'est une mélodie ou une composition musicale à chacun de ses éléments : "Chaque élément n'est qu'une partie de quelque chose qu'il excède, qui n'est pas là d'emblée sous une figure achevée, quelque chose plutôt qui, préparé dans toutes les singularités, demeure toujours, en un certain sens, à venir, aussi longtemps que la composition se fait entendre" (*Papiers Phénoménologiques*, p. 108)<sup>262</sup>. » (Nous soulignons)

Le caractère « présomptif » de l'unité ici décrite est problématique. Il semble en effet poser un rapport d'identité entre la dynamique d'individuation du sujet et le mouvement d'apparaître du monde lui-même en tant qu'il se manifeste et se présente au sujet, sans pour autant expliquer la manière dont ceux-ci s'interpénètrent et s'engendrent. L'analyse de Barbaras nous mettrait donc en présence d'une analogie par imitation ou participation, faisant du mouvement d'individuation du sujet l'image et l'accomplissement du mouvement ontogénétique (« proto-mouvement ») qui régit la dynamique de l'apparaître lui-

<sup>260</sup> « Le monde est assurément un *imaginarium*, mais cet *imaginarium* n'est lui-même la représentation d'aucune chose ; il n'est rien de plus que la structure du "est" qui est indispensable à ce que les choses se découvrent » écrit Patočka, *Papiers phénoménologiques*, p. 265.

<sup>261</sup> Sur lequel nous reviendrons de manière détaillée au chapitre V, lorsqu'il s'agira de repenser le type de « réflexion » qui s'offre à la méthode phénoménologique en tant qu'ontologie.

<sup>262</sup> Barbaras, « La phénoménologie comme dynamique de la manifestation », p. 340.

même. Cette analogie semble transférer les qualités du mouvement ontogénétique au sujet s'individuant afin d'en faire son « propre » et son accomplissement. La référence de Patočka aux thèmes de la mélodie suggère ici une allusion à la structure de l'intentionnalité longitudinale et à la manière dont la conscience rétentionnelle unifie le mouvement sans fin des rétentions tout en préservant leur métamorphose. L'unité ne s'oppose donc pas au polymorphisme de ces expressions. Mais il nous semble que la manière dont Patočka et Barbaras décrivent ici l'intentionnalité longitudinale au moyen d'une typologie des mouvements repose sur une conception de l'analogie et de la subjectivité qui appartient encore au registre téléologique et à la représentation hylémorphique. Il s'agirait donc de dire que le sujet n'est pas un substrat achevé même si son individuation le fait apparaître « comme si » cela était le cas du fait de l'effort qui alimente son existence comme différenciation permanente. Autrement dit, il s'agirait de faire reposer la dynamique de ce mouvement sur un manque ou un certain défaut d'être dont la négativité serait la condition de son déploiement. Une telle approche nous semble encore tributaire de la conception hylémorphique du sujet (Aristote) et de l'intentionnalité d'acte (corrélât noèse-noème). Elle semble présupposer que l'impossibilité d'une donation adéquate est nécessairement absence de plénitude et défaut d'être<sup>263</sup>. Or une émancipation de l'intentionnalité

---

<sup>263</sup> Il nous semble que la persistance des schèmes hylémorphiques et téléologiques s'appellent l'un l'autre et sont liés au maintien d'une compréhension de l'individuation qui ne dissocie pas l'individualité (délimitée) et la singularité (en expansion et en mouvement). Dans les *Papiers phénoménologiques*, p. 115, Patočka décrit ainsi le rapport de l'individuation à l'apparaître : « L'apparaître subjectif – le processus de compréhension et de représentation est cependant aussi notre individuation. La manière dont nous nous mettons à part de la totalité est un se-rapporter à la totalité et aux singularités en elle. Nous ne nous mettons pas à part simplement au sein de l'univers, à l'instar d'autres choses, par rapport à celles-ci, mais en nous rapportant à l'univers en totalité. [...] Notre propre manière de nous mettre à part implique en revanche à tout instant un rapport au tout. » Barbaras commente ce passage : « L'individuation humaine est ici caractérisée comme surgissement d'un rapport à la totalité comme telle plutôt qu'aux étants en son sein : elle n'est pas seulement mise à part *au sein de* la totalité, mais *par rapport* à la totalité. Cependant, si persistance d'une conception de l'individu qu'il s'agisse du monde ou du sujet. Cependant, si Patočka souligne bien ici que notre individuation est une séparation, une mise à part (et non une délimitation ou une détermination), il tend cependant à subordonner cette séparation à la saisie de la totalité comme telle, ce qui revient à confondre les plans phénoménologiques et cosmologique. » *L'ouverture du monde, Lecture de Jan Patočka*, Chatou, La Transparence, 2011, p. 290. Barbaras, pour sa propre philosophie en déduit la conclusion suivante : « C'est le même événement fondamental qui fait naître la totalité dans l'être et l'aspiration dans la partie qui est hors de l'être. Autant dire alors que la naissance de la subjectivité coïncide avec le passage de la

opérante vis-à-vis des actes objectivants nous invite plutôt à penser différemment une forme d'analogicité qui ne serait ni de l'ordre de la représentation ni de l'ordre de l'imitation et qui permettrait de penser l'unité ici à l'œuvre autrement que comme rapport d'identités ou d'équivalences de l'être à l'étant. Autrement dit, Patočka réalise une percée décisive en ce qu'il conçoit l'unité comme une totalité qui serait toujours, paradoxalement, ouverte et à venir. Mais, si l'unité du devenir est « à l'horizon », l'inachèvement qui marque ce dernier n'est pourtant pas l'indice d'une négativité qui serait un *défaut* d'être, mesuré à l'aune de possibilités a priori, précisément parce que celles-ci sont l'œuvre d'une « intentionnalité affective et motrice » qui est toujours déjà du côté de sa réalisation pratique. C'est donc vers un dépassement plus radical du schème hylémorphique et une compréhension des dimensions perceptives du processus d'individuation qu'il faut s'acheminer pour décrire l'indétermination qui caractérise le mouvement ontogénétique de l'individuation et son pouvoir d'expression et de figuration. La philosophie de Simondon peut nous aider à mieux caractériser l'ouverture et le développement ici en jeu.

---

séparation à l'aspiration, ce qui revient à affirmer que l'être de la subjectivité est manque et son existence est désir. [...] La subjectivité humaine peut être définie comme un exil ontologique. » *L'ouverture du monde*, p. 290. Selon nous, la dynamique du manque et la réintroduction du schème de la séparation réintroduit une dynamique téléologique à l'endroit même où elle cherchait à la supprimer et polarise par là-même à nouveau les termes d'une corrélation que le mouvement ontogénétique en tant qu'horizon transcendant visait à annuler. Pour sortir d'une telle conception du « rapport » qui n'est pas sans rappeler l'herméneutique heideggérienne du néant et sa réinterprétation sartrienne, nous allons envisager à l'aide de Simondon une compréhension de l'individuation comme relation amorçant à la fois la possibilité d'une ipséité qui pourrait se vivre comme telle sans pour autant être le fait d'une adéquation à soi, et d'une analogicité qui, au creux du sensible, aurait le pouvoir de faire être et de figurer des virtualités qui ne se réfèrent pas à des actes passés ou à venir mais qui sont précisément la métamorphose et la recreation constante de leur sens d'être, à l'image des dynamiques rétentionnelles et protentionnelles de l'intentionnalité opérante.



### 3.2. Structure de l'apparaissant : la relation chez Simondon

#### 3.2.1. *Univocité ontologique et différenciation : dépasser l'hylémorphisme*

L'œuvre de Gilbert Simondon, explicitement centrée sur la question de l'individuation peut à présent nous permettre d'affirmer plus nettement une distinction entre individu et sujet grâce à l'éradication des schèmes substantialistes et hylémorphiques que réalise sa philosophie. Élève de Merleau-Ponty — auquel est dédié *L'individu et sa genèse physico-biologique* (1964) —, Simondon cherche à penser une ontologie commune au sujet et à l'objet, qui ne reconduirait pas la réflexion aux impasses de l'ontologie cartésienne et de la métaphysique de la représentation. L'enjeu est ainsi de décrire les opérations qui régissent l'apparaissant — sujet ou objet — en comprenant la nature de la relation qui l'unit au monde et plus particulièrement à son milieu ou son environnement. Au couple forme-matière, Simondon substitue la notion d'information et une conception moniste de la matière mettant en valeur les opérations immanentes à son développement plutôt que ses accomplissements structurels provisoires. Une telle approche va nous conduire à repenser la corrélation phénoménologique et à refonder l'intentionnalité qui la sous-tend afin de pouvoir envisager quelle serait la perspective ontologique proprement phénoménologique à même de décrire les dynamiques vitales et existentielles du sujet — terme dont il ne faut retenir que l'usage conventionnel et qui ne fait désormais plus référence à une substance.

Simondon reproche à la conception hylémorphique deux présupposés : comme Patočka, le philosophe français refuse d'envisager l'être et le monde comme une collection d'étants liés entre eux par un principe de causalité. L'être ne se résume pas à la somme des étants qu'il produit. On retrouve ainsi une conception similaire de la totalité mondaine chez les deux penseurs qui dépasse la dichotomie du tout et des parties afin de penser l'être comme réel englobant et ouvert impulsant des mouvements d'individuation. Néanmoins, Simondon réfute également le présupposé qui consiste à postuler un « principe » d'individuation,

fût-il un mouvement originaire ou un « proto-mouvement ». Celui-ci témoignerait, selon lui, de la persistance d'une logique formelle recherchant les fondements métaphysiques de la réalité. En effet, comme nous l'avons établi dès notre premier chapitre, la conception métaphysique du principe d'individuation répond aux critères logiques de non-contradiction et d'identité qui, selon Simondon, force le réel en l'encadrant dans un découpage artificiel qui ne prend pas en compte les évolutions et la dynamique d'inachèvement de l'être qui le déborde : « L'unité, caractéristique de l'être individué, et l'identité, autorisant l'usage du principe du tiers exclu, ne s'appliquent pas à l'être préindividuel, ce qui explique qu'on ne puisse recomposer après coup le monde avec des monades, même en rajoutant d'autres principes, comme celui de raison suffisante, pour les ordonner en univers<sup>264</sup>. » Simondon veut démontrer que l'individuation est une *opération* et non un *fondement* de l'existence ou de la perception. Elle n'est pas le produit de la manifestation de l'être mais son expression toujours provisoire. Il va s'agir alors de penser conjointement l'individuation du vivant et l'individuation des significations, autrement dit, de décrire un processus ontogénétique général capable de rendre compte autant des processus de constitution des sujets et des objets que de la manière dont ceux-ci font sens et sont perçus au sein de relations données.

Se débarrasser d'une approche substantialiste implique donc de formuler une conception prénoétique de l'intentionnalité capable de décrire phénoménologiquement les opérations qu'elle produit. Nous touchons ici alors au problème de l'expression autant épistémologique qu'ontologique de l'individuation. La phénoménologie se fait ici archéologie et généalogie puisqu'elle cherche à sonder les fondements et les présupposés sur lesquels repose la caractérisation du réel et à les reformuler dans l'horizon d'un devenir herméneutique reproduisant la genèse qui l'anime. Si la phénoménologie se doit d'être une « logique concrète de l'être », conformément à la formule husserlienne, il lui faut pour cela comprendre cette formule au sens d'un génitif subjectif

---

<sup>264</sup> Simondon, *L'individuation, à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Millon, coll. Krisis, 2005, p. 25. (Ci-après IFI).

puisqu'il importe de parvenir à décrire et d'expliciter la dynamique intrinsèque qui affleure et se précède toujours déjà dans les différentes expressions du vivant. Le problème est donc de décrire l'individuation en tant que telle, son opération, et non le principe qui la précéderait ou bien encore l'individu qui en résulterait :

La recherche du principe d'individuation s'accomplit soit après l'individuation, soit avant l'individuation, selon que le modèle de l'individuation est physique (pour l'atomisme substantialiste) ou technologique et vital (pour le schème hylémorphique). Mais il existe dans les deux cas une *zone obscure* qui recouvre l'opération d'individuation. Cette opération est considérée comme chose à expliquer et non comme ce en quoi l'explication doit être trouvée : d'où la notion de principe d'individuation<sup>265</sup>.

Un renversement s'impose alors : il nous faut connaître « l'individu à travers l'individuation plutôt que l'individuation à partir de l'individu<sup>266</sup>. » Échappant à la lumière théorique du regard de la représentation, cette zone « obscure » peut néanmoins se laisser thématiser si on admet la relativité<sup>267</sup> de l'individu aux dynamiques qui l'éprouvent, et qu'on cherche à comprendre son ontogenèse. En reconnaissant la dimension préindividuelle et prénoétique du mouvement d'individuation de la subjectivité, la phénoménologie génétique s'acheminerait alors vers la formulation d'une ontologie relationnelle — terme qui perd sa dimension paradoxale en gagnant à comprendre l'être lui-même comme devenir et le sujet comme ouverture à une pluralité de relations et de configurations. Cette approche coïnciderait, selon nous, avec la caractérisation husserlienne de l'intentionnalité longitudinale puisqu'il s'agirait de penser l'être non à partir d'une dimension éternitaire et identitaire, mais plutôt à travers le déroulement

---

<sup>265</sup> Simondon, IFI, p. 23. Simondon critique en cette page le « privilège ontologique [accordé] à l'individu constitué » : « Une telle perspective de recherche accorde un privilège ontologique à l'individu constitué. Elle risque donc de ne pas opérer une véritable ontogenèse, de ne pas replacer le système de réalité en lequel l'individuation se produit. Ce qui est un postulat dans la recherche du principe d'individuation, c'est que l'individuation ait un principe. »

<sup>266</sup> « Si, au contraire, on supposait que l'individuation ne produit pas seulement l'individu, on ne chercherait pas à passer de manière rapide à travers l'étape d'individuation pour arriver à cette réalité dernière qu'est l'individu : on essaierait de saisir l'ontogenèse dans tout le déroulement de sa réalité, et de connaître l'individu à travers l'individuation plutôt que l'individuation à partir de l'individu. » Simondon, IFI, p. 24.

<sup>267</sup> « L'individu est ainsi relatif en deux sens : parce qu'il n'est pas tout l'être, et parce qu'il résulte d'un état de l'être en lequel il n'existait ni comme individu ni comme principe d'individuation. » Simondon, IFI, p. 24 sq.

temporel des « phases » de son développement, sans pour autant réduire la genèse en question au flux de conscience temporelle<sup>268</sup> puisque, comme nous allons le voir, la topologie symbolique du décentrement, dans laquelle elle prend corps, revêt une importance toute aussi grande. Selon Simondon :

L'opposition de l'être et du devenir peut n'être valide qu'à l'intérieur d'une certaine doctrine supposant que le modèle même de l'être est la substance. Mais il est possible aussi de supposer que le devenir est une dimension de l'être, correspond à une capacité que l'être a de se déphaser par rapport à lui-même, de se résoudre en se déphasant ; l'être préindividuel est l'être en lequel il n'existe pas de phase ; l'être au sein duquel s'accomplit une individuation est celui en lequel une résolution apparaît par la répartition de l'être en phases, ce qui est le devenir ; le devenir n'est pas un cadre dans lequel l'être existe ; il est dimension de l'être, mode de résolution d'une incompatibilité initiale riche en potentiels<sup>269</sup>.

Cette perspective pense donc la relation comme écart, au cœur même de l'être, en en faisant la dimension caractéristique de son expression. Similaire en un sens à la rétention de rétention, les déphasages successifs de l'être, à chaque fois, achèvent et initient de nouveau un état sans pour autant réduire l'être lui-même à l'un ou l'autre des termes (passé ou à venir) qui se différencient. Le « dédoublement de l'être<sup>270</sup> » qui intervient au cours de son individuation renvoie à une différenciation et à un décentrement qui obéissent à une condition de « métastabilité ». Par-delà la rectitude de ce qui se tient debout (*stabilis*), la dynamique qui régit le système se veut, à son tour, oblique et ne connaît son but que lorsqu'elle l'a atteint et déjà dépassé, laissant alors la place à une nouvelle phase toujours indéterminée de son développement. L'individuation ne vise donc pas l'accomplissement d'une forme permettant à un système de revenir à un étant antérieur donné. Elle n'est pas non plus gouvernée par une téléologie qui nous la

---

<sup>268</sup> Simondon critique en effet Bergson pour avoir accordé une place exclusive à la durée dans la caractérisation de l'élan vital. Si, le temps est une dimension individuante il n'a pas de statut privilégié chez Simondon, pour qui l'espace joue un rôle tout aussi important. Sur ce point voir Sarah Margairaz, « De l'intuition à la transduction : par-delà la valeur heuristique de l'analogie. Une interprétation de la filiation entre Bergson et Simondon », in Jean-Hughes Barthelemy (dir.), *Cahiers Simondon*, n° 2, 2010, p. 27-52.

<sup>269</sup> Simondon, IFI, p. 25.

<sup>270</sup> « Ces notions [l'unité et l'identité] ne peuvent aider à découvrir le principe d'individuation ; elles ne s'appliquent pas à l'ontogenèse au sens plein du terme, c'est-à-dire au devenir de l'être qui se dédouble et se déphase en s'individuant. » Simondon, IFI, p. 25.

donnerait « comme si » elle s'acheminait vers une unité totalisante. Cette opération est une relation qui a « valeur d'être » en elle-même, au-delà des propriétés assignées aux termes provisoires qui la constituent. Processus de transformation, la relation de métastabilité rend sa transcendance au pôle noématique, tout en creusant celui-ci d'une négativité qui n'est pas rien et qui, paradoxalement, la garantit. La corrélation phénoménologique n'a donc plus lieu d'être si elle cherchait à affirmer le primat transcendantal du pôle noétique. Elle réapparaît cependant comme relation ontogénétique mettant sur un même plan de réalité transcendante l'être et sa perception.

Ces deux pôles en effet procèdent d'une dimension qui les transcende, au sens littéral du terme, et qui n'est autre que ce que Simondon nomme le « préindividuel ». Chaque individuation, aussi bien physique — à l'échelle d'un objet — que vitale — à l'échelle de l'organisme — ou encore psychique — à l'échelle d'une individualité ou d'un groupe — exprime cet autodépassement constant de l'être dans l'horizon perceptif, sans que ce dernier ne puisse autoriser la réification de la charge préindividuelle et indéterminée qui en anime le mouvement. Dans cette optique, la fonction épistémologique de la perception devient seconde par rapport à la consistance ontologique dont elle dote le sujet, alors à même de croître et d'évoluer. Une telle conception de l'individuation conduit donc à délaisser les concepts d'individu et d'identité — auparavant gagés par une conception objectiviste de la perception — pour faire place à une notion de sujet capable de prendre en charge la différenciation inhérente au vivant et le type particulier d'unité, appelée « unité transductive », qui garantit son sens. Ainsi, « il devient alors possible de penser la relation intérieure et extérieure à l'individu comme participation sans faire appel à de nouvelles substances. [...] Le sujet peut être conçu comme l'unité de l'être en tant que vivant individué et en tant qu'être qui se représente son action à travers le monde comme élément et dimension du monde<sup>271</sup>. » Précisément, en tant qu' « élément » et « dimension » du monde — termes sur lesquels nous reviendrons dans notre prochain chapitre — le type de « représentation » ou de perception ici en jeu relève plus de la mise

---

<sup>271</sup> Simondon, IFI, p. 29.

en présence<sup>272</sup> (*Darstellung*) des possibilités induites par la dynamique d'individuation qu'elle ne ressort d'une fixation de ces dernières au sein d'une individualité déterminée, quand bien même il s'agirait de les dépasser. L'optique de Simondon renverse ainsi les perspectives puisque l'eccéité du sujet devient provisoire et son ipséité, son identité à elle-même, est paradoxalement garantie par la différence et l'écart maintenus par le mouvement perceptif de ses réalisations. Le type de réalisation dont il est ici question ne renvoie pas à l'actualisation d'un possible ni même nécessairement à une forme d'accomplissement qui passerait exclusivement par la motricité du corps. Expressions du préindividuel, ces réalisations rendent, littéralement, réel une perception élargie qui ne se limite plus à la conscience et qui n'est plus régi par le principe d'identité. Ainsi le sujet est « être et relation<sup>273</sup> », ou devrait-on préciser, « être » *en tant que* relation à un milieu ou à un champ qui déplace sans cesse les limites de mon individualité et les contours de mes actions. Simondon dépasse donc ici les apories rencontrées par Patočka concernant le maintien du concept de détermination et les schèmes substantialistes qui lui sont associés<sup>274</sup>.

En effet, si les deux penseurs accordent une place importante à la dimension préindividuelle et associe le mouvement d'individuation à une conception élargie de la perception comme manifestation, ils diffèrent cependant dans la manière dont ils envisagent l'un et l'autre cette opération. L'individuation

---

<sup>272</sup> Le thème de la mise en présence et de la monstration (*Darstellung*) fait écho dans la pensée de Simondon à une esthésiologie dramatique qui envisage la phénoménalité comme théâtralité : « *le vivant conserve en lui une activité d'individuation permanente* ; il n'est pas seulement résultat d'individuation, comme le cristal ou la molécule, mais théâtre d'individuation. Aussi toute l'activité du vivant n'est-elle pas, comme celle de l'individu physique, concentrée à sa limite ; il existe en lui un régime plus complet de *résonance interne* exigeant communication permanente, et maintenant une métastabilité qui est condition de vie » écrit Simondon, IFI, p. 27. Une telle conception influence notamment la philosophie de Gilles Deleuze. Sur ce point voir *Différence et répétition*, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 2000.

<sup>273</sup> Simondon, IFI, p. 143.

<sup>274</sup> Simondon critique explicitement la « représentation cartésienne de l'individuation » et cherche même à sortir du lexique de la détermination et de l'indétermination. « Il y a, pour reprendre l'expression de Bachelard, une épistémologie non cartésienne, non pas au sens du déterminisme ou de l'indéterminisme, mais en ce qui concerne le mode d'action d'un individu sur un autre, par contact ou par l'intermédiaire d'un champ (ce que Bachelard nomme "l'électrisme"). » IFI, p. 144. Concernant l'influence de l'épistémologie de Bachelard sur les pensées de Merleau-Ponty et Simondon voir Xavier Guchet, « Théorie du lien social, technologie et philosophie : Simondon lecteur de Merleau-Ponty », *Les Études philosophiques*, n° 57, 2001/2, p. 220.

primaire chez Patočka, en tant que séparation, est un processus de délimitation de l'étant par lui-même, en son apparaître. Chez Simondon, l'individuation est moins séparation qu'elle n'est « intégration<sup>275</sup> ». Elle n'est pas uniquement pure différenciation, le sujet n'est pas pure différence. Le modèle de l'intentionnalité opérante, auquel Simondon se réfère, permet de penser l'individuation également comme intégration c'est-à-dire comme un mouvement qui assemble et coordonne horizontalement les transformations successives des vécus. En ce sens, elle nous semble mieux à même de donner lieu à la fois à une épistémologie libérée des présupposés substantialistes, à une ontologie phénoménologique prénoétique redonnant tous ses droits à l'intentionnalité opérante, et à une pensée du lien social permettant de penser le passage de l'individuel au collectif<sup>276</sup>. L'enjeu est ici de dépasser les modèles antinomiques de la fusion ou de l'incommunicabilité, tous deux appartenant au registre d'une métaphysique inappropriée qui pense mon être au monde et avec d'autres comme un « rapport » plutôt que comme une relation : « Le postulat épistémologique de cette étude est que la relation entre deux relations est elle-même une relation. Nous prenons ici le mot de relation dans le sens qui a été défini plus haut, et qui, opposant la relation au simple rapport, lui donne valeur d'être, car la relation se prolonge dans les êtres sous forme de condition de stabilité, et définit leur individualité comme résultant d'une opération d'individuation<sup>277</sup>. » Nous retrouvons ici la question de l'analogie et de son traitement phénoménologique. Il ne s'agit plus d'envisager les individus selon

---

<sup>275</sup> « Le type fondamental de transduction vitale est la série temporelle, à la fois intégratrice et différenciatrice ; l'identité de l'être vivant est faite de sa temporalité. On ferait une erreur en concevant la temporalité comme pure différenciation, comme nécessité de choix permanente et toujours recommencée ; la vie individuelle est différenciation dans la mesure où elle est intégration ; il y a ici une relation complémentaire qui ne peut perdre un de ses deux termes sans cesser d'exister elle-même en se commuant en une fausse différenciation. » Simondon, IFI, p. 163 sq.

<sup>276</sup> « L'individu trouve son sens dans ce déphasage par lequel il propose la bidimensionnalité du temps, advenant puis passant, se gonflant de potentiels le long de l'avenir puis se structurant insulairement en passé, à l'intégration du collectif ; le collectif, avec le présent, est résolution de la bidimensionnalité incompatible dans l'individu selon la tridimensionnalité cohérente dans le présent. Car il y a une grande différence entre l'avenir et le passé, tels qu'ils sont pour l'individu séparé, et l'avenir et le passé, tels qu'ils sont dans le système tridimensionnel de la présence collective. » Simondon, IFI, p. 218.

<sup>277</sup> Simondon, IFI, p. 83. Nous reviendrons sur cette distinction décisive notamment lorsque nous étudierons au chapitre IV les différentes interprétations du mouvement d'individuation comme désir.

des rapports d'identité mais de redonner sa place à une équivalence de rapports<sup>278</sup>, ou plutôt de relations, qui est maintien dans et par la différenciation — seule manière de décrire autant l'individuation physique et vitale que psychique et collective<sup>279</sup>. Ce modèle est donc épistémologiquement et ontologiquement indéterminé et ouvert, à l'instar des dimensions et des éléments de l'être qui se caractérisent par une certaine capacité de dilatation. Les définitions de l'espace et du temps font en effet l'objet d'un élargissement ontogénétique : il n'est plus question de comprendre l'espace et le temps comme principes d'individuation mais d'envisager l'être préindividuel comme ce qui spatialise et temporalise mon existence, sans que je puisse figer en retour les couches sédimentées de sa configuration. Comme l'écrit Xavier Guchet : « Simondon va donc tirer une conséquence inévitable : il faut abandonner la métaphysique de l'individu [...] au profit d'une nouvelle ontologie, ontologie du préindividuel, du complémentaire ou du "symbole", c'est-à-dire ontologie relationniste fondée sur une théorie de la fonction symbolique ou pensée *transductive*<sup>280</sup>. » Il nous faut donc à présent examiner ce que Simondon entend par être préindividuel et transduction. Dans quelle mesure le préindividuel et le préréflexif se recoupent-ils ? Comment les concevoir comme des structures formatrices sans figer leurs opérations dans des formes prédéfinies ? En quoi la refonte ontogénétique de la perception débouche-t-elle sur une théorie du symbole à même de rendre compte à la fois de l'individuation psychique et collective et d'envisager le phénomène de l'individuation à la fois comme manifestation, relation et symbolisation ?

---

<sup>278</sup> « Autant la méthode de ressemblance peut être confuse et peu honnête, autant la véritable méthode analogique est rationnelle. L'analogie véritable selon la définition du Père de Solages est une identité de rapports et non un rapport d'identité. Le progrès transductif de la pensée consiste bien en effet à établir des identités de rapports. Ces identités de rapports ne s'appuient pas du tout sur des ressemblances, mais au contraire sur des différences et elles ont pour but de les expliquer : elles tendent vers la différenciation logique, et en aucune manière vers l'assimilation ou l'identification. » Simondon, IFI, p. 108.

<sup>279</sup> Comme l'écrit Margairaz : « La "Théorie de l'acte analogique" établit la réciprocité entre la valeur épistémologique de l'analogie, opération consistant pour la pensée à relever des identités de rapport, et la valeur ontologique de l'opération transductive. » « De l'intuition à la transduction », p. 41.

<sup>280</sup> Guchet, « Théorie du lien social, technologie et philosophie », p. 229.



### 3.2.2. *Les potentialités du préréflexif et l'individuation comme transduction*

Simondon inverse donc les rapports de priorité entre l'ordre logique et un certain ordre ontologique. Ce ne sont plus les principes de non-contradiction et du tiers exclu qui régissent le réel mais plutôt le polymorphisme du réel lui-même qui donne lieu à une dynamique, reproduisant de manière concomitante le mouvement du vivant. Simondon transforme le concept de possibilité et radicalise l'apport de la philosophie aristotélicienne, dans laquelle Patočka pressentait déjà de nouvelles ressources pour penser les rapports de l'esprit et de la matière. Le domaine préindividuel est préréflexif et prénoétique puisqu'il ne peut faire l'objet d'une représentation; mieux encore : il n'est pas le réceptacle ou le lieu regroupant un ensemble d'essences capables d'être particularisées dans des êtres individuels. Il est riche de potentialités dont la phénoménalisation excède le paradigme téléologique de l'actualisation. Selon Simondon, pour Aristote : « la notion de virtualité, de potentialité, est bien plus que la simple possibilité logique ; la potentialité, c'est la force devenue tendance du vivant, tension orientée, désir, aspiration ; la *physis* ionienne, avec la matière et la sensorialité, est entrée dans le vivant, qui contient aussi la forme, comme finalité unifiée de l'ensemble en devenir<sup>281</sup>. » Le philosophe français retient cette description de la potentialité comme « tension orientée, désir, aspiration » tout en la libérant du concept de forme, auquel il substitue le concept d'information, et en la dépouillant de ses connotations téléologiques. Il n'y a pas d'harmonie préétablie à cette tension ou de but prédéfini à son orientation. En cela, la virtualité associée à l'être préindividuel est pure aspiration, appel à se réaliser, à s'informer plutôt qu'à achever un nombre limité de formes données. Simondon insiste donc sur le processus de structuration qui foment une telle opération. L'information est transduction, au sens étymologique du terme (*trans-duceo*) : elle décrit la genèse qui passe et est *conduite à travers* les différentes phases de croissance d'un être vivant et dont le contenu ne cesse de se modifier au contact du milieu qui influe

---

<sup>281</sup> Simondon, *Cours sur la perception (1964-1965)*, Chatou, La Transparence, 2005, p. 23.

en retour sur son développement. Simondon définit ainsi ce processus de transduction par lequel l'être préindividuel s'individue :

Nous entendons par transduction une opération, physique, biologique, mentale, sociale, par laquelle une activité se propage de proche en proche à l'intérieur d'un domaine, en fondant cette propagation sur une structuration du domaine opérée de place en place : chaque région de structure constituée sert à la région suivante de principe de constitution, si bien qu'une modification s'étend ainsi progressivement en même temps que cette opération structurante<sup>282</sup>.

Une telle description avère la dimension noématique d'une telle genèse et la structure immanente de la dynamique qui la déploie. « Principe de constitution » cette genèse ne relève pourtant pas d'une intentionnalité d'acte comme s'il s'agissait d'actualiser une possibilité préformée, mais plutôt d'une intentionnalité opérante, d'une « plasticité<sup>283</sup> », qui altère et renouvelle le sens d'une potentialité à la lumière des « domaines » chronologique et topologique au sein duquel elle prend corps. L'individuation comme transduction montre donc une perméabilité et une transivité des couches sédimentées qui alimentent la réalité physique, vitale ou sociale, et décrit une forme de constitution qui n'est donc plus de l'ordre de l'objectivation ou du geste réflexif. Prise au cœur d'une dynamique de réfraction et de diffraction qui fait échouer les velléités objectivistes de la réflexion, cette opération fait voir la relativité des entités individuées et le rôle de leur interaction et de leur ouverture au monde dans leur processus d'individuation psychique et collective. D'un point de vue corporel, les kinesthèses du sujet ne sont donc plus dissociables d'un certain rapport à une visibilité préréflexive commune, c'est-à-dire aux dimensions dévoilées par les potentialités fondamentales qui nourrissent de manière préréflexive mon rapport au monde. Le « je peux » prend corps sur fond d'un horizon dont le tracé lui-même reste

---

<sup>282</sup> Simondon, IFI, p. 32.

<sup>283</sup> Bernard Andrieu utilise ce terme pour rendre « compte de cette adaptabilité du corps humain à son milieu et qui faisait aussi de chaque corps un corps singulier. » Faisant référence à Simondon, il précise : « Il n'y a pas de préindividualité qui constituerait une essence ou une esquisse à partir de laquelle réalisation de l'individualité serait possible. La forme, la matière et l'énergie préexistent dans le système et produisent simultanément la cristallisation individuelle. » « Le corps pensant, mouvement épistémologique de la philosophie dans la biologie », *Revue Internationale de philosophie*, n° 222, 2002/4, p. 561.

indéterminé. Le système d'individuation n'est donc pas une structure monadologique<sup>284</sup>, un « ensemble<sup>285</sup> », puisqu'il est animé par une activité synthétique (l'information) non totalisante, toujours ouverte et qui, en tant que tel, « n'a pas de résultat<sup>286</sup> ». L'individuation est toujours l'horizon de l'être préindividuel et préréflexif sans pour autant le déterminer. De même, l'être préindividuel est toujours l'horizon de mon individuation et la garantie de son indétermination.

Une telle conception ontologique permet alors, comme nous allons le voir, de repenser phénoménologiquement la finitude<sup>287</sup> du sujet et comporte des conséquences dans les domaines épistémologique et existentiel. Le phénomène de *résonance* interne, décrit lors des différentes étapes de l'individuation d'une entité, peut être analogiquement compris à l'échelle de la communauté et des rapports intersubjectifs. Simondon élargit en effet la compréhension ontogénétique aux champs psychologique et social. Selon lui, la dimension horizontale de cette intentionnalité opérante permet d'élargir les dimensions et les

---

<sup>284</sup> « Il ne faut donc pas remplacer le substantialisme par un monisme de l'individu constitué. Un pluralisme monadologique serait encore un substantialisme. Or, tout substantialisme est un monisme, unifié ou diversifié, en ce sens qu'il ne retient qu'un des deux aspects de l'être : les termes sans la relation opératoire. » Simondon, IFI, p. 97.

<sup>285</sup> Simondon critique l'approche Gestaltiste qui n'aurait selon lui pas suffisamment différenciée la notion d'ensemble et la notion de système, manquant ainsi la structure synthétique et analogique à l'œuvre dans l'opération individuant : « La Théorie de la Forme n'établit pas la distinction essentielle entre un ensemble, dont l'unité n'est que structurale, non énergétique, et un système, unité métastable faite d'une pluralité d'ensembles entre lesquels existe une relation d'analogie, et un potentiel énergétique. L'ensemble ne possède pas d'information. Son devenir ne peut être que celui d'une dégradation, d'une augmentation de l'entropie. Le système peut au contraire se maintenir en son être de métastabilité grâce à l'activité d'information qui caractérise son état de système. La Théorie de la Forme a pris pour une vertu des totalités, c'est-à-dire des ensembles, ce qui est fait une propriété que seuls possèdent les systèmes ; or les systèmes ne peuvent pas être totalisés, car le fait de les considérer comme somme de leurs éléments ruine la conscience de ce qui en fait des systèmes : séparation relative des ensembles qu'ils contiennent, structure analogique, disparation et, en général, activité relationnelle, ne peut être quantifiée abstraitement, mais seulement caractérisée par référence aux structures et aux schèmes du système où elle existe ; on ne doit pas confondre l'information avec les signaux d'information, c'est-à-dire sans un système. » IFI, note 1, p. 234.

<sup>286</sup> Simondon, IFI, p. 111.

<sup>287</sup> « L'être fini est le contraire même de l'être limité, car l'être fini est borné de lui-même, parce qu'il ne possède pas une suffisante quantité d'être pour croître sans fin ; au contraire, dans cet être indéfini qu'est l'individu, le dynamisme d'accroissement ne s'arrête pas, parce que les étapes successives de l'accroissement sont comme autant de relais grâce auxquels des quantités d'énergie potentielle toujours plus grandes sont asservies pour ordonner et incorporer des masses de matière amorphe toujours plus considérables. » Simondon, IFI, p. 90.

contours de la subjectivité puisqu'elle nous aide à saisir l'advenue du sens qu'il soit existentiel, dans le cadre de l'individuation psychique, ou politique et intersubjectif dans le cadre de l'individuation collective. À la notion de « transduction » correspond alors l'idée d'une « transindividualité » cherchant à renouveler le concept de sujet et à dépasser les apories des perspectives monadologiques.

### 3.2.3. *Individuation psychique et collective : la transindividualité*

La philosophie de Simondon aboutit ainsi à une pensée du « transindividuel », type d'individuation par laquelle le sujet advient à lui-même et se situe par rapport au corps social dont il fait partie. Si la transduction décrirait l'opération par laquelle un système passe d'un état à un autre en réarticulant les étapes de son développement, la transindividualité désigne cette capacité du sujet à s'adapter et se transformer, grâce à des potentialités pré-individuelles, au gré des « crises » qui déstabilisent son existence et ponctuent son individuation psychique. Cette notion représente une tentative originale pour appliquer les schèmes de l'intentionnalité opérante à la sphère intersubjective. En effet, il s'agit, en quelque sorte, de réintégrer l'ipséité, c'est-à-dire une forme de *Vereinzelung*, d'individualisation, au cœur même du processus immanent et opérant (*leistend*) qui régit les dynamiques individuelles. Paroxysme du renversement qui s'effectue alors : l'ipséité ne précède pas l'eccéité. L'eccéité produit plutôt et appelle une forme d'autodépassement et de résolution orientée vers la constitution d'une identité propre, passant par un processus de différenciation. Les différenciations opérées par l'intentionnalité longitudinale cherchent indéfiniment leur achèvement dans une individuation plus globale qui ferait sens de leur déploiement, comme la mélodie confère aux différents sons une unité qui les transcende et qui ne peut elle-même être saisie. La singularisation d'un individu relève moins cependant du régime de l'intentionnalité d'acte que d'un processus n'ayant pas d'autre fin que son propre devenir.

Pour penser le processus de singularisation (*Vereinzelung*) de la subjectivité, Simondon emprunte à Heidegger une réflexion sur le statut ontologique de l'angoisse, tout en transformant le rôle et la portée. Nous avons vu, dans notre précédent chapitre, comment l'angoisse pouvait jouer le rôle de principe d'individuation pour le *Dasein*, lui révélant alors ses possibilités les plus propres. La transformation du concept de possibilité sous la plume de Simondon, à la lumière de son ontogenèse, conduit là encore à une forme de renversement. L'ipséité, pour Simondon, n'est pas constitutive de la structure du *Dasein* comme s'il s'agissait d'en découvrir la forme oubliée au moyen d'un comprendre totalisant<sup>288</sup>. Elle est à venir et toujours débordée par une dimension préindividuelle qui échappe précisément à une thématization explicite, sans cesser pourtant de se laisser ressentir. Le cas de l'angoisse permet de voir dans quelle mesure la conscience peut être débordée par ce que Simondon nomme la sphère affectivo-émotive, au point de rendre vaines les délimitations rassurantes qu'elle se propose. Dans l'angoisse, le sujet fait précisément l'expérience du préindividuel, « dans l'angoisse, le sujet voudrait se résoudre lui-même sans passer par le collectif ; il voudrait arriver au niveau de son unité par une résolution de son être préindividuel en être individuel, résolution directe, sans médiation, sans attente ; l'angoisse est une émotion sans action, un sentiment sans perception ; elle est pur retentissement de l'être en lui-même<sup>289</sup>. » Dans cette perspective, l'angoisse appelle une individuation qui serait capable d'« inventer<sup>290</sup> » la transformation nécessaire à l'épreuve de la charge énergétique contenue dans l'émotion. Il ne s'agit donc pas d'objectiver ou

---

<sup>288</sup> Jacques Garelli emprunte à Simondon une telle optique : « Pour nous, le préindividuel, selon sa dimension préréflexive, s'appréhende et se pense sans concepts donnés d'avance, avant que le *Dasein* ne se saisisse dans sa structure d'ipséité, en tant que telle. Raison pour laquelle, l'être-au-monde, qui est conjointement expérience d'être et de pensée, n'est pas, selon nous, interne à la structure d'ipséité du *Dasein*, ainsi que le souligne fortement Heidegger dans *Sein und Zeit*. » *Rythmes et mondes. Au revers de l'identité et de l'altérité*, Grenoble, Millon, coll. Krisis, 1991, p. 20.

<sup>289</sup> Simondon, IFI, p. 255.

<sup>290</sup> Comme l'écrit Muriel Combes : « Dans cette perspective, percevoir, ce n'est pas d'abord saisir une forme, mais c'est, au sein d'un ensemble constitué par la relation entre le sujet et le monde, l'acte par lequel un sujet invente une forme et modifie par là sa structure propre en même temps que celle de l'objet : on ne perçoit qu'à l'intérieur d'un système tendu dont on est un sous-ensemble. » *Simondon, individu et collectivité. Pour une philosophie du transindividuel*, Paris, PUF, coll. Philosophies, 1999, p. 48 sq.

d'actualiser une possibilité, mais plutôt de potentialiser une structure existante afin d'en extraire une nouvelle relation à soi et au monde : « si l'épreuve d'angoisse pouvait être supportée et vécue assez, elle conduirait à une nouvelle individuation à l'intérieur de l'être même, à une véritable métamorphose<sup>291</sup>. » Pensée comme « métamorphose », l'individuation dont il est question me confère une forme d'ipséité qui est relation à la manière dont mes vécus se relient entre eux et font sens au sein d'un champ existentiel plus large que l'espace de mes propres représentations et qui est lui-même en mouvement. Il s'agit donc ici de redistribuer les rapports de l'affectif et du perceptif autant au niveau individuel que collectif.

La transindividualité définit en effet cette couche au creux de laquelle s'unissent les émotions du sujet et les perceptions symboliques générales qui leur sont associées afin d'en faire le « sens de l'action ». Le collectif est ainsi le lieu où se réfléchit indéfiniment le sens de l'ontogenèse individuelle comme *praxis* : « C'est la réciprocité entre perceptions et affections au sein du collectif naissant qui crée la condition d'unité de la véritable action et de la véritable émotion. Action et émotion naissent quand le collectif s'individue ; le collectif est, pour le sujet, la réciprocité de l'affectivité et de la perception, réciprocité qui unifie ces deux domaines chacun en lui-même en leur donnant une dimension de plus<sup>292</sup>. » Relation de relation, la transindividualité fait signe vers une ontologie de l'inachèvement<sup>293</sup> qui pose les prémisses d'une individuation collective. Ni système intersubjectif ni totalité organique, le collectif se tisse dans la trame du transindividuel, lequel est à l'être préindividuel ce que la protention est à la rétention. C'est en effet au cœur du présent vivant, de l'instant dans lequel j'agis,

---

<sup>291</sup> Et Simondon de poursuivre : « l'angoisse comporte déjà le pressentiment de cette nouvelle naissance de l'être individué à partir du chaos qui s'étend ; l'être angoissé sent qu'il pourra peut-être se reconcentrer en lui-même dans un au-delà ontologique supposant un changement de toutes les dimensions ; mais pour que cette nouvelle naissance soit possible, il faut que la dissolution des anciennes structures et la réduction en potentiel des anciennes fonctions soit complète, ce qui est une acceptation de l'anéantissement de l'être individué. » IFI, p. 256.

<sup>292</sup> Simondon, IFI, p. 254.

<sup>293</sup> « Il n'y a pas d'essence unique de l'être individué, parce que l'être individué n'est pas substance, pas monade : toute sa possibilité de développement lui vient de ce qu'il n'est pas unifié complètement, pas systématisé ; un être systématisé, ayant une essence comme une série à sa raison ne pourrait se développer. » Simondon, IFI, p. 208.

que je récapitule mon existence comme présence au monde, provisoire et pourtant absolue. Les moments que je vis puisent leur unité dans cette « réciprocité de l'affectivité et de la perception » qui, loin de s'opposer, constituent les deux pôles de mon individualité en tant qu'elle est symbole concret (*sun-bolon*) et non plus particularisation d'une universalité qui la précède. Comme l'écrit Simondon : « Le présent est opération d'individuation. Le présent n'est pas une forme permanente ; il se trouve comme forme dans l'opération, il trouve forme dans l'individuation. Ce double rapport de symbolisation du présent par rapport à l'avenir et au passé permet de dire que le présent ou plutôt la présence est signification par rapport au passé et à l'avenir, signification mutuelle du passé et de l'avenir à travers l'opération transductrice<sup>294</sup>. » L'individuation du sujet comme opération structurante ne s'oppose donc pas à l'intentionnalité d'acte mais la refonde dans un horizon pratique dont l'indétermination ne peut être préservée qu'au sein d'un système marqué par la mise à l'écart d'un au-delà qui en définit les marges. La tension entre ipséité et eccéité n'est alors plus un obstacle à une caractérisation phénoménologique de l'individuation du sujet. Elle en est plutôt la condition de possibilité — appelant la philosophie phénoménologique à dépasser cette dialectique, à assumer sa dimension métaphysique et à éclairer les configurations épistémologiques et éthiques qu'elle propose. Le paradoxe de l'intentionnalité vient donc ici résoudre le paradoxe de la subjectivité plutôt qu'il ne reproduit en faisant signe vers une ontologie relationnelle qui associe inéluctablement l'individuation et la vision du monde.

---

<sup>294</sup> Simondon, IFI, p. 289.

### 3.3. Vers une ontologie relationnelle?

#### 3.3.1. Individuation et perception

La conception de l'individuation proposée par Simondon conduit non seulement à une nouvelle manière d'appréhender la perception mais relie celle-ci — plus explicitement que ne l'avait fait la première conception merleau-pontienne du schéma corporel dans la *Phénoménologie de la perception* — à un processus d'individuation débarrassé des bornes étroites de la conscience qui cherchait à en fixer l'origine et le résultat. L'individuation du sujet et sa vision du monde, sa vie et son existence sont ainsi les deux faces indissociables de son déploiement, plutôt qu'elles ne font signe vers une forme d'équivocité problématique. Cette solidarité de l'être en tant que devenir et de la perception aboutit à envisager l'individuation comme une dynamique qui n'est plus à proprement parler « téléologique » puisque la conscience objective et son intentionnalité de remplissement ont perdu leurs droits au sein d'une telle configuration. Comment dès lors caractériser ce type particulier de dynamique unificatrice, marquée paradoxalement par l'inachèvement et l'indétermination? Pour pouvoir l'envisager, il convient de ne plus penser ces « déphasages » de l'être et la logique de l'intentionnalité opérante comme une succession d'instantanés déterminés mais d'envisager plutôt la relation en tant que telle — le flux dirait Husserl — qui les nourrit et qui institue une dynamique de décentrement et d'écarts entre les affects et les perceptions permettant le renouvellement et la différenciation permanente de ces derniers. Cet écart et cette différence à soi, creusés par le mouvement de l'être appellent et impulsent la sollicitation de nouvelles phases, non pour remplir l'espace ainsi libéré des déterminations mondaines mais pour le configurer à nouveau comme « situation », afin de permettre de recevoir et d'accueillir les potentialités de l'être préindividuel. Cette approche ontologique de la perception<sup>295</sup> des vécus et du

---

<sup>295</sup> Comme l'a écrit Barbaras dans sa préface au cours de Simondon sur la perception : « La perception est comprise comme une modalité privilégiée du rapport vivant et donc actif de l'homme à son monde. Elle n'est pas contemplation mais activité ; elle ne relève pas de la



monde permet d'envisager son pouvoir métamorphosant et individuant sur le sujet lui-même et de comprendre la rétroactivité de la vision du monde sur le sujet sans recourir au paradigme de l'objectivité qui pose l'objet et ses propriétés sans saisir ou analyser les dynamiques d'activité et de passivité qui tissent notre relation. Ainsi, selon Simondon : « La perception n'est pas la saisie d'une forme, mais la solution d'un conflit, la découverte d'une compatibilité, l'invention d'une forme<sup>296</sup>. » La forme ne préexiste pas à l'acte de percevoir, de même qu'il était vain et illusoire de postuler une essence précédant l'individuation. Le perçu, comme l'être individué, ne sont pas des actes ou des produits de la conscience (perspective idéaliste) ou du monde (perspective matérialiste), mais plutôt les frontières provisoires d'un champ d'interrogation traversé et sans cesse réinventé par les dynamiques de la vie : « Toutes les fonctions du vivant sont ontogénétiques en quelque mesure, non pas seulement parce qu'elles assurent une adaptation à un monde extérieur, mais parce qu'elles participent à cette individuation permanente qu'est la vie. L'individu vit dans la mesure où il continue à individuer, et il individue à travers l'activité de mémoire comme à travers l'imagination ou la pensée inventive abstraite<sup>297</sup>. » La conscience intentionnelle n'est donc pas individuannte mais elle-même individuée par le mouvement ontogénétique propre au champ perceptif. Une telle approche présente des similitudes avec la conception patockienne du moi comme « force voyante », puisque toutes deux libèrent l'horizon de la subjectivité d'un pôle de conscience objective qui en limitait la vue. L'apport de Simondon réside dans la dimension affectivo-émotive et transindividuelle dont il dote cet horizon, permettant ainsi d'insister sur la matière même de cette *force* sans pour autant en

---

connaissance mais de la vie et c'est pourquoi la perception doit être ressaisie du point de vue de sa signification biologique tout autant que de sa portée informative. Elle est donc décrite – et c'est sans doute la seule définition que l'on puisse en donner – comme la modalité originaire de la relation d'un vivant à son milieu, la forme sous laquelle il entre d'abord en contact avec lui. » Préface à Simondon, *Cours sur la perception (1964-1965)*, p. 9.

<sup>296</sup> Simondon, IFI, p. 235. Cette approche témoigne de l'influence des analyses de Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la perception* concernant l'état de tension auquel est soumis le schéma corporel et duquel dépend ma juste intégration au monde environnant et la fonctionnalité de mes perceptions.

<sup>297</sup> Simondon, IFI, p. 209.

faire un principe de détermination<sup>298</sup>. Il n'y a donc pas d'un côté la conscience intentionnelle et de l'autre un schéma corporel ou une dimension préréflexive du monde qui lui serait étranger et qu'il lui faudrait rejoindre mais plutôt une bi-dimensionnalité inhérente au réel lui-même, qu'il soit subjectif ou objectif et qui est à l'image de la structure bidimensionnelle de l'intentionnalité longitudinale qui intègre et différencie tout à la fois le sens d'être des vécus<sup>299</sup>. Une telle corrélation de l'individuation et de la perception renouvelle profondément l'approche phénoménologique du schéma corporel comme « synthèse matérielle ou existentielle », ou encore comme *praxis*. Les deux activités n'entretiennent pas un rapport de détermination de l'une par rapport à l'autre en vue de délimiter un certain nombre de fins, elles-mêmes subsumées sous une *telos* général qui régirait le développement de l'individualité. En ce sens, il nous semble qu'une conception du désir encore marquée par une logique de remplissement et une topologie substantialiste modelée sur l'étantité manquerait l'indétermination du mouvement qui tisse la réciprocité et l'entrelacement des dynamiques individuanes et perceptives. Nous verrons dans notre prochain chapitre dans quelle mesure ce que nous appellerons une conception économique ou libidinale de l'individuation comme désir doit être évacuée au profit d'une conception *polémique* de celle-ci — au sens large du terme — insistant non sur le remplissement ou la satisfaction, qui sont deux modalités de la détermination,

---

<sup>298</sup> Simondon critique ainsi la conception psychanalytique de l'inconscient pour avoir manqué cette part d'indéterminé et d'ouverture propre à la « subconscience affectivo-émotive » : « L'intimité de l'individu ne devrait donc pas être recherchée au niveau de la conscience pure ou de l'inconscience organique, mais bien de la subconscience affectivo-émotive. En ce sens, la thèse que nous présentons se séparerait de la doctrine que l'on nomme globalement la Psychanalyse. La psychanalyse a bien remarqué qu'il existe dans l'individu un inconscient. Mais elle a considéré cet inconscient comme un psychisme complet, calqué en quelque manière sur le conscient que l'on peut saisir. » IFI, p. 248; « L'affectivo-émotivité est un mouvement entre l'indéterminé naturel et le hic et nunc de l'existence actuelle ; elle est ce par quoi s'opère dans le sujet cette montée de l'indéterminé vers le présent qui va l'incorporer dans le collectif. » IFI, p. 252.

<sup>299</sup> « L'individu trouve son sens dans ce déphasage par lequel il propose la bidimensionnalité du temps, advenant puis passant, se gonflant de potentiels le long de l'avenir puis se structurant insulairement en passé, à l'intégration du collectif ; le collectif, avec le présent, est résolution de la bidimensionnalité incompatible dans l'individu selon la tridimensionnalité cohérente dans le présent. Car il y a une grande différence entre l'avenir et le passé, tels qu'ils sont pour l'individu séparé, et l'avenir et le passé, tels qu'ils sont dans le système tridimensionnel de la présence collective. » Simondon, IFI, p. 218.

mais plutôt sur le type particulier de cohérence et d'interaction en jeu dans les configurations que cette dynamique vitale se propose et l'imaginaire, alors à redéfinir, qu'elle se propose. Il est pour l'instant important d'insister sur le fait que l'approche phénoménologique de la subjectivité et les descriptions de l'intentionnalité opérante ne font pas signe vers une *relation ontologique* — corrélation ou relation entre deux substances — qui réifierait les pôles noétiques et noématiques en en faisant des substrats métaphysiques dont on ne saurait préciser l'origine. La phénoménologie est plutôt elle-même *une ontologie relationnelle* cherchant à penser l'être du monde et de la subjectivité en leur devenir et leur dimension coextensive. Penser l'être ou la subjectivité en termes de transcendance ou d'immanence privilégiant l'un ou l'autre pôle intentionnel reproduit une séparation artificielle entre ceux-ci et manque la réalité commune à ces deux dimensions. La phénoménologie permet de penser à la fois l'horizon qui les relie et le dynamisme qui les anime et les excède, afin de « poser le problème de la réalité complète, antérieure à l'individuation d'où sort le sujet de la pensée critique et de l'ontologie<sup>300</sup>. » Il importe alors de se demander quelle caractérisation ontologique du sujet est possible et quels sont les enjeux philosophiques d'une telle reformulation.

### 3.3.2. *L'individuation comme « style perspectif »*

Menée à son terme, la radicalisation du processus de réduction nous a conduits à mettre en lumière une structure préindividuelle dont le pouvoir phénoménalisant devient la source de toute individuation et permet de penser la co-apparition du monde et du sujet, aussi bien que la coexistence des sujets. Il n'est plus question de concevoir la subjectivité transcendantale individuée comme source d'apparition et de constitution de monde mais plutôt d'envisager la genèse et la génération des phénomènes comme origines et sens d'être du mouvement d'individuation du sujet, toujours en excès par rapport à une individualité

---

<sup>300</sup> Simondon, IFI, p. 269.

déterminée et, par là-même, paradoxalement incomplète<sup>301</sup>. Les philosophies de Patočka et de Simondon, ici étudiées, nous ont permis de comprendre mieux encore la nécessité d'une reformulation ontologique de la question de l'individuation qui ne peut désormais plus se poser dans les termes de la métaphysique et de l'épistémologie cartésiennes. Comme nous le verrons dans les chapitres suivants l'éclatement phénoménologique de la dichotomie corps/conscience et le type de phénoménalité qui déborde et jaillit de la force voyante que je suis, en tant qu'être incarné, appellent à repenser le rôle de l'imagination et du voir selon une perspective non objectiviste ou théorique. En libérant la caractérisation du réel et du préindividuel d'un modèle d'adéquation, ces philosophies phénoménologiques permettent de mieux saisir dans quelle mesure la caractérisation phénoménologique, à l'image de l'ontogenèse du sujet, se joue dans les marges de la perception. Penser l'individuation semble donc être la tâche de toute phénoménologie qui, dans son projet même, appelle une refonte de la logique et une critique du raisonnement analogique et des jugements d'inférence qui gouvernent les attitudes naturelle et scientifique. La manière dont Simondon associe individuation personnelle et collective et dont il établit une continuité entre les champs épistémologique et ontologique nous montre la voie à suivre : les conséquences logiques et ontologiques de l'approche phénoménologique du préindividuel dotent celle-ci, irrémédiablement, d'une dimension elle-même ontologique puisqu'elle donne à voir les manières d'être du monde et de du sujet en leur diversité. Après s'être faite ontologie indirecte visant la déformalisation du sujet cartésien, la caractérisation phénoménologique de l'individuation peut à présent s'acheminer elle-même vers une pensée de l'individuation comme formation et déformation des postures et des regards que je pose sur le monde et envisager la possibilité d'une ontologie relationnelle. Nous pensons que loin de s'opposer à la fondation phénoménologique husserlienne, une telle optique en retrouve plutôt les ultimes fonds puisque les derniers manuscrits du groupe C et D présentent des références explicites ou

---

<sup>301</sup> Comme l'écrit Simondon : « L'être individué n'a pas retenu en lui, dans ses limites ontogénétiques, tout le réel dont il est issu ; il est un réel incomplet. Mais il ne peut chercher non plus en dehors de lui un autre être qui sans lui serait complet. » IFI, p. 269.

implicites à la conception héraclitéenne de l'être comme source d'inspiration possible pour penser le devenir de la subjectivité. Une telle conclusion se doit d'être exploitée et développée dans notre prochain chapitre, lequel visera à comprendre comment cette dynamique ontologique peut fomentier et se nourrir en retour des visions et des postures qu'autrui comme moi-même portons sur le monde. Il nous semble, en effet, que de cette reformulation phénoménologique et ontologique de l'individuation peut émerger une nouvelle manière d'approcher la communauté intersubjective, sociale et politique. La topologie et le type de temporalité dans laquelle s'inscrit le mouvement d'individuation du sujet n'obéissent plus aux modèles de la représentation objectivante mais répondent à des modalités perceptives et affectives qui colorent inexorablement et de manière préreflexive mon rapport au monde. La manière dont Husserl décrivait l'intentionnalité opérante à l'œuvre dans la conscience intime du temps semble donc s'appliquer de manière plus générale à l'ontogenèse du sujet, voire même s'étendre, en vertu d'une analogicité qu'il nous restera à élucider et à expliciter dans nos prochains chapitres, à l'ontogenèse du lien social et politique. Dans le manuscrit intitulé *La terre ne se meut pas*, Husserl écrit :

*Un style perspectif règne, et continue de régner, dans la variation du champ perceptif qu'occasionne l'entrée d'apparitions perceptives de choses qui à l'instant n'étaient pas dans le champ, ou bien la sortie de certaines, qui y sont encore. Et il ne règne pas simplement dans tout présent momentané, mais dans le présent concret qui lui-même s'écoule dans sa synthèse continue, laquelle concerne aussi les coexistences et successions perspectives, dans la manière dont elles passent l'une en l'autre, et, passant, se combinent toutes entre elles<sup>302</sup>.*

Ce « style perspectif », dont l'indétermination est soulignée par Husserl lui-même, nous paraît décrire autant l'horizon ontologique que la phénoménologie cherche à exprimer que la méthode et la pratique par le biais desquelles elle s'y emploie. L'individuation (pôle ontologique) et la vision du monde (pôle analogique ou épistémologique) qu'articule la dynamique phénoménologique nous paraissent donc être des concepts appropriés et eux-mêmes opératoires pour

---

<sup>302</sup> Husserl, *La terre ne se meut pas*, trad. D. Frank, J.-F. Lavigne et D. Pradelle, Paris, Minuit, coll. Philosophie, 1989, p. 69.

penser la co-relation du sujet et du monde et les « coexistences perspectives » des sujets. Dans notre prochain chapitre, nous allons nous pencher, grâce à une étude des textes tardifs de Merleau-Ponty, sur les trajectoires de l'individuation, en nous demandant dans quelle mesure elles puisent dans les marges d'un imaginaire perceptif pour définir leur expression. Cela nous conduira à remettre en question plus directement la dimension *téléologique* associée à la perception, au profit d'une mise en lumière de la genèse *analogique* du sens qui lui est inhérent.

## Chapitre IV :

### Individuation, analogicité et trame imaginaire du sensible

En décrivant la phénoménologie comme la mise au jour de l'ontogenèse du sujet, donnant à voir les styles toujours inachevés de son être-au-monde, les philosophies de Patočka et Simondon nous ont conduits à préciser le sens d'être du processus d'individuation et à émanciper ce dernier des principes qui, jusqu'alors, en organisaient le déploiement et en régissaient l'intellection. Il nous faut à présent penser le sujet à partir du mouvement de différenciation, tant physique que psychique, qui fomentent son devenir et non comprendre sa croissance en vertu d'un procès téléologique qui subordonnerait son développement soit à une fin donnée (finalisme), soit aux instanciations d'une substance qui le précéderait (formalisme)<sup>303</sup>. L'intentionnalité opérante qui soutient et qui anime les dynamiques existentielles et ontologiques du sujet ne peut en effet être perçue qu'au gré des nuances et des zones d'ombre qu'elle dessine dans sa vie. Elle appelle donc une vision latérale, tant d'un point de vue ontologique (problématique de la perception) que d'un point de vue méthodologique (problématique de l'explicitation), capable d'incarner, et d'expérimenter plutôt que de représenter, la trajectoire oblique de l'individuation qui la nourrit.

Une telle description nous invite alors à tenter de cerner la structure de cette intentionnalité opérante et à nous pencher sur les marges de la perception,

---

<sup>303</sup> Merleau-Ponty, philosophe dont les dernières œuvres inspireront essentiellement ce chapitre, a tenté de dépasser cette alternative et de redéfinir les notions de passivité et d'activité indépendamment du paradigme téléologique : « En somme on essaye de me tirer ou vers idéalisme ou vers monadologie alors que mon but était d'affirmer l'identité avec l'être du monde perçu tel quel. Pour faire comprendre ce projet (et donc le dépassement du problème activité [idéalisme] passivité [finalité]) il faut seulement entrer davantage dans l'élucidation du monde et du sujet. » *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, textes établis par Dominique Darmaillacq, Claude Lefort et Stéphanie Ménasé, Paris, Belin, 2003, p. 166 sq. Sur cette question voir Saint Aubert, *Vers une ontologie indirecte*, p. 30.

sur la texture du sensible lui-même, sur ce fond prénoétique duquel émerge la singularité afin de caractériser non plus seulement la manière dont celle-ci est au monde, sa *tenue*, mais ce qui la compose et en soutient la *teneur*. La corrélation phénoménologique, telle que nous cherchons à la redéfinir, ne peut plus être une corrélation noético-noématique au sens où l'entendait Husserl dans les *Idées directrices pour une phénoménologie*<sup>304</sup> puisqu'elle reproduirait alors le paradigme d'une intentionnalité de remplissement (*Erfüllung*) qui ne trouverait de satisfaction que dans l'objectivation<sup>305</sup> de son contenu noématique. Elle ne peut non plus être purement évacuée au profit d'une immédiateté du sentir<sup>306</sup> qui conduirait à une forme de mysticisme de la matière dont le principe d'animation serait *in fine* un absolu paradoxalement perdu dans l'épaisseur d'une immanence qui réduirait l'écart et la distance nécessaires à toute relation. Il nous faut donc

<sup>304</sup> Barbaras caractérise de la sorte le projet husserlien : « Husserl veut au contraire souligner qu'un étant quelconque ne peut être pensé comme tel que par référence à ses modes de donnée subjectifs, à savoir du point de vue de sa corrélation avec un sujet, ce qui signifie que l'apparaître est une dimension constitutive de l'être. » *La perception. Essai sur le sensible*, Paris, Vrin, 2009, p. 44. Il poursuit quelques pages plus loin (p. 72) : « Husserl organise finalement une cohabitation de l'empirisme et de l'intellectualisme plutôt qu'il ne les dépasse vraiment. L'opposition et la complicité de l'empirisme et de l'intellectualisme est intériorisée au sein de la conscience transcendante sous la forme de la dualité de l'unité finalement incompréhensibles de la matière et de la forme. » Un tel jugement nous paraît correspondre plus à la démarche entreprise dans le premier volume des *Idées I* qu'aux textes plus tardifs comme *Expérience et jugement* ou *Logique formelle et logique transcendante*, qui, comme nous le verrons dans notre prochain chapitre, ont le mérite de se confronter à cette complexité du sensible en cherchant à concevoir un mode d'intellection qui ne serait pas purement et simplement celui du régime représentatif et qui consisterait plutôt en une reprise de l'intuition catégoriale analysée cette fois à la lumière des développements sur la synthèse passive.

<sup>305</sup> Husserl décrit ainsi l'opération noétique : « Lorsqu'elles sont sur le mode de l'actualité, les diverses configurations attentionnelles comportent en un sens tout à fait spécial le caractère de la subjectivité [...] Le rayon de l'attention se donne comme irradiant du moi pur et se terminant à l'objet, comme dirigé sur lui ou s'en écartant. Le rayon ne se sépare pas du moi, mais est lui-même et demeure rayon-du-moi (*Ichstrahl*). "L'objet" est atteint ; il est le point de mire, simplement posé en relation au moi (et par le moi lui-même) : mais lui-même n'est nullement subjectif. » *Idées I*, § 92, p. 321.

<sup>306</sup> Certaines analyses de Henry, notamment dans « Réflexions sur la cinquième méditation cartésienne », semblent prendre une telle direction, en particulier son rejet de toute forme d'intentionnalité et sa définition de la vie comme immédiateté du sentir : « Ce n'est pas un mode de présentation noématique ni don noétique qui fonde l'accès à l'autre, c'est une donation consistant dans l'affectivité transcendante et ainsi dans la vie elle-même. C'est en celle-ci et dans son essence propre, nullement dans l'intentionnalité et dans la constitution, que réside l'a priori universel de l'expérience d'autrui en ses modalités originelles. » *In Phénoménologie matérielle*, p. 155; ou encore « La vie est la subjectivité absolue en tant qu'elle s'éprouve elle-même et n'est rien d'autre que cela, le pur fait de s'éprouver elle-même et n'est rien d'autre que cela, le pur fait de s'éprouver soi-même immédiatement et sans distance. » *In Phénoménologie matérielle*, p. 161, nous soulignons. Pour une critique de la conception henryenne de la vie et de son immédiateté, voir Barbaras, *La vie lacunaire*, Paris, Vrin, 2011, p. 42 sq.



trouver une manière de redéfinir la perception qui ne se perdrait ni dans les impasses de la représentation objectivante et de ses réifications, ni dans la pure expérience, prétendument ineffable des sédimentations de l'affectivité. Autrement dit, définir l'individuation du sujet au moyen des catégories d'ipséité et d'écécité ne suffit plus à rendre compte de l'entrelacement originaire des deux phénomènes auxquels elles renvoient et nous conduit à présent à interroger de nouveau la structure de l'apparaître même et ses fondations afin d'envisager une individuation primordiale qu'une opération elle-même réfléchissante pourrait mettre au jour<sup>307</sup>.

La matière affective et vivante qui compose l'individualité et nourrit son développement peut être conçue comme la source même de toute réflexivité<sup>308</sup>, à condition que l'on définisse à nouveau le type de relation à soi qu'une telle dynamique perceptive sous-tend. La perception, la *vision* du monde inhérente au processus d'individuation que nous avons tantôt décrite, d'un point de vue phénoménologique, doit donc être repensée puisque nous n'avons plus affaire à une conscience transcendantale individuée qui déterminerait le sens de ses objets. Tel va être l'enjeu de ce chapitre : décrire les horizons du processus d'individuation en interrogeant les marges de la perception et les mouvements qui le travaillent. Les virtualités préréflexives qui rendent l'individuation imminente,

---

<sup>307</sup> Cette perspective paraît également être à l'origine de l'épistémologie et de la méthodologie proposées par Depraz, Varela et Vermesch : « Quel type de « réflexivité » est à même de faire droit à l'irréfléchi de notre vie traversée de schémas habituels et d'expériences sédimentées, et ce, sans la désincarner ? Ou encore : comment accéder à cette zone pré-réfléchie et pré-donnée de notre subjectivité en la « conscientisant » ? Loin de se limiter à certains aspects marginaux de la conscience, il apparaît – c'est du moins une hypothèse à approfondir – que de nombreux niveaux d'expérience pré-noétique deviennent disponibles s'ils font l'objet d'une exploration méthodique rigoureuse. » Introduction, *A l'épreuve de l'expérience*, p. 14.

<sup>308</sup> Dès la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty notait une telle exigence dès lors qu'on s'attelle à repenser les qualités du sentir indépendamment d'un paradigme idéaliste ou empiriste. « La reconnaissance des phénomènes implique donc enfin une théorie de la réflexion et un nouveau cogito », remarque-t-il dans une note de bas de page (note 1, p. 62) avant de définir le sentir lui-même comme « cette communication vitale avec le monde qui nous le rend présent comme lieu familier de notre vie. C'est à lui que l'objet perçu et le sujet percevant doivent leur épaisseur. Il est le tissu intentionnel que l'effort de connaissance cherchera à décomposer [...] Nous chercherons à faire voir dans la perception à la fois l'infrastructure instinctive et les superstructures qui s'établissent sur elle par l'exercice de l'intelligence. » *Phénoménologie de la perception*, p. 65. Le vocabulaire ici employé, le maintien de la distinction sujet/objet, vie/intelligence atteste cependant encore ici de la prééminence du paradigme corrélationnel husserlien.

sans pour autant jamais l'achever, se nourrissent au contact du sentir et fomentent la trame imaginaire qui en guide l'épanouissement. Une telle dynamique perceptive remet en jeu le type de possibilités, autant métaphysiques que pratiques, qui s'offrent au sujet. Repenser l'individuation, d'un point de vue phénoménologique, nous invite donc à sonder plus précisément le type de réflexion<sup>309</sup> et de réflexivité qui est à l'œuvre dès lors qu'on comprend ce mouvement comme un processus de métamorphose, tout à la fois réel et figuré, réunissant dans un même geste la question de l'individuation de la matière vive et des significations qui lui sont attachées. La perspective *téléologique* dont était préalablement dotée la perception cède ainsi la place à une dimension *analogique* de son sens d'être qui, comme nous allons le voir, redéfinit autant les enjeux de la relation à autrui que la manière dont je comprends et explicite le monde naturel et commun. Dans ce chapitre, nous caractériserons le type de vision qui anime et que soutient le sujet phénoménologique en tant qu'il est incarné et que ses interprétations font corps avec la situation dont il émerge. Nous montrerons que la vision ici en jeu ne relève plus du regard théorique et objectif de la conscience cartésienne. En émancipant la perception du principe de raison suffisante, l'analyse phénoménologique permet de libérer les potentialités analogiques de la vision et de déplier la trame imaginaire du sensible — analogicité d'expression qu'il conviendra de comprendre autant d'un point de vue ontologique qu'épistémologique et éthique. Cette dimension analogique de l'être en son individuation reflète les dynamiques d'une intentionnalité opérante qui exprime la transcendance de l'être<sup>310</sup> lui-même et qui est « empiètement vision-mouvement [...] réflexivité du corps, réversibilité voyant-visible, sans jamais coïncidence :

---

<sup>309</sup> « Il faut donc chemin faisant, faire la théorie de cette “réflexion” que je pratique, elle n'est pas remontée aux “conditions de possibilité” [...] Ce déchirement de la réflexion (qui *sort de soi* voulant rentrer en soi) peut-il finir ? [...] Ce renversement lui-même, – *circulus vitiosus deus* – est non pas hésitation, mauvaise foi et mauvaise dialectique, mais retour à *Sigè* l'abîme. On ne peut pas faire de l'ontologie directe. Ma méthode “indirecte” (l'être dans les étants) est seule conforme à l'être – “philosophie négative” comme “théologie négative”. » Note de février 1959, in *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 2004, p. 229-231.

<sup>310</sup> Comme l'écrit Merleau-Ponty dans une note d'avril 1960 : « Il faut reprendre et développer l'intentionnalité *fungierende* ou *latente* qui est l'intentionnalité intérieure à l'être. » In *Le visible et l'invisible*, p. 293. Nous reviendrons dans la première section de ce chapitre sur la réinterprétation ontologique du concept d'intentionnalité opérante.

complémentarité<sup>311</sup> », nous invitant à « expliciter cette totalité d'horizon qui n'est pas synthèse<sup>312</sup>. »

Il va donc nous falloir caractériser la matière du sentir et son sens en dépassant l'alternative de l'affectif et du cognitif, de la passivité et de l'activité, afin de penser ce que nous appellerons l'analogicité ou la structure analogique du sensible. Comme l'indique la définition de Harald Höffding : « [L'analogie] est un éperon, un excitateur, un réveil. L'analogie pose une question ; mais le problème est de savoir si l'on peut y répondre. Et cette excitation présuppose que la "participation" est résolue ; car cette dernière fait d'une similitude sur un point particulier, une similitude qui concerne le tout<sup>313</sup>. » L'analogie possède donc un rôle heuristique à même d'élaborer une ontologie phénoménologique qui rencontre et découvre le monde en suivant le rythme de son individuation et de ses manifestations. L'analogie comme « éperon<sup>314</sup> », comme « excitateur », c'est-à-dire en somme *comme désir*, est en effet le propre d'une philosophie interrogative qui cherche à penser la totalité sans pour autant la résumer à la somme ou aux rapports de ses parties, ni même à la dynamique qui semble l'animer. Telles sont en effet les questions vers lesquelles notre pensée s'achemine : comment penser la totalité (du préindividuel et de l'individuel) sans

---

<sup>311</sup> Merleau-Ponty, « Cours sur l'ontologie cartésienne », in *Notes de cours (1959-1961)*, Paris, Gallimard, 1996, p. 173.

<sup>312</sup> Merleau-Ponty, note de travail du 10 octobre 1959, in *Le visible et l'invisible*, p. 261. Comme l'écrit Saint Aubert, il s'agit là d'une « autre analogicité, qui n'est plus un pont jeté artificiellement dans la mission, impossible, de résorber une coupure catégorielle préalable (entre le visible et l'invisible, le réel et l'imaginaire, moi et autrui, etc.) mais un polymorphisme déployé par la chair elle-même comme système d'équivalences. » « "Voir, c'est imaginer. Et imaginer, c'est voir." Perception et imaginaire chez Merleau-Ponty », *Chiasmi International*, vol. 14, 2013.

<sup>313</sup> Höffding, *Le concept d'analogie*, trad. R. Perrin, Paris, Vrin, 1931, p. 66. Il est intéressant de noter que le philosophe danois était proche de Niels Bohr dont les travaux sur la métaphoricité de l'expression scientifique et le concept de complémentarité pourraient servir d'illustration à notre argument concernant la structure analogique du sensible. Cf. Niels Bohr, *Physique atomique et connaissance humaine*, trad. E. Bauer et R. Omnes, Paris, Gallimard, 1991, p. 30 sq.

<sup>314</sup> La métaphore de l'éperon permet de caractériser le type de relation entre l'être et le sujet individué. Cette image indique la dimension dynamique et active de l'être dans son pouvoir de signification comme la réactivité et la sensibilité du corps soumis aux métamorphoses réelles et symboliques de son pouvoir de figuration. Comme l'écrit Richard Kearney : « L'image n'est pas quelque projectile irréel d'une conscience refermée sur soi ; elle est ouverture intentionnelle de la conscience sur la nouveauté inépuisable du monde. » *Poétique du possible, Phénoménologie herméneutique de la figuration*, Paris, Beauchesne, 1984, p. 64 sq. Si le concept de « conscience » est ici sujet à caution le pouvoir figuratif lié à la structure analogique du sens d'être de la subjectivité nous conduira comme l'indique l'auteur à passer d'une « phénoménologie de la structure vers une herméneutique du sens. » *Poétique du possible*, p. 91.

les concepts de principe et de fin et un tel concept a-t-il encore *lieu* d'être? Comment cette analogie du sentir se retrouve-t-elle au niveau intersubjectif et en quoi est-elle la pierre angulaire de l'ontologie relationnelle et indirecte qui se profile? En quoi l'approche phénoménologique permet-elle de repenser le concept de réflexivité à la lumière du processus d'individuation?

Pour tenter de répondre à ces questions, nous allons nous pencher tout d'abord sur la philosophie ontologique de Merleau-Ponty, qui, des cours sur *L'institution. La passivité* (1955) aux notes ultimes du *Visible et l'invisible* et du projet *Être et monde* (1961), n'a cessé de chercher à caractériser cette dynamique du sentir et la structure perceptive qui permettrait de penser l'individuation du sujet sur fond de son appartenance au monde et de sa coexistence avec d'autres. Là encore, ce sont autant les outils méthodologiques de la philosophie, ses concepts, que sa visée qui doivent être repensés, à l'aune d'une reformulation philosophique du questionnement sur l'individuation qui mettrait en lumière le rôle décisif de la perception et du pouvoir figuratif, symbolique et pratique qui se noue dans l'entrecroisement des visions individuées du monde. Dans ce chapitre, nous commencerons par étudier la redéfinition de l'intentionnalité opérante en jeu dans la description merleau-pontienne des trajectoires de l'individuation. La latéralité qui la caractérise permet de concevoir la perception comme le fruit d'une visibilité élargie, surgissant et rayonnant au travers de ma corporéité. Une telle visibilité nous invite à prendre la mesure de l'influence des dimensions imaginaires et poétiques, au sens large du terme, qui colorent et font sens du réel et de mon rapport au monde. Cette trame imaginaire du sensible dessine les entours d'une topologie du désir, dont la structure analogique fait éclater les déterminations de l'ontologie cartésienne et restaure<sup>315</sup> la contingence de mon sens d'être. Puis nous verrons comment les transformations de la subjectivité et la

---

<sup>315</sup> Comme le dit Lacan, Merleau-Ponty « nous propose de retourner aux sources de l'intuition concernant le visible et l'invisible, de revenir à ce qui est avant toute réflexion, thétique ou non thétique, afin de repérer le surgissement de la vision elle-même. Il s'agit pour lui de restaurer – car, nous dit-il, il ne peut s'agir que d'une reconstruction ou d'une restauration, non point d'un chemin parcouru dans le sens inverse – de reconstituer la voie par laquelle, non point du corps mais de quelque chose qu'il appelle la chair du monde, a pu surgir le point originel de la vision. » *Le séminaire, livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 95.

morphogenèse de l'être peuvent nous conduire à refonder, d'un point de vue ontologique et éthique le sens d'être du sujet et, d'un point de vue épistémologique, la manière dont nous questionnons son appartenance au monde naturel. Cependant, la structure anamorphique<sup>316</sup> de la vision du monde et des autres ici évoquée donne effectivement lieu à une « *endo-ontologie*<sup>317</sup> » qui risquerait de favoriser l'expansion du narcissisme, là où la structure analogique du réel permettrait précisément au sujet de se ressaisir comme tel, tout à la fois en deçà et au-delà des projections de sa conscience. Nous concluons alors ce chapitre en reprenant l'interrogation et l'injonction suivantes de Merleau-Ponty : « Qu'est-ce que la Philosophie ? A définir comme reconquête du *Lebenswelt* par une *Wissenschaftlichkeit* d'un type nouveau – Savoir qui est non-savoir<sup>318</sup>. » Le type d'ontologie relationnelle que propose cette articulation phénoménologique des concepts d'individuation et de vision, ferait donc signe vers une réinterprétation ontologique du *Lebenswelt* et des structures réfléchissantes, pratiques et figuratives de ses significations.

#### 4.1. La vision oblique du désir : les trajectoires de l'individuation

##### 4.1.1. Intentionnalité et latéralité

Dans *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty remarque : « si nous cherchons les raisons, c'est parce que nous n'arrivons plus à voir, ou parce que d'autres faits, comme l'illusion, nous incitent à récuser l'évidence perceptive elle-même<sup>319</sup>. » Quelle est donc cette « évidence perceptive » qui ne serait pas régie par le

<sup>316</sup> Nous ferons ici référence à l'analyse de Lacan portant sur l'anamorphose dans *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* — texte mentionnant explicitement Merleau-Ponty.

<sup>317</sup> Comme l'indique la note suivante : « La nouvelle ontologie voudrait justement dépasser les positions de survol du naturalisme, de l'anthropologisme et du déisme, en s'affranchissant de la toute-puissance de l'explication qui étouffe l'étonnement philosophique. Elle doit renoncer à l'ambivalence de la causalité du pur actif sur le pur passif, pour retrouver leur solidarité dans l'être, leur empiètement entendu comme "rapport endo-ontologique" (cit. NTci [108] mars 1961). » Transcrit et cité par Saint Aubert, *Vers une ontologie indirecte*, p. 42.

<sup>318</sup> Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, p. 79.

<sup>319</sup> Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 74.

principe de non-contradiction et qui n'obéirait pas aux dispositifs de représentation et de vérité, mis en place par la subjectivité constituante<sup>320</sup>? Quel est donc ce « voir » dont nous serions porteurs et qui trouverait en nous son individuation sans pour autant obéir à une logique de remplissement? Selon Merleau-Ponty, l'intentionnalité qui caractérise ce voir épouse le mouvement latéral et conjoint de la perception et de l'existence. En effet, il ne s'agit plus d'une intentionnalité objectivante qui aurait la structure de l'en-face<sup>321</sup> mais plutôt, comme nous l'avons vu précédemment, d'une intentionnalité opérante dont le rythme et les trajectoires font sens de ma relation au monde et aux autres. Ce voir est donc soutenu par un mouvement oblique et latéral — à la fois indirect et de côté — qui traverse les configurations de l'être préindividuel et de la chair, laquelle ne s'exprime que sur fond d'invisibilité et à l'abri de toute *Erfüllung*. Il est alors nécessaire de sonder les marges de cette dimension préindividuelle qui dessine pourtant les trajectoires de l'individuation dans la trame imaginaire du sensible. Cette intentionnalité opérante procède d'un voir originairement anonyme, qui n'est plus l'apanage d'une conscience individuée. Il se manifeste à travers ma perception et se fait chair dans la spatialité et la temporalité que mon corps lui imprime. Elle configure tout à la fois une topologie du sentir dans laquelle s'enracine l'affectivité, et une chronologie du sens qu'elle exprime, dans l'écart et la dimension synchronique ouverte par la compréhension préreflexive de son mouvement.

L'intentionnalité opérante est ainsi transcendance puisqu'elle est à la fois en deçà et au-delà des frontières du connaissable tout en en dessinant les modalités d'être. Cette transcendance bien particulière, reposant sur la latéralité et l'obliquité du voir, configure un nouveau rapport à l'espace et au temps, à même

---

<sup>320</sup> « La vérité n'est ni l'identité et l'évidence intellectuelle, ni, bien sûr, la vérité de fait, - ni réflexive ou déductive ni inductive » écrit Merleau-Ponty dans un manuscrit inédit NL-Arn [16] (10), cité par Saint Aubert, in « “Voir, c'est imaginer. Et imaginer, c'est voir.” Perception et Imaginaire chez Merleau-Ponty ».

<sup>321</sup> Comme l'écrit Merleau-Ponty : « On ne remarque pas assez qu'autrui ne se présente jamais de face. Même quand, au plus fort de la discussion, je “fais face” à l'adversaire, ce n'est pas dans ce visage violent, grimaçant, ce n'est pas même dans cette voix qui vient vers moi à travers l'espace, que se trouve vraiment l'intention qui m'atteint. » *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1992, p. 185.

le corps. L'évidence perceptive est donc paradoxalement la mise en situation du sujet et l'orchestration de son décentrement. Ni remplissement ni *évidement*, la transcendance ici en jeu ouvre le sujet à lui-même et au monde sans pour autant faire de l'un ou de l'autre un pôle constituant. Elle est ce qui enveloppe et irise les lacunes de mon existence. Commentant l'œuvre de Proust et la manière dont les personnages sont situés les uns par rapport aux autres, Merleau-Ponty écrit :

Rapport moi-le monde, moi-moi, moi-autrui, est ce rapport glissant de transcendance. Cf. Le temps à la fois absence, dépossession et par la même, possession, chaque homme assis sur une pyramide de temps qui est à lui. Par suite, l'expression chez Proust n'est pas thétique : chaque aspect est exprimé de manière classique, thétique, mais ce qui est à exprimer, c'est l'enveloppement des opposés, et cela n'est pas dit positivement, c'est entre les descriptions<sup>322</sup>.

Ce « rapport glissant de transcendance » exprime l'impossibilité de figer le sens, de le maintenir dans une position donnée et sous le regard d'une conscience thétique qui manquerait nécessairement ce qui se tient entre les termes de la relation et ce qui se noue dans l'écart même qui relie et différencie, tout à la fois les protagonistes. L'analogie du sens renvoie à la façon dont ce dernier se loge entre les deux termes de la relation afin d'en maintenir la dynamique, et à la manière dont il se réfracte au cœur de ceux-ci pour assurer leur constante différenciation. De même que la vérité ne doit plus répondre à une logique d'adéquation et que le possible ne s'oppose plus au réel mais tout au contraire le nourrit et l'excède, comme les développements de notre chapitre précédent sur la virtualité l'auront montré, la relation analogique dont il est ici question n'est pas l'indice d'un manque ou d'un défaut de constitution. Cette analogie n'est pas la copie imparfaite et dégradée d'une transcendance qui serait extrinsèque au monde sensible et au monde de l'expression<sup>323</sup>. Elle est sa trace même au cœur du

---

<sup>322</sup> Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, p. 49.

<sup>323</sup> Une redéfinition de l'analogon, émancipée du principe de raison suffisante et de la problématique de la vérité comme adéquation parcourait les derniers projets philosophiques de Merleau-Ponty : « ... Analogon – concept non éclairé dans Sartre, *L'Imaginaire*, et dans Husserl, quand il dit que la vie, l'organisme sont pensés comme “analogon” de *l'Ichlichkeit* (*Krisis*, *Beilage* sur la biologie). [...] Chez Sartre, on se décharge sur l'analogon de ce qu'il y a de positif dans l'image pour être libre de définir l'imaginaire négativement (comme chez Husserl : pour être

sensible et la nitscence charnelle de son activité. Elle est précisément ce qui exprime de manière polymorphe et plurivoque l'unité du sentir. La métaphore de la « pyramide du temps » peut certes rappeler les sédimentations successives de la conscience rétentionnelle. Elle semble aussi indiquer l'idée que le sens immanent au flux de cette dernière fait signe vers une convergence progressive du voir et du vivre qui ne peut advenir pleinement qu'en renonçant à une pensée de survol<sup>324</sup> et en acceptant de perdre les repères, les moments et les explications qu'elle permettait de fixer. Selon Merleau-Ponty, l'expression littéraire est *analogiquement* comparable à l'expression ontologique des mouvements de la chair puisqu'elle présente un « rapport latéral<sup>325</sup> » d'imbrication des personnages qui ne voient émerger leur identité que sur fond de différenciation. L'intentionnalité opérante, telle que la conçoit Merleau-Ponty ici en radicalisant, comme nous allons le voir, la conception husserlienne, est donc créatrice d'une topologie dynamique du sentir qui ouvre le sujet à la dimension générale et génératrice de la chair, en tant que matrice sensible d'où émergent mes affects comme mes représentations. Cette topologie dynamique ouvre aussi à la dimension individuant de cette même chair dont la visibilité repose sur l'écart qui se creuse alors entre l'infinité de son expression et la limitation de ses perspectives<sup>326</sup>. Cette latéralité vise à ouvrir le chemin vers l'individuation sans pour autant en encadrer la direction ou en arrêter le but — ce qui aurait conduit à

---

libre de définir la *Ichlichkeit* comme conscience pure). » « La philosophie aujourd'hui », in *Notes de cours (1959-1961)*, p. 124.

<sup>324</sup> « Il faut que la pensée de science – pensée de survol, pensée de l'objet en général – se replace dans un il y a préalable, dans le site, sur le sol du monde sensible et du monde ouvert tels qu'ils sont dans notre vie, pour notre corps, non pas ce corps possible dont il est loisible de soutenir qu'il est une machine à information, mais ce corps actuel que j'appelle mien, la sentinelle qui se tient silencieusement sous mes paroles et sous mes actes. » Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 2002, p. 12.

<sup>325</sup> Merleau-Ponty poursuit son commentaire de Proust en affirmant : « Donc, ni subjectif ni objectif, mais implication et rapport latéral des personnages l'un dans l'autre et dans le monde et de tous dans l'auteur, et par la signification indirecte. Ici, comme ci-dessus, il y a en surface destruction, dissociation – et recherché d'un lien d'une solidité, plus fondamentaux. » *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, p. 50.

<sup>326</sup> Il nous semble ainsi que la notion de chair chez Merleau-Ponty ne peut être réduite à la résurgence d'un monisme substantiel comme nous le montrerons au cours de ce chapitre. Même si le caractère inachevé de son élaboration philosophique rend problématique certaines de ces applications, nous ne pensons pas qu'il s'agit là uniquement d'une « *inversion* intentionnelle » qui conférerait à l'étendue les pouvoirs alors déniés à la pensée, comme le soutient Barbaras, « Les trois sens de la chair », in *La vie lacunaire*, p. 16-19.



une reprise téléologique du concept de remplissement. Vision oblique, c'est à dire qui s'écarte de la verticale et de la perpendiculaire, l'intentionnalité opérante vient donc relativiser les prétentions altières de la conscience objective et confirmer la dimension irréductible de l'individuation opérée par la chair et qui n'est plus l'apanage du *cogito* :

Pour qu'il y ait vérité (de l'histoire, de la vie commune, dans la fibre même du monde perçu : logos du monde esthétique, dont la vérité d'adéquation, d'expression, est une idéalisation), en ce sens-là, il faut 1) que le sujet soit ce sans quoi rien n'a de sens, et par là absolu – les perspectives ne sont pas superposables, chacun n'est que soi ; 2) mais que ce rapport frontal de *Sinngebung* se compose avec un rapport latéral qui le retient et le leste, relativise par avance sa *Sinngebung* ; celle de chacun annonce celle des autres et les insère dans un même univers. La passivité n'est jamais frontale comme dans le réalisé, mais toujours latérale, i.e. le sujet se reconnaît comme continuant une certaine *Stiftung*, une certaine perspective<sup>327</sup>.

La « passivité latérale » n'est pas pure affectivité puisqu'elle exerce en retour une forme de résistance et de limitation qui vient élargir et fonder le sens commun tout en individuant sa portée pour un sujet donné. Le « style perspectif » ici décrit<sup>328</sup> est cette vision oblique, fruit de l'intentionnalité latérale, qui rature le partage de la passivité et de l'activité imposé par le schéma hylémorphique. Elle est ce nouveau « voir », ce « regard », cette « évidence » sentie et vécue qui remplace les « raisons » et arrache l'individualité, comme la totalité, aux représentations conscientes qui en masquent l'expérience<sup>329</sup>. Il n'y a donc pas de sens absolu, direct et objectif pouvant être saisi par une conscience qui ferait

---

<sup>327</sup> Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, p. 181.

<sup>328</sup> L'usage de la notion de perspective est ici à relativiser, il s'agit d'une note de travail où Merleau-Ponty cherche et travaille les concepts qui lui sembleraient retracer l'expérience qu'il cherche à décrire. Dans ses ouvrages publiés, la perspective géométrique fait l'objet d'une critique puisqu'elle ressort de l'ontologie cartésienne du monde objectif, comme nous le verrons dans ce chapitre. Voir *Phénoménologie de la perception*, p. 81-86; et *L'œil et l'esprit*, p. 36-60.

<sup>329</sup> Comme nous l'avons montré au chapitre précédent, la prise de distance phénoménologique à l'égard du schème hylémorphique a pour conséquence une déconstruction des concepts d'individu et de totalité, liés précisément à la manière dont ces phénomènes se donnent dans toute la contingence de leur apparaître. La mise au jour d'un nouveau type de « voir » ne vise pas à « reconstruire » l'individu mais à dévoiler et libérer la nature dynamique de l'individualité et du champ à partir de laquelle elle émerge comme telle et se donne à elle-même comme à autrui dans une forme de réflexivité qui n'est pas de l'ordre de la conscience représentative. Nous reviendrons à la fin de ce chapitre sur le type d'ipséité ici en jeu.

abstraction de sa dimension incarnée et de la matière affective et individuée qui la constitue. La signification, du fait de sa transcendance, ne peut qu'être « indirecte » et le fruit d'une passivité latérale qui *accueille, embrasse et comprend* plutôt qu'elle *n'explique* les perspectives d'autrui. Cette opération s'effectue au niveau ontologique et confirme la dynamique intrinsèquement relationnelle qui peut permettre à la passivité de s'animer. Mais d'où provient cette intentionnalité latérale si elle n'est pas l'œuvre de la conscience réflexive et si cette notion peut aller jusqu'à raturer le partage du réflexif et du préreflexif? Peut-on encore parler d'intentionnalité?

#### 4.1.2. *L'intentionnalité à la limite : radicaliser la fungierende Intentionalität*

Il convient de s'arrêter un moment sur la réinterprétation du concept d'intentionnalité opérante afin de comprendre le tournant ontologique ici à l'œuvre permettant à Merleau-Ponty d'intégrer la latéralité et la passivité à l'intentionnalité. La découverte par Merleau-Ponty du concept husserlien d'intentionnalité opérante (*Fungierende Intentionalität*) en 1939, à la suite de la publication d'un article de Fink<sup>330</sup> consacré aux problèmes de la phénoménologie husserlienne, a influencé le projet de la *Phénoménologie de la perception* et le vœu de retrouver « l'unité antéprédicative » qui sous-tend les actes de la conscience objectivante. Dans les textes que nous avons étudiés au chapitre II et qui maintiennent, tout en les questionnant, la notion de conscience et la distinction du réflexif et du préreflexif, Merleau-Ponty conçoit cette intentionnalité dans l'optique d'une intentionnalité « motrice et affective », « intentionnalité vivante »

---

<sup>330</sup> Comme l'explique Saint Aubert : « Merleau-Ponty rencontre pour la première fois l'expression de "*fungierende Intentionalität*" début 1939, quelques semaines après avoir achevé la rédaction de la *Structure du Comportement*, dans la lecture d'un article de Fink intitulé "*das Problem der Phänomenologie Edmunds Husserls*". Theodore F. Geraets a clairement démontré combien cette lecture – comme l'ensemble du numéro de janvier 1939 de la Revue Internationale de Philosophie – a été décisive pour Merleau-Ponty, en particulier en l'aidant à quitter la position de survol du spectateur théorique et désintéressé qui était encore celle de son premier ouvrage. » *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2005, p. 142. Sur la réinterprétation merleau-pontienne du concept phénoménologique d'intentionnalité, et le passage de l'intentionnalité affective à l'opérance du désir, voir notamment p. 101-158.

qui unit mon comportement et mes pensées dans l'attitude naturelle et qui foment les significations inconscientes qui nourrissent mon rapport au monde. En ce sens, cette compréhension rejoint la description suivante faite par Husserl dans *Logique formelle et logique transcendantale* et à laquelle Merleau-Ponty se référerait dans la *Phénoménologie de la perception* :

Expliciter cette intentionnalité elle-même, c'est rendre compréhensible le sens lui-même à partir du caractère originel de l'effectuation constituant le sens. Il en est ainsi si je philosophe. Car si je ne le fais pas, si je reste dans la naïveté de la vie, alors il n'y a aucun danger. L'intentionnalité vivante me porte, elle prescrit, elle me détermine du point de vue pratique dans toute ma conduite, également dans ma conduite qui relève de la pensée naturelle, qu'elle révèle l'être ou l'apparence, quelque thématique, non-dévoilée et par conséquent quelque soustraite à mon savoir qu'elle puisse être, en tant qu'elle est intentionnalité ayant son rôle dans la vie<sup>331</sup>.

En ce sens, « l'intentionnalité vivante » husserlienne est le mouvement préreflexif qui précède l'activité de l'intentionnalité objectivante, même si celle-ci, ultimement, l'explique, selon Husserl, en rendant « compréhensible le sens lui-même à partir du caractère originel de l'effectuation constituant le sens. » S'agit-il là d'une description de l'inconscient ? Dans l'appendice 21 au § 46 de *La crise des sciences européennes*<sup>332</sup>, et intitulé « Appendice dû à Fink, sur le problème de l'inconscient », Husserl évoque la nécessité d'une « théorie intentionnelle de l'inconscient » tout en reprochant à la psychanalyse et à l'anthropologie de ne pas avoir, de prime abord, élaborer une théorie phénoménologique de la « conscience<sup>333</sup> ». Jusque dans les manuscrits tardifs, Husserl cherchera à élaborer cette théorie de l'inconscient sur le modèle de la *fungierende Intentionalität*, en incorporant une compréhension proprement pulsionnelle de la vie (*Triebintentionalität*) qui sous-tendrait l'activité du sujet et l'élaboration même de son flux de conscience. Merleau-Ponty envisage-t-il l'intentionnalité opérante

---

<sup>331</sup> Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale*, trad. S. Bachelard, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 2010, p. 315.

<sup>332</sup> Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, traduit par G. Granel, Paris, Gallimard, 1989, p. 525-527.

<sup>333</sup> « Aussi longtemps que l'exposition du problème de l'inconscient est déterminée par une telle théorie implicite de la conscience, aussi longtemps elle reste par principe philosophiquement naïve. Ce n'est qu'après une analytique explicite de la conscience que le problème de l'inconscient peut être en général posé. » Husserl, *La crise des sciences européennes*, p. 527.

de la même manière? Le refus d'une conception téléologique de la conscience et de la corporéité, comme le délaissement même des notions de conscience (*Bewusstsein*) et de corps-objet (*Körper*) nous conduit à répondre de manière négative à cette question. Néanmoins, Merleau-Ponty, jusque dans les dernières notes de l'année 1960 persiste à employer l'expression « intentionnalité opérante (*Fungierende Intentionalität*) ». Comment comprendre le maintien de ce concept? Merleau-Ponty le transforme radicalement afin de l'émanciper de toute relation à l'intentionnalité d'acte. Il s'agit toujours d'intentionnalité, mais celle-ci vise moins un objet particulier qu'elle n'ouvre à une relation dont elle ne peut figer les termes. Elle n'est pas le fruit de la conscience mais plutôt la dynamique qui initie toute expression, qu'elle soit ontologique ou esthétique. Dans une note du *Visible et l'invisible*, datant d'avril 1960, Merleau-Ponty écrit :

Toute l'analyse husserlienne est bloquée par les cadres des actes que lui impose la philosophie de la conscience. Il faut reprendre et développer l'intentionnalité *fungierende* ou latente qui est l'intentionnalité intérieure à l'être. Cela n'est pas compatible avec "phénoménologie" c'est-à-dire avec une ontologie qui assujettit tout ce qui n'est pas rien à se présenter à la conscience à travers des *Abschattungen* et comme dérivant d'une donation originaire qui est un acte i.e. un *Erlebnis* parmi d'autres [...] Il faut prendre comme première, non la conscience et son *Abslaufsphänomen* avec ses fils intentionnels distincts, mais le tourbillon que cet *Abslaufsphänomen* schématise, le tourbillon spatialisant-temporalisant (qui est chair et non conscience en face d'un noème)<sup>334</sup>.

Ainsi, l'intentionnalité opérante décrite dans les derniers textes de Merleau-Ponty, et qui déjà travaille les textes sur la passivité, est non plus l'intentionnalité d'une conscience subjective, fut-elle transcendante, mais l'intentionnalité de l'être lui-même, en sa chair. Elle n'est plus inhérente et immanente au flux des vécus mais incarne plutôt l'ouverture et la transcendance qui travaille et déborde leur expression. On comprend dès lors qu'une telle perspective cherche à dépasser le partage du réflexif et du préréflexif, de l'activité et de la passivité, du réel et de l'imaginaire, afin de penser l'être « s'individuante », c'est-à-dire « spatialisant-temporalisant », et non plus les produits individués

---

<sup>334</sup> Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 293.

d'une conscience qui réduirait et figerait la puissance ici à l'œuvre. Avant de comprendre en quoi cette caractérisation ontologique de l'intentionnalité donne naissance à une nouvelle approche de la philosophie phénoménologique, comme ontologie interrogative et de l'être lui-même comme désir, il nous faut étudier plus en détails le type de perception associé à cette intentionnalité opérante et latérale.

La perception échappe désormais à l'alternative de la représentation et de la sensation et possède un pouvoir d'expression modelée sur la dimension charnelle du visible. La conception merleau-pontienne du schéma corporel est ici poussée à ses limites puisque c'est le corps lui-même qui se voit désormais pourvu d'une capacité projective et d'une intentionnalité qui va au-delà de l'intentionnalité motrice et affective que nous avons analysé au chapitre II, et qui sollicite les ressources de l'imaginaire pour orienter la perception<sup>335</sup>. Dans les cours sur *l'institution et la passivité*, Merleau-Ponty insiste sur le fait que le modèle de l'intentionnalité remplissante et objectivante (*Erfüllung*) ne peut rendre compte et faire sens de ce qui se joue au niveau existentiel et pratique puisque les significations dont je colore le monde sont avant tout projetées et incorporées par les mouvements de ma chair. L'interprétation merleau-pontienne transforme la notion d'*Einfühlung*<sup>336</sup> à la lumière de ce que nous avons nommé analogicité

---

<sup>335</sup> « Il faut reconnaître la chair imaginaire de la perception [...] il n'y a de chair qu'imaginaire. » DESC [87] (15) — notes de travail inédites autour de Descartes (BN XXI), transcrit et cité par Saint Aubert, « «Voir, c'est imaginer. Et imaginer, c'est voir.» Perception et imaginaire chez Merleau-Ponty ».

<sup>336</sup> « Le corps propre est prémonition d'autrui, *l'Einfühlung* écho de mon incarnation et un éclair de sens les rend insubstituables dans la présence absolue des origines. » Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 2008, p. 286. Au même titre que Merleau-Ponty réinterprète la notion d'intentionnalité opérante, il réinterprète ici la notion d'*Einfühlung* en généralisant la transativité et l'adhérence qui caractérise la perception enfantine — comme nous l'avons étudié dans notre deuxième chapitre, en nous fondant sur *Psychologie et pédagogie de l'enfant* — à la perception adulte. La perception d'autrui n'est ainsi pas filtrée par le *cogito*, elle la précède dans une forme de prophylaxie émotionnelle qui témoigne de l'influence de Scheler dans la réinterprétation merleau-pontienne du concept husserlien d'*Einfühlung*. Comme l'écrit Barbaras : « Merleau-Ponty aborde la question d'autrui, non pas à partir du *cogito*, mais d'un courant psychique "indifférencié", qui se réalise dans une évidence émotionnelle et qui précède les différences subjectives. De cette indifférenciation psychique Merleau-Ponty trouve par ailleurs la confirmation dans la psychologie de l'enfance, qui met en évidence un "transitivisme" au niveau des premières relations intersubjectives. » *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Millon, 1991, p. 52. Nous montrerons à la fin de ce chapitre que ce que Barbaras nomme « indifférenciation » n'exclut pas l'idée d'une mienneté et donc d'une forme d'individuation

d'expression. Celle-ci refléterait plus fidèlement l'univocité et la continuité des mouvements d'individuation du sujet ainsi que la plurivocité de leurs significations. Les impressions ne sont pas données à la conscience constituante afin d'être ensuite exprimées et expliquées. Elles mettent littéralement la corporéité à l'épreuve en imprimant en sa chair la trace des existences et du monde qui l'entourent. Le « voir » de cette intentionnalité opérante n'est ainsi pas de l'ordre de l'observable :

La distinction de conscience perceptive et imageante est nette en ce qui concerne un objet sensible ou un corps vivant : observable-non-observable. Mais ni le rêve ni le monde éveillé ne sont faits de cela. Ils sont faits de conduites, d'évènements, d'anecdotes. Et ici la distinction de l'observable et du non-observable ne s'applique certainement pas : car même dans la veille on n'observe pas un interlocuteur avant de comprendre ce qu'il dit et d'y répondre, on n'attend pas cette signification ni *l'Erfüllung* pour y croire. Notre vie réelle, en tant qu'elle s'adresse à des êtres, est déjà imaginaire. Il n'y a pas de vérification ni *d'Erfüllung* pour l'impression que nous donne quelqu'un dans une rencontre. Il y a donc un onirisme de la veille, et inversement un caractère quasi perceptif du rêve – Le mythique<sup>337</sup>.

Cette critique des concepts d'observation et de vérification fait écho au rejet de la synthèse intellectuelle telle qu'elle était conçue par l'idéalisme subjectif ou transcendantal, y compris dans sa formulation phénoménologique. Merleau-Ponty vise ici le caractère artificiel de la reconstruction opérée par la réflexion lorsqu'elle cherche à comprendre le phénomène perceptif. L'analogie ici en jeu n'est donc pas du même ordre que l'analogie aristotélicienne qui reposait encore sur le principe d'identité. Il ne s'agit pas d'observer, d'identifier puis de comparer. La passivité latérale invite plutôt à déployer et à laisser être une visibilité élargie qui *comprend* l'affectivité et la corporéité comme champs

---

concomitante à l'expérience de ma rencontre avec autrui. Il y aurait ainsi indifférenciation au sens où il n'y aurait pas « séparation » et structure monadique de la perception, mais il y aurait différenciation au sens où précisément, l'intentionnalité opérante qui travaille un tel processus ne se limite plus au flux de conscience mais caractérise les dynamiques d'animation de la chair.

<sup>337</sup> Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, p. 194. Sur le même sujet, Merleau-Ponty écrit : « la distinction du réel et de l'onirique ne peut être la distinction simple d'une conscience remplie par les sens et d'une conscience rendue à son vide propre. Les deux modalités empiètent l'une sur l'autre. Nos relations de la veille avec les choses et surtout avec les autres ont par principe un caractère onirique : les autres nous sont présents comme des rêves, comme des mythes, et ceci suffit à contester le clivage du réel et de l'imaginaire. » *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, p. 268.

perceptifs et toiles de fond des désirs qui fomentent mon imaginaire. L'émotion n'entrave pas ici la compréhension mais tout au contraire la nourrit en mettant en mouvement (*e-motio*) une configuration à même de faire sens. Ainsi, ce type d'analogie n'obéit ni au paradigme de la corrélation ni à la logique de la causalité, le type de lien et de relation qu'il instaure est plutôt de l'ordre de la configuration : *configuration* du sujet au rythme des sollicitations du monde, des autres et des objets qui l'entourent et l'enveloppent; configuration du *monde* en retour dont la texture est investie de significations et d'expressions m'indiquant ce que j'ai à être et faisant signe vers les résistances opaques qui adhèrent à mon sens d'être. Merleau-Ponty propose donc une ontologie de la perception qui resitue les pouvoirs fondamentaux du voir, du sentir et du toucher dans les marges de la conscience et au seuil des significations imminentes qui la débordent. Le processus de sédimentation dépasse ainsi les bornes de la conscience théorique et l'opposition entre conscience perceptive et conscience imageante doit être levée si l'on veut comprendre dans quelle mesure les virtualités du préindividuel nourrissent la morphogenèse de l'individualité.

Le sentir est ainsi pourvu d'un pouvoir d'expression qui fait du corps le *locus* et le *medium* même d'un inconscient qui n'est plus seulement structural ou énergétique mais le lieu d'une configuration symbolique dessinée par et dans la relation à autrui : « L'idée que le symbolisme, c'est l'imaginaire, que l'inconscient (ou conscience symbolique) n'est pas à rattacher à un ordre causal. Mais il consiste dans la corporéité et le rapport à autrui ; projection et introjection ne sont pas opérations d'une "conscience"<sup>338</sup>. » Cet engendrement de configurations est le fruit d'une « finitude opérante<sup>339</sup> » dont la force plastique crée et remodèle sans cesse les orientations de mon existence sans se limiter à la

---

<sup>338</sup> « Décrire hors de toute abstraction *Erkenntnis theoretisch* la sédimentation, le rapport avec le monde et autrui comme rapport non avec ob-jets, mais avec ce que j'ai à être, avec "instances". La règle est ici l'indistinction et l'exception, la différenciation. » Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, p. 205.

<sup>339</sup> Comme l'indique l'importante note de travail du *Visible et l'invisible* datant de mai 1960 : « L'infinité de l'Être dont il peut être question pour moi est finitude opérante, militante : l'ouverture d'*Umwelt* – Je suis contre la finitude au sens empirique, existence de fait qui a des limites, et c'est pourquoi je suis pour la métaphysique. Mais elle n'est pas plus dans l'infini que dans la finitude de fait. » *Le visible et l'invisible*, p. 300.

particularité d'un désir attendant d'être comblé, ou à la vanité d'un projet déterminé. Les « lacunes<sup>340</sup> » de mon existence sont expressives et forment un espace où viennent se loger les significations dont j'imprègne les choses qui m'entourent et qui ne peuvent m'être données que de manière indirecte, tant leur proximité et leur enveloppement voilent le regard d'une conscience qui chercherait à les objectiver et qui ne peut définitivement pas capturer la « transcendance glissante » qui les creuse. La latéralité caractérise donc l'intentionnalité corporelle et opérante qui, pourvue d'une vision oblique, est alors capable d'exprimer le « sens immanent de la métamorphose<sup>341</sup> » qui parcourt le mouvement de mon individuation. Le type de vision ici révélé est à même de refléter analogiquement la « texture imaginaire du réel<sup>342</sup> » qui se tisse dans la trame de mes perceptions. Comme nous allons le montrer dans notre prochain paragraphe, Merleau-Ponty n'oppose plus le réel et l'imaginaire mais fait plutôt de l'imaginaire l'expression même de toute réalité en tant qu'elle est fondamentalement vécue et incorporée. On pourrait donc dire que ce type de vision est à l'intentionnalité opérante ce que le regard objectivant était à l'intentionnalité d'acte. En repensant la visibilité indépendamment du paradigme de la vision binoculaire et de la perspective planimétrique, Merleau-Ponty réforme le statut de l'imagination et la manière dont le sujet voit le monde et se voit lui-même. L'individuation du sujet, affectée par l'élargissement de ses

---

<sup>340</sup> Comme l'écrit Saint Aubert : « La lacune est *expressive*: elle est renvoi à, renvoi à un quelque chose qui n'est pas positivement donné sans pour autant être véritablement absent, qui est comme promis par la lacune et anticipé par l'intentionnalité corporelle. » *Le monde sensible et le monde de l'expression*, avant-propos, p. 36. Comme nous allons le voir par la suite, la négativité qui travaille ici l'intentionnalité corporelle n'est pas l'indice d'un manque ou d'un défaut d'être.

<sup>341</sup> Faisant référence aux sculptures de Rodin, Merleau-Ponty écrit : « donc le mouvement = enveloppement d'un devenir dans une attitude, et non évocation intellectuelle d'un mouvement absent, réalisation intuition-perception d'un mouvement – non déchiffrement de signes par intelligence qui les interpréterait comme indiquant un changement de lieu, mais intentionnalité du corps du cheval, sens immanent de la “métamorphose”, sens gestuel pour un corps qui sait la syntaxe des gestes, synthèse sans analyse. Ce que nous avons appelé trace du mouvement. » *Le monde sensible et le monde de l'expression*, p. 166.

<sup>342</sup> Selon la célèbre formule : « L'imaginaire est beaucoup plus près et beaucoup plus loin de l'actuel : plus près puisqu'il est le diagramme de sa vie dans mon corps, sa pulpe ou son envers charnel pour la première fois exposés aux regards [...] Beaucoup plus loin, puisque le tableau n'est un analogue que selon le corps, qu'il n'offre pas à l'esprit une occasion de repenser les rapports constitutifs des choses, mais au regard pour qu'il les épouse, les traces de la vision du dedans, à la vision ce qui la tapisse intérieurement, la texture imaginaire du réel. » Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, p. 24.



potentialités préréflexives, est alors à comprendre comme métamorphose, c'est-à-dire, étymologiquement, comme un processus allant au-delà de la forme délimitée et qui est toujours en excès par rapport à sa propre percée. Une telle idée permet de faire sens à la fois de l'unité et de l'univocité ontologique du mouvement d'individuation qui n'est plus le prédicat d'une substance, et de la plurivocité de ses expressions qui métamorphose sans cesse la relation du sujet au monde et aux autres. L'individuation reflète ainsi le processus par lequel se configure analogiquement « L'*Ineinander* des autres en nous et de nous dans les autres », grâce à l'activité d'une imagination perceptive<sup>343</sup> qu'il importe à présent de mieux cerner.

#### 4.1.3. *L'individuation comme projection? Repenser le statut de l'imagination*

Nous avons étudié, au chapitre II, la manière dont Merleau-Ponty a critiqué, dans *Psychologie et pédagogie de l'enfant* une conception de l'imagination faisant de celle-ci une faculté concurrente de l'intelligence et produisant des représentations s'opposant à la vérité et à la réalité du monde objectif. Merleau-Ponty comprenait alors l'imagination comme une capacité projective indissociable du schéma corporel et permettant de matérialiser la réalité affective et motrice du sujet. Cette capacité n'était plus uniquement l'œuvre de la conscience mais se préparait déjà dans le commerce direct et incarné du sujet au monde et aux autres. À partir des cours sur l'institution et sur la passivité, il semble que la réinterprétation de l'intentionnalité opérante donne lieu, de manière concomitante, à une nouvelle

---

<sup>343</sup> L'idée d'une imagination perceptive mobilisera pleinement le concept de plasticité précédemment étudié. Nous soutiendrons donc qu'une forme d'individuation est précisément possible grâce à l'imagination tant d'un point de vue ontologique qu'épistémologique. Comme l'écrit Depraz : « *imagination is able to accomplish a specific kind of individuation, that is, a particular form of embodied spatio-temporality [...] this kind of individuation, through imagination, no longer refers to the well-known traditional principles, space and time [...] Such principles are here made dependent upon the new "principle" of imagination, which compels us to trace back to their own possibility (Vermöglichkeit) [...] The tertiary passivity [self-alterity] is the very attitude that makes possible such a plasticity of reality through its possibilities.* » « Imagination and Passivity. Husserl and Kant : A Cross-relationship », in Natalie Depraz and Dan Zahavi (ed.), *Alterity and Facticity. New Perspectives on Husserl*, coll. *Phaenomenologica*, Dordrecht, Springer, 1998, p. 50.

conception de l'imagination qui s'émancipe totalement de l'activité de la conscience objective pour être pensée à partir d'un symbolisme inconscient dont le corps serait porteur. L'imagination, comme faculté et attribut de la conscience, cède ainsi la place à l'imaginaire comme champ et dimension charnelle structurant le processus d'individuation. L'intentionnalité n'est plus la propriété d'une conscience mais la structure ontologique qui tisse les relations du sujet au monde. Elle comporte une visibilité produite par cet imaginaire et qui n'est plus de l'ordre de la représentation. En repensant le statut de l'imagination, Merleau-Ponty contribue donc à redéfinir le processus d'individuation comme processus de métamorphose orienté et soutenu par une visibilité immanente à l'intentionnalité opérante qui le soutient. Patočka pensait le monde comme l'espace de visibilité, l'« *imaginarium* » dont dépend toute figuration et qui n'est pourtant lui-même la « représentation d'aucune chose<sup>344</sup>. » La dernière philosophie de Merleau-Ponty s'achemine vers une pensée où l'imaginaire devient une dimension du monde, sa chair<sup>345</sup>. Cet imaginaire devient le champ d'une visibilité élargie proposant une nouvelle compréhension de la perception qui n'obéit plus aux schèmes de la représentation et qui est marquée moins par la certitude que par l'ambiguïté<sup>346</sup>. Merleau-Ponty a ainsi changé d'avis suite aux critiques qu'il formula lui-même à l'égard de sa thèse, *La Phénoménologie de la perception*<sup>347</sup>. Le philosophe

---

<sup>344</sup> « Le monde est assurément un *imaginarium*, mais cet *imaginarium* n'est lui-même la représentation d'aucune chose ; il n'est rien de plus que la structure du "est" qui est indispensable à ce que les choses se découvrent » écrit Patočka, *Papiers phénoménologiques*, p. 265.

<sup>345</sup> Comme l'écrit Saint Aubert : « L'intentionnalité ne qualifie plus la vie de la conscience dans sa relation constituante et projective aux objets, mais la vie inconsciente de la chair dans sa relation désirante et incorporante aux autres chairs et à la chair du monde. » *Le scénario cartésien*, p. 152.

<sup>346</sup> Cette conception témoigne de l'influence des travaux de la Gestalt et notamment de Jaensch sur l'œuvre de Merleau-Ponty. Les travaux de Mélanie Klein (la différence qu'elle introduit entre les concepts d'ambivalence et d'ambiguïté) ainsi que les développements de Freud sur *l'Unheimlich* sont également en toile de fond de la conception merleau-pontienne de l'imaginaire. L'hyperdialectique que propose Merleau-Ponty dans *Le visible et l'invisible* se donnera précisément pour tâche d'interroger cette ambiguïté. Celle-ci ne désigne plus l'hésitation entre deux termes, selon un type de représentation qui pouvait être encore à l'œuvre dans la *Phénoménologie de la perception*, mais plutôt la pluralité, l'équivocité, le mélange et le mystère qui travaillent l'individuation : « Ce que nous appelons l'hyperdialectique est une pensée qui, au contraire, est capable de vérité, parce qu'elle envisage sans restriction la pluralité des rapports et ce qu'on a appelé l'ambiguïté. » *Le visible et l'invisible*, p. 127.

<sup>347</sup> Dans la *Phénoménologie de la perception* en effet, le philosophe distinguait explicitement les concepts de « réel » et « d'imaginaire » à la lumière d'une conception de la conscience objective encore marquée par le principe de raison : « Au contraire, la merveille du monde réel, c'est qu'en

tchèque comme le philosophe français cherchent à repenser l'essence de la visibilité et dirigent le questionnement phénoménologique sur le devenir de la singularité charnelle et les structures phénoménales de ce devenir. Pour Merleau-Ponty, il s'agit d'étudier « l'invasion de l'imaginaire dans le perçu<sup>348</sup> » c'est à dire la manière dont l'empiètement des corps et l'engendrement des significations étirent la perception. Cette extension du champ de vision et l'incorporation des dimensions imaginaires au domaine de la perception nous permettent de dépasser une caractérisation de l'individuation en termes de délimitation ou de détermination<sup>349</sup>, puisque cette invasion et cette pénétration de l'imaginaire dans le perçu modifient sans cesse les formes de son apparition et les significations par lesquelles il s'exprime. Cette conception du réel, indexée sur la visibilité d'un imaginaire qui ne se réduit pas à ses dimensions fantasmatiques, va nous conduire à repenser autant le statut de la conscience que celui du corps et de sa facticité afin de dépasser les écueils du schéma hylémorphique et de concevoir différemment la corrélation phénoménologique elle-même.

En effet, si la corrélation phénoménologique ne conduit plus à établir une vérité qui serait adéquation de la chose et de son objet, les descriptions qu'elle offre n'en sont pas moins significatives puisqu'elles expriment plutôt une certaine *adhérence* à l'expérience et attestent d'une certaine manière d'éprouver : qu'il s'agisse d'éprouver une situation existentielle, de mettre à l'épreuve les prémisses des dogmes et théories véhiculées par l'attitude naturelle ou, plus simplement, de sonder les profondeurs et les béances ouvertes par les reflets de ses projections. La notion de « foi perceptive », développée par Merleau-Ponty permet de décrire cette expérience de la vérité. Au-delà de la croyance et en-deçà d'une vérité monolithique, la foi perceptive est cette dimension d'adhésion inconditionnelle qui se rejoue et se confirme à chaque vibration du sentir. Elle soude les attaches

---

lui le sens ne fait qu'un avec l'existence et que nous le voyons s'installer en elle pour de bon. Dans l'imaginaire, à peine ai-je conçu l'intention de voir que déjà je crois avoir vu. L'imaginaire est sans profondeur, il ne répond pas à nos efforts pour lui. Au contraire, dans chaque perception, c'est la matière même qui prend sens et forme. [...] le réel se distingue de nos fictions parce qu'en lui le sens investit et pénètre profondément la matière. » *Phénoménologie de la perception*, p. 374.

<sup>348</sup> Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, p. 176.

<sup>349</sup> Sur l'appartenance des concepts de délimitation, détermination et séparation au registre de la métaphysique hylémorphique, cf. *infra* ch. III.

du sensible et permet d'élaborer des liens et des significations qui dépassent le cadre du principe de causalité. Elle permet de décrire, au plan ontologique, le type d'adhérence que Merleau-Ponty décrivait déjà dans *Psychologie et pédagogie de l'enfant* sans pour autant en saisir toute la teneur<sup>350</sup>. La foi perceptive présente une puissance analogique puisqu'elle confère une unité à l'ensemble de mes vécus et de mon rapport au monde sans pour autant réduire la totalité de mon histoire et la genèse de mon individualité à la somme de ses « parties » — moments ou situations appartenant au présent vivant de mon existence et dont le sens et la portée résistent à toute reconstruction a posteriori ou toute détermination a priori. Echappant au cadre de l'ontologie cartésienne, elle permet de « retrouver le monde onirique de l'analogie<sup>351</sup>. » Elle est ce qui rend « glissante » la transcendance, ce qui confère son opérance et son adhérence à l'intentionnalité longitudinale et qui assure cohérence et sens à mon existence tout en en déformant sans cesse la trajectoire, ou, à tout le moins, en empêchant que celle-ci soit figée par la conscience de ma finitude et la finitude de ma conscience. La structure herméneutique du visible est à l'image de la structure de l'être en son invisibilité, c'est-à-dire marquée du sceau de la contingence et de l'ambiguïté<sup>352</sup>. L'imaginaire joue alors un rôle décisif puisqu'il est, littéralement, cette figuration et cette incarnation des sens et des directions de mon existence, tels qu'ils sont reflétés et se reflètent dans la situation que je vis. Il n'est pas une faculté me permettant de faire varier les possibles avant de me résoudre à actualiser l'un d'entre eux, qu'il s'agisse d'une essence ou d'une action. Il est profondément incarné dans le sensible et son caractère dynamique fait de son mouvement le processus d'animation du sentir, en deçà de la division principielle et artificielle qui cherchait à dissocier l'actualité et la possibilité.

---

<sup>350</sup> Sur ce point et sur la puissance analogique du schéma corporel décrite dans les cours en Sorbonne, voir *infra* ch. II.

<sup>351</sup> Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, p. 41.

<sup>352</sup> Comme l'écrit Merleau-Ponty : « Cours monde sensible et monde de l'expression [...] Faire nouvelle analyse de la conscience perceptive comme conscience figure-fond et par suite comme conscience ambiguë. Faire nouvelle analyse de la conscience perceptive [...] comme essentiellement conscience projective (au sens freudien) : comment on voit sur les choses ce qui manifestement est expression du sujet. En ce sens la conscience perceptive est essentiellement expression. Cf. Conférence de Genève, sur conscience qui sait en tant qu'elle ignore et ignore en tant qu'elle sait. » *Le monde sensible et le monde de l'expression*, p. 34.

L'imaginaire est donc ce par quoi le sensible passe à l'expression. La tâche de la phénoménologie invitant à « réapprendre à voir le monde » fait ainsi écho au mouvement de la singularité qui, renouant avec l'évidence d'un voir aux antipodes de la constitution, peut réapprendre à transformer le monde et à se transformer, grâce à l'incorporation d'une *praxis* que les dimensions symboliques n'opposent plus à un voir théorique. Le corps comme « élaboration d'images<sup>353</sup> » est ainsi « l'antichambre du moi<sup>354</sup> », ou plutôt le moi n'est rien d'autre que cette unité à venir et qui se construit dans la tension paradoxale qui relie la récapitulation inexhaustible de l'énigme de mon sens d'être (rétention) et la promesse toujours à venir de son expression (protention). La théorie merleau-pontienne semble ici faire sienne l'analyse husserlienne concernant la « gradualité de l'affection dans le présent vivant et le processus rétentionnel », tout en en transformant fondamentalement le sens et la portée. Chez Husserl, les couches affectives qui aiguissent l'intérêt du moi se préparent dans « l'antichambre » d'une dimension préconsciente dans lequel le moi « est déjà à l'écoute » et son « intérêt excité<sup>355</sup> », sans pour autant que son attention se fixe sur l'objet. Suivant la structure de l'intentionnalité longitudinale et l'enchevêtrement des rétentions, l'affection, dont l'intensité est à son maximum dans le présent vivant, perdrait de sa teneur au fil des rétentions. L'inconscient, tel que Husserl le décrit dans *De la synthèse passive* désignerait donc « cette vitalité nulle de la conscience et, en aucune façon un néant<sup>356</sup>. » L'inconscient dont il est ici question semble donc être un inconscient de refoulement qui garderait à disposition les vécus et les sédimentations dans une couche archaïque dont la vitalité affective serait passée.

---

<sup>353</sup> « Il y a troisième hypothèse, et chez Freud même, à savoir retour à organisation préobjective du monde dont le sujet est le corps dans le sens général de : appareil à vivre, possession d'images. Donc ne pas opposer conscience adéquate et conscience vide, mais concevoir le corps comme mise au point sur le monde et les situations, et le corps comme élaboration d'images. » *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, p. 198 — dans le cadre d'une discussion sur Sartre et Freud.

<sup>354</sup> Selon l'expression de Husserl, in *De la synthèse passive*, p. 231. La théorie merleau-pontienne semble ici faire sienne l'analyse husserlienne concernant la « gradualité de l'affection dans le présent vivant et le processus rétentionnel », il est intéressant de noter que les couches affectives qui aiguissent l'intérêt du moi se préparent dans « cet antichambre », cet inconscient que Merleau-Ponty qualifiera de corporel.

<sup>355</sup> Husserl, *De la synthèse passive*, p. 231.

<sup>356</sup> Husserl, *De la synthèse passive*, p. 232.

Comme l'écrit Husserl : « si les divers objets ont une affectivité nulle, alors ils sont immergés dans une nuit sans pareille, devenus, en un sens particulier, inconscients<sup>357</sup>. » Merleau-Ponty, quant à lui, maintient la vitalité affective et symbolique de l'inconscient en la rendant contemporaine des expériences réalisées dans le présent vivant. L'inconscient n'est pas l'opposé de la conscience mais, comme nous allons le voir au paragraphe suivant, la doublure de l'expérience en tant qu'elle présente nécessairement des dimensions symboliques irréductibles autant à la perspective psychologique de la conscience qu'à la perspective physiologique des dynamiques pulsionnelles du corps. Si la gradualité de l'affection est fonction du processus de rétention, encore faut-il comprendre l'intentionnalité opérante ici à l'œuvre en un sens ontologique et non plus psychologique ou transcendantal. L'inconscient est alors non du côté du corps (perspective énergétique) ou du côté du monde (perspective structurelle) mais, comme le dit Merleau-Ponty, il est « le sentir lui-même<sup>358</sup> », qui régit l'intégralité de l'expérience et qui, s'il n'est pas néant, est pourtant la marque même d'une indétermination qui permet précisément à la passivité latérale de l'affection de se faire chair dans l'expression. Le sentir est donc hanté par une certaine prégnance<sup>359</sup> venant alimenter la latence préréflexive dans laquelle s'attisent et se préparent simultanément les sens de mon individuation. Cette prégnance ne vient au jour que dans le présent vivant de mon expérience au sein duquel la passivité se fait expression. L'inconscient est alors redéfini non comme ce qui échappe au pouvoir de la conscience ou comme un domaine de significations constituées

---

<sup>357</sup> Husserl, *De la synthèse passive*, p. 236.

<sup>358</sup> Formule de Merleau-Ponty dans le dernier cours au Collège de France cité dans *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968, p. 179. Pierre Rodrigo commente ce passage en affirmant : « Par cette formulation assurément paradoxale, tant pour la psychanalyse que pour la philosophie, Merleau-Ponty voulait faire signe vers un "inconscient primordial", ou encore vers un "inconscient d'état" vis-à-vis duquel l'inconscient de refoulement, celui de la psychanalyse ne serait que secondaire, comme la connaissance est secondaire par rapport à la naissance au monde et du monde, comme l'âme et le corps sont secondaires par rapport à la "chair". » *L'intentionnalité créatrice. Problèmes de phénoménologie et d'esthétique*, Paris, Vrin, 2009, p. 57.

<sup>359</sup> « C'est l'*overlapping* – la latence qui n'est pas possibilité au sens d'une autre actualité de constatation, d'un autre actuel simplement coordonné au nôtre, qui est possibilité au sens de prégnance, enveloppement d'un actuel inaccessible dans l'actuel accessible. Il y est dès maintenant. » Merleau-Ponty, « Cours sur l'ontologie cartésienne », in *Notes de cours (1959-1961)*, p. 167.

auxquelles la remémoration ne me donnerait pourtant pas accès. L'inconscient est au conscient ce que la chair est au corps : dynamique d'animation et de visibilité qui projette et configure les « formes » du sentir.

Dans les cours sur *l'Institution et la Passivité*, Merleau-Ponty examine et reformule, à l'aune de son ontologie naissante, la conception freudienne de l'inconscient en reprenant les interprétations du cas Dora et de la *Gradiva* de Jensen. Il définit ainsi le corps par référence à l'*inconscient* et comme être *métaphysique* : « Le corps comme être métaphysique (Inconscient comme hallucination négative : Gradiva; Inconscient comme promiscuité : Dora)<sup>360</sup>. » Cette note présente un double intérêt : elle nous confirme tout d'abord le travail de projection et d'introjection qui sous-tend les mécanismes d'incorporation, en reconduisant la figuration et l'imagination à leur sensibilité originaire; mais plus encore, la qualification du corps comme « être métaphysique » permet d'affirmer un dépassement du strict niveau psychologique de la conscience et de formuler, à tout le moins, l'hypothèse d'une conception ontologique de l'inconscient et du désir, d'une transcendance qui viendrait travailler comme de l'intérieur les modalités relationnelles du sujet. Dans un passage de *La prose du monde*, Merleau-Ponty soulignait à quel point il était important de ne pas se limiter à une compréhension psychologique ou anthropologique<sup>361</sup> du concept de projection (malgré les apports reconnus de Freud et Klein) dès lors qu'on cherche à caractériser l'être même de ma relation à autrui et au monde.

Dans le cadre du présent travail, nous nous intéresserons à la réinterprétation du cas *Gradiva*. En effet, centrée sur la question de l'imagination et les fantasmes associés à une perception perversifiée de la réalité, l'analyse par

---

<sup>360</sup> *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, p. 213.

<sup>361</sup> « On a souvent, et avec raison, protesté contre l'expédient des psychologues qui, ayant à comprendre, par exemple, comment la nature est pour nous animée, ou comment il y a d'autres esprits, s'en tirent en parlant d'une "projection" de nous-mêmes dans les choses – ce qui laisse la question entière, puisqu'il reste à savoir quels motifs dans l'aspect même des choses extérieures nous invitent à cette projection, et comment des choses peuvent "faire signe" à l'esprit. Nous ne songeons pas ici à cette projection des psychologues qui fait déborder notre expérience de nous-mêmes ou du corps sur un monde extérieur qui n'aurait avec elle aucune relation de principe. Nous essayons au contraire de réveiller un rapport charnel au monde et à autrui, qui n'est pas un accident survenu du dehors à un pur sujet de connaissance (comment pourrait-il le recevoir en lui ?), "un contenu" d'expérience parmi beaucoup d'autres, mais notre insertion première dans le monde et dans le vrai. » Merleau-Ponty, *La prose du monde*, p. 192 sq.

Freud de la nouvelle de Jensen fait l'objet d'un commentaire approfondi par Merleau-Ponty. Il ne s'agit pas pour Merleau-Ponty de poser ou de reposer un « diagnostic » sur le cas du professeur Hanold. Mais plutôt de voir dans cette histoire, le paradigme du rapport inconscient au réel qui travaille chaque sujet et qui est lui-même le sceau d'une caractéristique ontologique : le désir qui rythme notre ouverture au monde et l'empiètement qui gomme les frontières de notre rapport aux autres. L'histoire de Jensen raconte le parcours délirant du professeur Hanold, un archéologue introverti qui, à la suite de la contemplation d'un bas-relief représentant le pied d'une jeune fille antique, hallucine la présence de celle-ci et tombe amoureux de ce fantôme qu'il retrouve parmi les ruines de Pompéi et qui s'avère être, en réalité, son amour d'enfance. Freud utilise l'histoire de *Gradiva* pour expliquer la logique des phénomènes hallucinatoires et pour montrer comment l'imagination qui la soutient peut prendre possession du réel et l'annexer sous la pression du refoulé, selon un mécanisme compensatoire. Ce que Freud comprend comme l'exemple typique d'un « retour du refoulé<sup>362</sup> » et d'un mécanisme de répétition, Merleau-Ponty en fait l'indice de cette « texture imaginaire du réel » tissée par le corps, sans la médiation de la conscience constituante. La projection ici à l'œuvre ne relève donc pas d'un processus de constitution ou d'une neutralisation de l'impression originaire. Gradiva, qui est « celle qui marche en avant<sup>363</sup> » exprime à travers ses gestes, l'allure de son pas, les mouvements de son corps, une certaine radiance qui hante l'esprit et les rêves de Hanold et qui font écho à une autre vision, sédiment du passé retenu et projeté dans chaque regard présent : son premier amour, Zoé. Cette projection est le produit d'une « hallucination négative » selon les mots que Merleau-Ponty

---

<sup>362</sup> « Il y a une façon d'oublier qui se caractérise par la difficulté avec laquelle le souvenir est éveillé, même par des appels extérieurs puissants, comme si une résistance intérieure s'insurgeait contre sa reviviscence. Cette sorte d'oubli a reçu en psychopathologie le nom de "refoulement" ; le cas que nous présente notre auteur semble être un tel exemple de refoulement. » Freud, *Le délire et les rêves dans la Gradiva de Jensen*, trad. P. Arbex et R. M. Zeitlin, Paris, Gallimard, 1986, p. 172.

<sup>363</sup> Comme l'écrit Jensen : « Pour donner un nom à l'effigie, il l'avait appelée dans son for intérieur "Gradiva", "celle qui marche en avant" ; en réalité, c'était là un surnom que les poètes anciens réservaient exclusivement à Mars Gradivus, le dieu de la guerre s'élançant au combat, mais il semblait à Norbert caractériser au mieux le maintien et le mouvement de la jeune fille. » « Gradiva, fantaisie pompéienne », in Freud, *Le délire et les rêves dans la Gradiva de Jensen*, p. 35.



emprunte à Freud : « Hanold qui, comme l'en accuse la jeune fille, avait le don de "l'hallucination négative", qui possédait l'art de ne pas voir et de ne pas reconnaître des personnes mêmes présentes, doit avoir eu dès le début la connaissance inconsciente de ce que nous n'apprendrons que plus tard<sup>364</sup>. » Dans l'optique de Merleau-Ponty, l'inconscient n'est pas une région spécifique opaque qui retiendrait des contenus représentatifs refoulés. Au contraire : « Cet inconscient est à chercher, non pas au fond de nous, derrière le dos de notre « conscience », mais devant nous, comme articulations de notre champ. Il est « inconscient » par ce qu'il n'est pas objet, mais il est ce par quoi des objets sont possibles, c'est la constellation où se lit notre avenir — il est entre eux comme l'intervalle des arbres entre les arbres, ou comme leur commun niveau. Il est l'*Urgemeinschaft* de notre vie intentionnelle, l'*Ineinander* des autres en nous et de nous en eux<sup>365</sup>. » L'inconscient est ainsi cette « visibilité imminente » qui relie mon processus d'individuation aux autres visions que je rencontre, à l'intersection de ma propre spatialité et de celle d'autrui et qui fondent l'intercorporéité et la communauté primordiale (*Urgemeinschaft*) qui nous relie. L'imaginaire incarne cette « visibilité imminente » qui échappe autant à l'œil physique qu'à l'œil théorétique de la conscience. Il est la puissance de figuration du sentir — puissance qui donne à voir la chair qu'autrui et moi recevons en partage et que le désir en retour accomplit. Ni totalement du côté du monde, ni totalement du côté du sujet, cette visibilité, tout comme l'inconscient dont elle procède, possède une dimension ontologique qui empêche de la réduire à un pôle subjectif ou objectif, et qui permet d'envisager cette dynamique inconsciente comme la structure même de la phénoménalité. La corrélation ici en jeu n'est plus celle du sujet et de l'objet mais la dynamique passive-active qui est « adhérence étrange du voyant au visible<sup>366</sup>. »

L'« hallucination négative » pour Merleau-Ponty ne renvoie pas à un néant ni à un déni. Elle est recouvrement de la foi perceptive dans une prise de distance symbolique à l'égard du sensible. Elle renvoie ainsi à une sorte

<sup>364</sup> Freud, *Le délire et les rêves dans la Gradiva de Jensen*, p. 212 sq.

<sup>365</sup> Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, note de février 1959, p. 231.

<sup>366</sup> Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 187.

d'actualité inconsciente, *indirecte* parce que symbolique. L'imaginaire, libéré de son statut de fiction et de sa subordination aux problématiques de la vérité, apparaît dans toute son effectivité et, au même titre que toute perception, il imprime une « sur-signification » au monde institué. L'imaginaire peut ainsi être défini comme l'horizon perceptif au sein duquel se déploie la visibilité oblique qui alimente le processus inépuisable de mon individuation<sup>367</sup>. La négativité ici en jeu n'est pas négation d'un sens particulier, n'est pas privation d'une propriété ou défaut d'être, encore moins le symptôme d'une appréhension fantasmatique du réel, ou d'une activité nihilisante ou irréalisante de la conscience<sup>368</sup>. Selon Freud, le rêve est une manière d'accomplir et d'assouvir le désir : « Nos développements peuvent fort bien montrer combien il serait injustifié de prétendre couvrir de la seule formule : “le rêve est un accomplissement du désir” les éclaircissements que nous avons à donner sur ce chapitre. Mais notre affirmation subsiste et il est facile d'en apporter la preuve également pour les rêves qui apparaissent dans *Gradiva*<sup>369</sup>. » Merleau-Ponty renverse littéralement cette analyse. Il écrit en effet dans la préface de *Signes* que le « désir accomplit ce que la vision esquisse<sup>370</sup> » et comprend alors la négativité à l'œuvre comme un processus de génération qui creuse lui-même dans la généralité et la visibilité de la chair pour la faire désir. Nous pouvons donc dire que le désir s'accomplit, grâce à l'imaginaire perceptif, dans une sur-signification qui dépasse toujours le cadre de la conscience réflexive tout en résonnant dans l'épaisseur de ma corporéité. La réinterprétation par Merleau-Ponty de la nouvelle *Gradiva* de Jensen nous donne donc accès à une compréhension plus profonde du sujet comme « finitude opérante ». L'imaginaire répond à une logique qui repose sur la trajectoire oblique de la vision.

---

<sup>367</sup> Sur l'interprétation de cette forme de synthèse passive qui se joue dans le rêve, voir Bettina Bergo, « In Dreams Begin Responsibilities : Radical Passivity in Levinas and Merleau-Ponty », in Benda Hofmeyer (ed.), *Radical Passivity : Rethinking Ethical Agency in Levinas*, Dordrecht, Springer, 2009.

<sup>368</sup> En ce sens, elle s'inscrit à l'encontre de la théorie sartrienne développée dans *L'imaginaire* (Paris, Gallimard, 1986) et que Merleau-Ponty critique dans *Le visible et l'invisible*.

<sup>369</sup> Freud, *Le délire et les rêves dans la Gradiva de Jensen*, p. 244.

<sup>370</sup> « Elle esquisse ce que le désir accomplit quand il expulse deux “pensées” vers cette ligne de feu entre elles, cette brûlante surface, où elles cherchent un accomplissement qui soit le même identiquement pour elles deux, comme le monde sensible est à tous. » Merleau-Ponty, *Signes*, p. 31.

L'expression et le style répondent à une « déformation cohérente<sup>371</sup> » qui fait sens du système symbolique d'autrui et du régime institutionnel que nous partageons. Cette déformation cohérente répond à un travail d'incorporation et de compréhension des dynamiques affectives qui rythment la relation à autrui. Le sujet est en permanence traversé et configuré par des dynamiques ontogénétiques de projection et d'introjection qui le différencie et le relie paradoxalement aux autres dans un même mouvement. Dans l'ontologie merleau-pontienne, le mouvement ontogénétique de la manifestation et son apparaître ne peuvent être distingués l'un de l'autre. La conception merleau-pontienne de l'intentionnalité opérante permet ici de radicaliser et de prolonger les réflexions que nous avons menées au chapitre III, en nous appuyant sur les philosophies de Patočka et de Simondon. La conception merleau-pontienne de l'inconscient pose ainsi les prémisses d'une phénoménologie ontologique de l'individuation reposant sur l'analogicité de la chair et son pouvoir de déformation, par opposition aux constructions et aux mécanismes produits par les lois de la représentation consciente. Nous aurons l'occasion de revenir, dans notre prochain chapitre sur la notion de « déformation cohérente », empruntée à Malraux, afin de comprendre comment l'individuation des significations traduit l'activité diacritique de la chair en tant qu'elle est elle-même « écart<sup>372</sup> ». Pour l'heure, il importe de comprendre en quoi la vision oblique du désir est l'apparaître même de la structure fondamentale de l'être qu'est l'*Ineinander*. Une telle caractérisation nous permettra progressivement d'élaborer une conception de l'ipséité qui puisse intégrer une forme d'altérité et de réflexion sans pour autant en revenir aux paradoxes de l'intersubjectivité transcendantale ou aux apories de l'intersubjectivité réelle.

La précédenace de *l'Einfühlung* sur *l'Erfüllung*, que nous avons étudiée au chapitre II nous menait déjà dans cette direction. Ma relation aux autres autant

---

<sup>371</sup> « Il y a signification lorsque les données du monde sont pour nous soumises à une "déformation cohérente". » Merleau-Ponty, « Le langage indirect et les voix du silence », in *Signes*, p. 87 sq.

<sup>372</sup> Comme l'écrit Saint Aubert : « le rapport se fait chair, le lien se fait élément, dans une métamorphose qui est la signature même de la logique désirante de l'incorporation. » « "Voir, c'est imaginer. Et imaginer, c'est voir." Perception et imaginaire chez Merleau-Ponty ».

que la relation que j'entretiens à mon propre corps se nourrissent de cette « promiscuité<sup>373</sup> » et de l'« hallucination négative » qu'elle déploie. Les deux dimensions du « corps comme être métaphysique » décrites par Merleau-Ponty (la promiscuité et l'hallucination négative), dans la note que nous venons d'étudier, peuvent être considérées comme les nouveaux horizons de l'individuation, posant ainsi les prémisses d'une redéfinition de l'espace et du temps à l'aune d'une figuration existentielle de la spatialité et de la temporalité de l'être s'individuant. Comme l'écrit Merleau-Ponty dans une note du *Visible et de l'invisible* : « Les « associations » de la psychanalyse sont en réalité « rayons » de temps et de monde<sup>374</sup>. » Les rayons projetés par le tissage symbolique qui se noue dans la trame imaginaire du sensible font de la perception la vision oblique du désir autour de laquelle s'articule le mouvement de transformation de la chair et la dynamique de transfiguration de l'Être. L'individuation comme intentionnalité opérante est métamorphose et expression. Elle suppose alors de comprendre les singularités charnelles comme des « emblèmes » (*emblematos* signifiant ornements en relief), incarnant la contingence et la généralité du mouvement désirant comme la nécessité de son expression<sup>375</sup>. L'obliquité désigne un mouvement qui ne connaît pas à l'avance sa propre fin. La projection symbolique est moins téléologique qu'analogique : elle *exprime* les ressemblances et les associations qui rendent cohérente la trajectoire de mon individuation, sans pour autant en arrêter préalablement le but. En ce sens, cette vision oblique produite par l'intentionnalité opérante n'est précisément pas « opérationnelle » ou

---

<sup>373</sup> La structure de la perception est ainsi marquée par cette dimension de promiscuité. Comme l'écrit Merleau-Ponty : « Or, en réalité, relevant de l'ordre de la perception, non seulement les "choses sensibles", mais aussi 1) mon rapport avec les autres en tant que perçus, présentes à travers le sensible, car la promiscuité des choses dans le monde sensible va se prolonger en une promiscuité des autres entre eux et avec moi cette fois comme sujet d'une praxis et non pas seulement sujet de la perception 2) mon rapport avec mon propre passé car en tant qu'il a été perçu, il ne saurait, dans le souvenir devenir autre chose que ce qu'il était au présent. Et la promiscuité spatiale va être une promiscuité temporelle, c'est-à-dire, familiarité et ignorance. » *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, p. 218.

<sup>374</sup> Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 289.

<sup>375</sup> « On a field from generality to singularity, desire is more a singularity, which means that desire can be productive, rather than a mere negation. » Galen Johnson, *The Retrieval of the Beautiful*, Evanston, Northwestern University Press, 2010, p. 155. Nous faisons ici référence à la définition merleau-pontienne de la chair : « Il faut penser la chair, non pas à partir des substances, corps et esprit, car alors elle serait l'union de contradictoires, mais, disions-nous, comme élément, emblème concret d'une manière d'être générale. » *Le visible et l'invisible*, p. 191.

téléologique<sup>376</sup>. L'individuation est donc un processus de métamorphose dans lequel se love l'instant flottant et contingent dans lequel la généralité et la générativité de la chair se rencontrent, dans lequel je *rencontre* l'autre d'abord et avant tout dans mon for intérieur sans qu'il s'agisse pour autant d'une introspection de type cartésien et dans lequel nous nous découvrons l'un l'autre comme des êtres-au monde corporels, existant au milieu des choses et unis par l'institution de projets communs. Ainsi, comme l'écrit Merleau-Ponty :

Cette triple reprise qui fait de l'opération expressive comme une éternité provisoire, elle n'est pas seulement métamorphose au sens des contes de fées, — miracle, magie, création absolue dans une solitude agressive—elle est aussi réponse à ce que le monde, le passé, les œuvres faites demandaient, accomplissement, fraternité. Husserl a employé le beau mot de *Stiftung*, — fondation ou établissement—, pour désigner d'abord la fécondité illimitée de chaque présent qui, justement parce qu'il est singulier et qu'il passe, ne pourra jamais cesser d'avoir été donc d'être universellement<sup>377</sup>.

En définissant l'opération expressive comme « éternité provisoire », à rebours des prétentions éternitaires du *cogito* cartésien, Merleau-Ponty ne fait qu'affirmer à nouveau le paradoxe de notre incarnation selon lequel la facticité qui nous caractérise est à la fois structure et mouvement. Merleau-Ponty emprunte à Husserl la notion de *Stiftung*, afin de montrer qu'il ne s'agit pas là d'un nouveau sol dogmatique où le sujet aurait à s'ancrer dans toute sa pesanteur, mais d'un geste de don et d'ouverture qui institue la possibilité d'un espace commun. Cette refondation appelle une reprise du lien qui ne peut s'opérer que dans une *situation*. Cet espace commun n'est donc pas neutre, hors du monde ou en-deçà de lui mais, à l'image de l'être, toujours situé et dessiné par la coexistence des désirs humains qui se font jour dans un champ imaginaire et non moins ontologique et métaphysique. L'intentionnalité opérante, à la fois vision oblique et transcendance glissante, se fait donc à présent désir, c'est-à-dire à la fois puissance de « métamorphose » et « efficace ». Avant de nous pencher sur la manière dont la corporéité exprime cette ouverture par des figurations qui

---

<sup>376</sup> Merleau-Ponty s'oppose ici au langage technologique dont s'inspire notamment Simondon. Sur ce sujet voir *L'œil et l'esprit* et le numéro spécial « Vie et individuation », *Chiasmi International*, n° 7, 2005, consacré à Simondon et Merleau-Ponty.

<sup>377</sup> Merleau-Ponty, « Le langage indirect et les voix du silence », in *Signes*, p. 95.

remettent en jeu l'horizon de notre affectivité et sa réflexivité, il nous faut décrire cette conception topologique du désir dont la chair est *l'emblème* et qui est la tâche même de la philosophie en ce qu'elle est : « la remémoration de cet être-là, dont la science ne s'occupe pas, parce qu'elle conçoit les rapports de l'être et de la connaissance comme ceux du géométral et de ses projections, et qu'elle oublie l'être d'enveloppement, ce qu'on pourrait appeler la topologie de l'être<sup>378</sup>. »

#### 4.1.4. Une approche topologique du désir : l'imaginaire comme champ

Merleau-Ponty conçoit l'imaginaire comme un champ dont les dynamiques de projection et d'introjection structurent la *praxis* existentielle du sujet. Cette conception ontologique et psychanalytique de l'imaginaire libère ce champ des présupposés liés au principe de non-contradiction qui enfermaient son appréciation dans une problématique de la vérité. En effet, de Descartes à Sartre, l'imagination, « maîtresse d'erreur et de fausseté », était l'œuvre d'une conscience aveugle qu'il convenait d'éduquer aux réalités empiriques et théoriques du monde objectif. En libérant la perception du jugement et de la question de la vérité et en concevant cette dernière comme l'horizon même de l'expérience incarnée du sentir, Merleau-Ponty envisage l'imaginaire comme la marque d'une intentionnalité créatrice qui opère à même le sensible et qui se nourrit des vibrations désirantes de la corporéité. L'imaginaire est alors le nom du champ, de l'espace que nous habitons et dans lequel prend corps le processus de métamorphose qui caractérise l'intentionnalité opérante. La logique du remplissement a été désavouée et la dialectique du vide et de la plénitude qui structurait l'intentionnalité de la conscience a été mise en échec par les manifestations de la vie désirante et le dévoilement d'un inconscient primordial précédant l'inconscient de refoulement<sup>379</sup>. Ainsi, au même titre que l'activité et la passivité ne peuvent faire

---

<sup>378</sup> Merleau-Ponty, *Signes*, p. 39.

<sup>379</sup> Merleau-Ponty écrit ainsi : « L'inconscient de refoulement serait donc une formation secondaire, contemporain d'un système perception-conscience, et l'inconscient primordial serait le laisser-être, le oui initial, l'indivision du sentir. » *Notes de cours (1959-1961)*, p. 178 sq. Sur cette question, voir Rodrigo, *L'intentionnalité créatrice*, p. 57 sq.

l'objet d'une nette démarcation, le partage entre le possible et le nécessaire, entre la fiction et la vérité ne peut plus reposer sur l'activité prédicative d'une conscience qui reconstruit ses objets a posteriori et qui est toujours en retard sur l'instant vivant de l'expérience qui la saisit et qui la hante.

La *Phénoménologie de la perception* gommait déjà les frontières du possible et du nécessaire<sup>380</sup>. Cette nouvelle cartographie dessinant les provinces de l'être se retrouvent dans les manuscrits inédits tardifs du projet « Être et Monde » : il convient, écrit Merleau-Ponty, de faire de la philosophie une « ontologie généralisée où réel et imaginaire sont deux provinces, et non dans le rapport du positif au négatif<sup>381</sup>. » L'imaginaire ne présente donc pas de défaut d'être puisqu'il est une partie intégrante du réel qu'il alimente par la donation et l'abondance de sens qui caractérise l'expressivité du désir. Il est figuration et configuration des sens d'être du sujet et, en cela, appelle une herméneutique particulière pour pouvoir se comprendre comme tel, en vertu d'une réflexivité plus fondamentale que celle de la conscience objective et qui demande à être caractérisée. La dernière philosophie de Merleau-Ponty propose une description de notre *situation* dans le monde qui repose sur une définition phénoménologique de la perception libérée de la faculté de juger et du schématisme, donnant ainsi des indications utiles et ouvrant des pistes à explorer si l'on veut pouvoir caractériser ce qui se joue au niveau « préréflexif ». Comme l'écrit Pierre Rodrigo : « La voie la plus prometteuse pour la phénoménologie pourrait bien être celle que Maurice Merleau-Ponty envisageait d'explorer dans *le visible et l'invisible* : celle d'une ontologie non positive, d'un "être de porosité", ou encore d'un "être brut" ou "sauvage" se donnant sans l'exigence de remplissement ultime des esquisses<sup>382</sup>. » Le préréflexif doit lui-même être repensé à l'aune de la

---

<sup>380</sup> « La prise de conscience intellectualiste ne va pas jusqu'à cette touffe vivante de la perception parce qu'elle cherche les conditions qui la rendent possible ou sans lesquelles elle ne serait pas, au lieu de dévoiler l'opération qui la rend actuelle ou par laquelle elle se constitue. Dans la perception effective et prise à l'état naissant, avant toute parole le signe sensible et sa signification ne sont pas idéalement séparables. » Merleau-Ponty, « "L'attention" et le "jugement" », in *Phénoménologie de la perception*, p. 48.

<sup>381</sup> Note inédite (EM2 [203] v(10), 1959) transcrit et cité par Saint Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années, 1945-1951*, Paris, Vrin, 2004, note 1, p. 259.

<sup>382</sup> Rodrigo, *L'intentionnalité créatrice*, p. 17.

contemporanéité vécue de l'expérience antéprédicative et des pratiques significantes qui l'entretiennent et la nourrissent. Cette nouvelle caractérisation des formes d'individuation ouvrira, comme nous le verrons dans nos deux derniers chapitres, des pistes importantes dans les domaines de l'épistémologie et de l'éthique, la situation du sujet, du spectateur comme de l'acteur, devenant l'un des enjeux majeurs des redéfinitions phénoménologiques de la vie et de l'être-au-monde.

À ce stade il importe de comprendre que les configurations de l'imaginaire, du fait de leur dimension charnelle, sont elles-mêmes spatialisantes. Parler d'une approche topologique du désir évoque donc à la fois la prise en compte de l'individuation irréductible du schéma corporel et du rapport au monde qu'il ouvre pour chaque sujet; et la configuration des sens d'être qui se nouent et se dénouent au contact d'autrui. Il s'agit de penser une spatialité mouvante et vivante et non un système de localisation assignant à chaque individu (sujet ou objet) un lieu fixe et un temps donné. Autrement dit, il faut comprendre l'espace à l'image de l'intentionnalité opérante qui régit le sujet en tant qu'il est lui-même compris « comme temps ». L'enchevêtrement des temporalités rétentionnelle et protentionnelle sert de modèle pour comprendre la manière dont je me rapporte au monde à partir de la situation qui est la mienne. En effet, au lieu de penser le temps lui-même comme une suite linéaire d'instantanés selon le schéma diachronique d'un écoulement géométriquement figurable, il convient de penser l'espace, et plus encore le schéma corporel, comme la dimension topologique où s'accomplit l'articulation synchronique<sup>383</sup> de la perception et de la motricité. Cette configuration permet de penser la durée sur le modèle de l'endurance et d'envisager de manière circulaire et non plus linéaire, comme récapitulation et non pas comme évolution, l'enchevêtrement de la protention de mes possibilités et de la rétention des significations que je partage et crée avec d'autres. La

---

<sup>383</sup> Le privilège accordé par Merleau-Ponty à l'approche synchronique du développement et de la relation à autrui provient de son intérêt pour les travaux d'Henri Wallon et de l'utilisation qu'il en fait pour contrecarrer l'ontologie de Piaget et les dimensions téléologiques et intellectualistes de son interprétation du développement de la conscience enfantine (*cf. infra* ch. II).



« réflexivité diffuse<sup>384</sup> » qui anime ce mouvement est l'œuvre d'une intentionnalité circulaire<sup>385</sup> qui forme et « déforme » sans cesse de manière « cohérente » les visibles qui se font jour dans le champ de mon regard :

Car les autres regards, je les vois, eux aussi, c'est dans le même champ où sont les choses qu'ils dessinent une conduite de la table, qu'ils lient pour une nouvelle compréhension les parties de la table l'une à l'autre. Là-bas se renouvelle ou se propage sous couvert de celle qu'à l'instant je fais jouer, l'articulation d'un regard sur un visible. Ma vision en recouvre une autre, ou plutôt elles fonctionnent ensemble et tombent par principe sur le même visible. Un de mes visibles se fait voyant. J'assiste à la métamorphose. Désormais, il n'est plus l'une des choses, il est en circuit avec elles ou il s'interpose entre elles<sup>386</sup>.

Ainsi, au même titre que les descriptions husserliennes de la conscience intime du temps faisait voler en éclat la prétendue réalité objective d'un temps qui serait extrinsèque à la vie même de la subjectivité, les réflexions ontologiques de Merleau-Ponty sur la trame imaginaire et la visibilité du sensible, comme champ et *corps* de significations, permettent de dépasser l'ontologie cartésienne de l'objet et nous exhortent à délaisser la géométrie euclidienne, afin de décrire plus justement le processus d'individuation dans la mesure où seules ses trajectoires décident de mon rapport à l'espace physique et à l'espace commun. Cette topologie est inspirée par la recherche d'une nouvelle conception de la réflexivité qui ne reposerait plus sur la transparence à soi du *cogito* cartésien. Ancré dans l'opacité de la chair et régi par l'intentionnalité opérante, le type de retour à soi et de réversibilité que porterait cette vision est en même temps dépossession, mise

---

<sup>384</sup> Comme l'écrit Jacques Garelli : « L'activité de la subjectivité transcendante, en tant qu'intentionnalité opérante, circulant et réactivant tout ce champ de sédimentation, mais aussi de passivité réceptive, apparaît comme champ de "réflexivité diffuse" circulant dans les mailles non totalement refermées du monde. » *Introduction au logos du monde esthétique. De la chora platonicienne au schématisme transcendantal et à l'expérience phénoménologique du monde*, Paris, Beauchesne, 2000, p. 20.

<sup>385</sup> Merleau-Ponty écrit ainsi : « ce que la philosophie redécouvre comme son domaine inaliénable, c'est ce cercle, ce nœud, ce rapport d'Ineinander du soi et des choses, de moi et d'autrui, du visible et de l'invisible, l'animation de l'être par le néant, et du néant par l'être, ces renversements qui sont des passages, ces développements qui ouvrent soudain une autre dimension, cet écheveau qui a toujours été embrouillé, ce tissu sans couture et qui n'est fait d'un seul fil. » *Notes de cours (1959-1961)*. Dans une note contemporaine du cours, il ajoute : « Montrer cette circularité, cette implication intentionnelle en cercle. » *Le visible et l'invisible*, p. 229.

<sup>386</sup> Merleau-Ponty, *Signes*, p. 29.

en suspens, laisser-être puis métamorphose des tentatives d'identifications que mon regard initiait. La réflexivité ici en jeu n'est donc pas, de prime abord, le fruit d'une conscience objective ni même le reflet du monde, elle décrit la dynamique ontologique de la phénoménalité, le mouvement de déstabilisation et les décalages de la perception qui sont liés à la spatialité mouvante de la chair et à l'opérance d'un désir proprement ontologique.

Les développements sur l'espace dans la *Phénoménologie de la perception*<sup>387</sup>, comme le cours sur *Le monde sensible et le monde de l'expression*, présentaient déjà des percées novatrices, inspirées des analyses de la *Gestalt*, en ce qui concerne l'analyse des concepts de champ et de situation. Refusant l'ontologie cartésienne et la géométrie euclidienne dont elle s'inspire, Merleau-Ponty comprend notre individuation spatiale comme étant l'œuvre du corps et non de la conscience. Il refuse de subordonner nos capacités sensori-motrices aux catégorisations rétrospectives d'une intelligence castratrice : « Ce qui fait qu'il y a un haut et un bas, un ici et un lieu, c'est, non pas des points objectifs, mais une certaine prise de mon corps sur le monde, une assurance et une aisance de mon corps dans le monde, le fait que je l'habite ; il y a un lieu parce qu'il y a un ici de moi qui ne suis pas corps objectif. Le lieu est relation de moi et du monde par mon corps, non relation entre parties du monde. Le lieu est d'abord situation<sup>388</sup>. » Il n'y a de « lieu » qu'individué au sens où nous définissions l'individuation comme l'œuvre d'une intentionnalité opérante sans cesse relancée par un processus de différenciation. La description qu'elle propose cherche à épouser le plus fidèlement possible la manière dont le sujet se rapporte à lui-même comme au monde. Elle pose ainsi les premiers jalons d'une nouvelle conception de la réflexivité comme « mouvement vers l'intégration<sup>389</sup> », comme mise au jour d'une sorte de mienneté incarnée et d'ipséité qui opèrerait en deçà de l'acte de constitution et qui permettrait d'envisager une forme de différenciation

---

<sup>387</sup> « L'Être est synonyme d'être situé. » Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 291.

<sup>388</sup> Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, p. 73.

<sup>389</sup> « Perception comme révélation d'un nouveau sens de vérité : non comme adéquation qui supprime la pluralité des sujets et des perspectives, mais comme mouvement vers l'intégration, l'ouverture. » Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, p. 181.

analogique au cœur même de la généralité de la chair. En effet, le sujet et le monde ne se confondent pas a priori dans une même chair, indivise et fusionnelle, qui nous ferait rechercher le confort matriciel d'une indifférenciation primitive. Une approche ontologique du désir, qui ne serait plus dominée par le schème téléologique du remplissement propre à l'activité intentionnelle d'une conscience, permettrait de penser la plasticité de la relation elle-même entre le sujet et le monde, c'est-à-dire de poser un certain *écart* entre ces deux configurations sans pour autant qu'une différence substantielle ou identitaire soit néanmoins requise. C'est ainsi l'espace même de la relation qu'il nous faut comprendre et caractériser en tant qu'il est configuré par une intentionnalité opérante, comprise à présent comme désir ontologique et puissance de figuration. Dépasser la géométrie euclidienne implique de se tourner vers d'autres formes d'appréhension de l'espace qui échapperaient à la sphère de la représentation et qui pourraient, au contraire, présenter l'être et ses éléments mondains sans aplanir les plis ou les déformations qui les animent en les encastrant dans un système de coordonnées. L'intérêt que Merleau-Ponty portait à la topologie<sup>390</sup> nous indique alors la voie à suivre si on veut en effet pouvoir cerner une spatialité existentielle capable de traduire les métamorphoses du sujet, sans figer le sens et la plasticité de son développement. Deux conceptions de la topologie sont évoquées par Merleau-Ponty dans une note célèbre du *Visible et l'invisible* : l'*analysis situ* de Leibniz et la topologie mathématique développée par Poincaré, et qui était en plein essor<sup>391</sup> au moment où Merleau-Ponty travaillait sur ces questions. Les deux théories ont

---

<sup>390</sup> Sur cette question voir Saint Aubert, « Topologie de la chair et topologie de l'être », ch. 6 dans *Vers une ontologie indirecte*, p. 221-251. L'auteur examine les trois sources possibles de l'intérêt de Merleau-Ponty pour la topologie : Heidegger, Lacan et la topologie mathématique. Selon lui : « la topologie, en son sens merleau-pontien, sert une philosophie qui apprend l'être dans l'expérience, et dans l'expérience du désir, lequel serait le chemin d'accès privilégié d'un accès à l'être concret et intégral : le *désir* saurait de lui tout ce qu'il y a à savoir. La topologie contribuerait ainsi à la description de cet accès à l'être par le *sensible* et par le désir, par ce que Merleau-Ponty, dans des textes contemporains, nomme *le corps esthésiologique* et le *corps libidinal*, la chair. » *Vers une ontologie indirecte*, p. 223.

<sup>391</sup> Le volume « histoire des sciences » de la Bibliothèque de la Pléiade datant de 1957 définit la topologie de la manière suivante : « La topologie qui étudie celles des propriétés des figures géométriques qui demeurent invariantes sous l'effet de transformations biunivoques et continues est une création de notre siècle [...] Tout comme la théorie des ensembles, la topologie engendra de nouvelles habitudes de pensée et contribua la refonte d'ensemble de l'édifice mathématique », *Histoire de la science*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1957, p. 704.

cherché à comprendre le mouvement et les qualités des corps dans l'espace ainsi que la manière dont ils l'occupent en s'émancipant de l'ontologie cartésienne dominante.

Avec *l'analysis situ* : « Leibniz espérait définir les figures et leurs propriétés par des relations intrinsèques entre leurs points, sans faire appel à des systèmes de coordonnées<sup>392</sup>. » Sans rentrer dans le détail de la conception leibnizienne<sup>393</sup>, il est intéressant de remarquer qu'ici est à l'œuvre la recherche d'un symbolisme qui traduirait la *réalité intrinsèque* de certaines relations plutôt qu'il ne chercherait à établir la *vérité extrinsèque* d'équivalences forcées. Nous sommes donc en présence d'une nouvelle définition de la relation au sein d'un système moniste puisqu'il s'agit moins de chercher à mesurer l'espace qui sépare deux corps que de comprendre ce qui du point de vue d'un corps lui-même soutient son mouvement, son animation et son expansion alors qu'il évolue dans une spatialité ontologique commune. Souvenons-nous que la recherche mathématique de Leibniz ne peut se dissocier de la monadologie qu'il élabore dans le cadre de sa métaphysique générale. Comprendre les modalités d'animation de la monade est primordial. Chaque monade contient en elle-même toutes les autres monades. Par conséquent, comprendre la manière dont est agencé le sens d'être de l'une nous renseignera sur toutes les relations qu'elle pourra entretenir avec d'autres. Il est donc plus pertinent d'un point de vue métaphysique de saisir la qualité et la texture des formes qui l'animent, plutôt que de mesurer l'espace entre des « parties » qui n'ont plus *lieu* d'être, dès lors que la « totalité » monadique est engagée dans un processus dynamique de formation et de déformation dont l'unité excède précisément la somme de ses éléments. Merleau-Ponty considère cependant que Leibniz n'a pas tiré les conclusions d'une telle découverte et aurait choisi de maintenir les perspectives téléologiques de l'ontologie cartésienne, alors même que ses intuitions faisaient signe vers une morphologie moins abstraite et plus en phase avec la vie et les dynamiques de

---

<sup>392</sup> Article « Topologie », *Dictionnaire des notions philosophiques*, Paris, PUF, 1991.

<sup>393</sup> Pour plus de détails voir Vincenzo de Risi, *Geometry and Monadology : Leibniz's Analysis Situs and Philosophy of Space*, Dordrecht, Springer, 2007.

l'organisme. Étudions cette note du *Visible et de l'invisible*, datant d'octobre 1959 et contemporaine du cours sur Descartes :

Prendre pour modèle de l'être l'espace topologique. L'espace euclidien est le modèle de l'être perspectif, c'est un espace sans transcendance, positif [...] L'espace topologique, au contraire, milieu où se circonscrivent des rapports de voisinage, d'enveloppement etc. est l'image d'un être, qui, comme les tâches de couleur de Klee, est à la fois plus vieux que tout et "au premier jour" (Hegel) [...] C'est cet être sauvage ou brut qui intervient à tous les niveaux pour dépasser les problèmes de l'ontologie classique (mécanisme, finalisme, en tout cas : artificialisme) – la Théodicée de Leibniz résume l'effort de la théologie chrétienne pour trouver un chemin entre la conception nécessaire de l'Être, seul possible, et le surgissement immotivé de l'être brut, celui-ci étant finalement rattaché à celui-là par un compromis, et, dans cette mesure, le dieu caché étant sacrifié à l'*Ens realissimum*<sup>394</sup>.

Cette note très importante nous renseigne à la fois sur la structure de ce que Merleau-Ponty appelle l'« être sauvage », sur la manière dont s'opère l'individuation, et sur le type de regard qui opère dans le champ topologique qui s'ouvre au sujet, et qui n'est ni le fruit d'un œil théorétique, ni l'instrument d'une représentation géométrique de l'espace, ni même le produit d'une institution qu'il conviendrait justement de « réduire phénoménologiquement ». Il s'agit d'un regard qui « articule des visibles » mais selon un plan de configuration qui n'omet pas les plis, les aspérités et les reliefs des corps vivants qui le composent. Seul le libre jeu de l'imaginaire rend possible un tel regard. L'être perspectif de la métaphysique classique est « sans transcendance » car son regard ne peut « glisser » à même le sensible et ainsi palper et différencier les contours des singularités possibles, émergeant du fonds brut et sauvage avec lequel elles se confondent. Ce fonds brut est à la fois immémorial et inaugural, comme l'indique la référence de Merleau-Ponty à la caractérisation hégélienne de la nature. Il est immémorial puisqu'il est toujours déjà là et que la structure temporelle des rythmes de la nature n'obéit pas aux mêmes lois que celles qui régissent la conscience humaine du temps. Il serait ainsi inapproprié de parler d'un commencement de la nature. Cet être brut est pourtant doté d'une force inaugurale puisque ses dynamiques de transformation et les possibilités qu'il recèle

---

<sup>394</sup> Note de travail d'octobre 1959, in *Le visible et l'invisible*, p. 260.

permettent à chaque fois une naissance et une co-naissance des singularités que chaque expression fait apparaître comme « au premier jour ». La topologie ici en jeu est bel et bien une topologie du désir compris comme intentionnalité opérante. Le fonds immémorial de l'être brut fait signe vers les sédimentations et les mouvements d'affectivité qui colorent la vie désirante du sujet tandis que la force inaugurale qui les relève et les reprend est la marque d'une *praxis* relançant sans cesse l'individuation de leur sens. Cette description de l'être sauvage correspond à l'idée d'une intentionnalité structurante comme transcendance glissante et d'un *cogito*, c'est-à-dire d'une force d'expression et d'intellection comme « éternité provisoire ». Cette ontologie relationnelle prend acte de la finitude de l'être sans pour autant renoncer à sa dimension sacrée, c'est-à-dire à une dimension qui préserve, met à l'abri et empêche que l'on puisse cerner, même du regard, le sens de son déploiement et l'infinité de son ouverture. Seul un regard oblique et en un sens topologique, c'est-à-dire lui-même enraciné dans un processus morphogénétique, peut faire apparaître et dévoiler, sans la figer, l'ouverture fondamentale du champ intersubjectif qui tout à la fois s'offre à moi et me précède<sup>395</sup>.

L'être brut nous met donc en présence d'un être commun au sein duquel se confondent *Umwelt* et *Lebenswelt* et dont les contours ne se dessinent qu'au rythme du tracé opéré par la transcendance « glissante » et opérante du désir. La conception merleau-pontienne de l'obliquité du désir semble ici reformuler la conception husserlienne de l'« alentour », tel que le phénoménologue allemand la décrit dans les manuscrits tardifs et dans *Expérience et jugement*. L'alentour (*Umgabung*) « est là comme domaine de ce qui est prédonné (*als ein Bereich der Vorgegebenheit*) selon une donnée passive, c'est-à-dire qui n'exige pour être toujours déjà là aucune participation active du sujet, aucune orientation du regard de saisie, aucun éveil de l'intérêt<sup>396</sup>. » À l'image de l'alentour husserlien, l'être

---

<sup>395</sup> « Si la subjectivité transcendante est intersubjectivité, cela veut dire que la *Sinngebung* est *Urstiftung*, ouverture d'un champ et non immanence. » Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, note a, p. 79.

<sup>396</sup> Husserl, *Expérience et jugement*, trad. D. Souche-Dagues, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 1991, p. 33 sq. Cité par Garelli, *Introduction au logos du monde esthétique*, p. 33. Garelli écrit : « c'est à partir du moment où l'individualité se détache de ses entours, qui l'insèrent dans le monde, que la

sauvage de Merleau-Ponty ne peut être découpé ou saisi par un regard objectivant. À l'image du « dieu caché », il est précisément ce qui ne peut se figurer qu'au cœur même du mystère qui entoure ses expressions, et qui ne peut se donner dans l'évidence claire et distincte d'une conscience qui en annihilerait le mouvement même. L'influence de la phénoménologie et des développements de Husserl sur la passivité permettent à Merleau-Ponty de dépasser les considérations de Leibniz qui, si elles avaient le mérite de faire une place à l'absolu au cœur même du relatif, restaient tout de même rivés à un héritage cartésien précisément incapable de penser l'infini comme « finitude opérante » et force de métamorphose.

L'idée du « dieu caché » suppose la perception d'une forme d'intentionnalité, le mouvement de *celui* qui *se* cache impliquant une forme de réflexivité et de retrait qui n'est pas simplement l'inverse de la présence ou l'indice d'une forme d'immatérialité. Tout au contraire, il s'agit plutôt de la manifestation du mystère de la perception, capable d'épouser le mouvement de l'individuation sans pour autant en formuler la loi ou représenter l'être en devenir qu'elle produit. Autrement dit, l'invisible de Merleau-Ponty n'est pas simple absence ou principe immatériel qui reconduirait les développements ontologiques des écrits tardifs aux succédanés d'une métaphysique dogmatique. Il est la structure emblématique de l'être en ce qu'il est sauvage c'est-à-dire nomade, fuyant, à l'écart, étranger<sup>397</sup> au monde de l'esprit et aux mondes culturels qui cherchent pourtant à le saisir et à le réduire à l'ordre des raisons. Cet invisible est « transcendance glissante », en ce qu'il insinue et déplace sans cesse les déterminations qui entravent les figurations poétiques et pratiques de mon expression. Il est la structure garantissant l'irréductibilité et la singularité de mon sens d'être. L'onirisme, le langage religieux et les références théophaniques qui parcourent l'œuvre de Merleau-Ponty ne doivent cependant pas être marginalisés

---

chose peut affecter et engendrer l'intérêt, qui n'est pas nécessairement celui d'un savoir théorique. En d'autres termes les mouvements d'affectivité doivent être liés intimement aux processus d'individuation co-présents à l'horizon du monde, à partir duquel ils se déploient. Or la notion essentielle d' "alentour", va apparaître, à la fois selon sa dimension de passivité et de donation originaires. »

<sup>397</sup> Sur cette question et la corrélation de la figuration et de l'étrangeté, voir l'article de Athena Colman, « Lacan's Anamorphic Object : Beneath Freud's Unheimlich », *Janus Head*, vol. 12, n°2, 2012, pp. 49-66.

ou conduire à disqualifier le projet phénoménologique ici entrepris parce qu'il serait l'indice d'un « mysticisme » qui n'aurait pas lieu d'être dans un système intellectuel scientifique qui ne pourrait tolérer, en toute rigueur, que le dieu des philosophes<sup>398</sup>. Ces références ne s'opposent pas aux analyses anthropologiques, psychologiques et psychanalytiques développées par le philosophe. Elles viennent enrichir et élargir ce qui nous semble être une tentative de redéfinition de l'être à l'aune de son analogicité charnelle. Les doctrines théologiques de *l'analogia entis* tentent d'établir rationnellement la possibilité d'une communication entre la créature et l'être créé, au moyen d'une identité de relations à même de surmonter l'écart entre les limitations linguistiques et intellectuelles de l'homme, en tant qu'il est incarné, et l'infinité de l'entendement et de la volonté divine. Comme nous l'avons évoqué au cours de nos précédents chapitres, la phénoménologie semble recéler la possibilité de penser non une analogie par représentation ou par imitation mais une analogie par expression qui permettrait de penser conjointement l'univocité de l'être et la plurivocité de ses manifestations sans pour autant faire de l'être une substance ou des phénomènes de simples apparences. On pourrait ainsi dire qu'en centrant l'analyse sur la finitude du sujet et en pensant la marque de l'absolu, qu'il s'agisse de Dieu ou de l'altérité irréductible de la personne qui se tient à mes côtés, au cœur même de la relation, l'interprétation merleau-pontienne du *deus absconditus* place d'emblée une forme d'écart (de déliaison, *ab-solutus*) au cœur de toute relation et permet d'envisager cette configuration topologique comme l'expression analogique de l'horizon du désir et de sa transcendance. Il ne s'agit dès lors plus de chercher à comprendre

---

<sup>398</sup> Nous nous opposons ici à la critique effectuée par Dominique Janicaud, in *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris, Gallimard, 2009. La critique de l'ontologie cartésienne à l'œuvre chez Merleau-Ponty empêche que l'on puisse parler d'un « tournant théologique » le concernant. Nous pensons plutôt qu'il s'agit là d'une conception agnostique du sacré rétablissant l'espace herméneutique nécessaire à la figuration poétique. Comme le propose Kearney : « *Merleau-Ponty differs from the theological hermeneutics of Marion and Chrétien in observing a methodological agnosticism with regard to the theistic/atheistic implications of sacramental sensation. [...] Merleau-Ponty follows Husserl in suspending confessional truth claims. And this amounts, I think, to the philosophical equivalent of the poetic license enjoyed by artists when it comes to the marvel of transubstantiation in word, sound, or image. In this respect, we could say that the phenomenological method – which brackets given attitudes – is analogous to the literary suspending of belief and disbelief for the sake of inclusive entry to the “kingdom of as-if”.* » *Anatheism : Returning to God after God*, New York, Columbia University Press, 2011, p. 95.



comment s'articulent l'individuation du sujet et l'individuation des significations puisqu'elles participent toutes deux d'un même mouvement autant primordial qu'inaugural et qui donne à voir un style qui fait sens dans les contradictions et les hésitations de sa vie. Cette analogie permet de comprendre à la fois ce qui se joue dans la perception, en tant qu'elle est expression onirique de mon pouvoir être, et ce qui se déploie dans l'individuation, en tant qu'elle est morphogenèse des significations et des mouvements affectifs qui attachent mon regard aux radiances comme aux cicatrices de l'être. Mon regard est alors avant tout *praxis* symbolique dessinant des possibles dans la « poétique de l'espace<sup>399</sup> ». Il nous faut expliciter, dans le paragraphe suivant, la manière dont les *éléments* que l'intentionnalité opérante met en jeu appellent une refondation qui n'est plus celle du principe de raison suffisante et qui serait capable d'articuler les anamorphoses du visible et les métamorphoses du sujet sans pour autant compromettre le sens oblique de leur déploiement.

Le sujet, tel que nous le décrit Merleau-Ponty dans ses derniers écrits ontologiques, n'est en effet plus l'individu substance de la métaphysique cartésienne ou le héraut de la conscience constituante telle que la décrivait Husserl. Mais il n'est pas non plus pure facticité, individu concret régi par des déterminations qui ne laisseraient pas s'exprimer « ce qui se voit en lui<sup>400</sup> ». Comment dès lors comprendre cette facticité et la réflexivité qui semble l'animer sans se rapporter au schéma hylémorphique ou se référer à une quelconque substantialité? Si le sujet est tout entier charnel, cela ne veut pas dire pour autant que toute réflexivité doit disparaître et que la détermination de son sens d'être doit être laissée au libre cours de sa pure expression motrice. De même s'il est aussi conscience et intériorité, cela ne veut pas dire que l'espace de ses représentations est nécessairement voué à manquer la consistance du réel et ce qui se joue dans la vie intersubjective. Tout au contraire, il s'agit de mettre au jour une nouvelle

---

<sup>399</sup> Nous faisons référence ici à l'ouvrage de Bachelard dont l'épistémologie a profondément influencé Merleau-Ponty. Gaston Bachelard, *Poétique de l'espace*, Paris, PUF, 1961.

<sup>400</sup> « Henri Michaux : les couleurs de Klee, émanées comme par profond phénomène naturel, « exhalées au bon endroit » comme patine ou moisissure – Cri inarticulé...qui semblait la voix de la lumière (Hermès Trismégiste). On ne sait plus qui voit et qui est vu : « le rôle du peintre est de cerner et de projeter ce qui se voit en lui » (M. Ernst) » écrit Merleau-Ponty, « Cours sur l'ontologie cartésienne », in *Notes de cours (1959-1961)*, p. 171.

dimension de l'intime. Une nouvelle articulation reste alors à penser afin de nous permettre de passer de la description d'une individuation asubjective, nécessaire à la déconstruction des catégories métaphysiques, à la thématization d'une individuation conçue comme processus analogique capable de générer une forme de réflexivité opérante. Cette réflexivité serait à même d'épouser la visibilité filigrane du monde, tout en la singularisant dans des actes et des configurations qui rédimment l'indétermination dont ils émergent, sans pour autant y renoncer. En faisant éclater la dichotomie du réel et de l'imaginaire, un premier pas est franchi en cette direction. En effet, penser la structure analogique du réel, sa capacité intrinsèque d'imager, de produire des images et des possibilités à partir des configurations qu'il compose et propose, permet d'entrevoir une approche peut-être plus juste de mon rapport au monde et aux significations qu'il déploie. Mon être ne se réduit pas à la facticité de mon affectivité et de mes émotions. Mais il serait illusoire de penser qu'il puisse se « redresser dans l'être vertical » à la première impulsion donnée par une conscience désincarnée ou un tiers qui se croirait libre et à l'abri des projections qui nourrissent précisément les dynamiques de sa relation au monde. La notion d'empiètement proposée par Merleau-Ponty peut bien caractériser les dynamiques du vivant charnel à un niveau préréflexif. Elle ne doit pourtant pas nous dissimuler l'urgence de l'individuation qu'elle appelle. Le concept de chair évoqué par Merleau-Ponty ne renvoie pas à une hyper-facticité, il fait plutôt signe précisément vers l'unité immanente et pourtant invisible qui dote *mon* corps d'une dimension praxique et expressive sans laquelle aucune relation ne pourrait faire sens. Ce qui se joue ici à l'échelle du sujet vient de la structure de la manifestation qui s'opère à l'échelle du monde lui-même. Le champ du réel est habité par une visibilité intransitive et désirante qui en est la chair et qui projette en lui les formes et les énigmes que lui suggère en retour mon corps :

Pour comprendre cette prégnance de l'invisible dans le visible, cette chair de l'imaginaire (visibilité imminente), il faudrait élucider notre chair, i.e., comment notre vision émerge de notre corps [...] Voir et se mouvoir [sont] deux faces du même phénomène : mon corps compte au monde visible et celui-ci est inclus dans la "portée" de mon corps. Identité sur les deux cartes et

non différence, et identité des deux cartes par non différence. [Les] formes [sont des] “cicatrices” de force et [les] forces vibrent dans les formes<sup>401</sup>.

Cette prégnance et la manière dont elle redéfinit l’essentiel à la lumière du contingent méritent d’être à présent caractérisées. Si l’être ne se donne pas de manière explicite et dans la pure présence (*Vorhandenheit*) de son apparaître, il est néanmoins possible d’en mesurer les expressions et la densité. En revenant sur la manière même dont se configure la profondeur qui garantit le sens d’être de toute relation, nous souhaiterions montrer qu’il est possible de dépasser une approche esthétique ou théologique du sujet dans son rapport à l’être, pour mieux en redécouvrir la destination métaphysique et éthique. L’interprétation de l’être comme chair proposée par Merleau-Ponty et l’analogie réelle qui la fomentent permettent en effet d’approfondir l’intuition selon laquelle l’individuation est un processus de métamorphose qui déploie dans son mouvement une visibilité faisant sens de ses expressions comme de celles d’autrui — autrui qui se réfléchit en moi et moi en lui sans que nous puissions pour autant saisir l’un comme l’autre l’origine et le devenir commun du partage qui nous est offert. L’intentionnalité opérante et la transcendance qui l’anime laissent donc entrevoir un rapport différent à la fondation — rapport qui ne s’effraie pas de l’absence de fondement puisque cette forme d’intentionnalité puise précisément dans l’abîme (*sigè*<sup>402</sup>) de ses déhiscences, les ressources nécessaires à son déploiement et à sa compréhension.

---

<sup>401</sup> « Pas question de synthèse ou même *Verflaschung*. Cet empiètement vision-mouvement [veut dire que] corps se mouvant est visible, tangible, et corps touché, vu, est animé intérieurement – réflexivité du corps, réversibilité voyant-visible, sans jamais coïncidence : complémentarité. » Merleau-Ponty, *Notes de cours (1959-1961)*, p. 173.

<sup>402</sup> Cf. Note du *Visible et l’invisible* de février 1959 : « Ce renversement lui-même, – *circulus vitiosus deus* – est non pas hésitation, mauvaise foi et mauvaise dialectique, mais retour à *Sigè* l’abîme. On ne peut pas faire de l’ontologie directe. Ma méthode “indirecte” (l’être dans les étants) est seule conforme à l’être – “philosophie négative” comme “théologie négative”. » *Le visible et l’invisible*, p. 231.

## 4.2. Expression et corporéité : de la fondation de l'être à ses mesurants

### 4.2.1. Métamorphoses du sujet, anamorphoses du réel

La dernière philosophie de Merleau-Ponty permet donc de comprendre, indépendamment des structures téléologiques du jugement et d'une conception idéaliste de la perception, ce qui est en jeu dans la relation du sujet au monde et aux autres. Néanmoins il importe immédiatement de réaffirmer, comme nous l'avons démontré, que la dimension pré-objective de cette relation n'est pas totalement dénuée d'une certaine relation à soi qui répond aux effets de l'analogicité du sens qui la parcourt. Comment saisir ce sens? Est-il possible de traduire, sans la défigurer, l'expérience qui donne corps à cette dimension? Il semble qu'on ne puisse faire la *preuve* de la structure analogique ici décrite puisque celle-ci demande plutôt à être éprouvée, expérimentée, à l'aune d'un sentir dont l'universalité ferait paradoxalement éclater la fonction particularisante de la faculté de juger déterminante<sup>403</sup>. Nous verrons dans le chapitre suivant, dans quelle mesure une telle philosophie de l'individuation et du pouvoir métamorphique de son expression implique une refonte phénoménologique de la faculté de juger, afin qu'il soit possible d'en comprendre et d'en interpréter le tracé, dans l'optique d'une philosophie de la nature, puis d'une éventuelle éthique.

---

<sup>403</sup> Il est intéressant de noter dès à présent la référence que fait Merleau-Ponty à la *Critique de la faculté de juger* de Kant et à sa réinterprétation par Husserl : « Kant lui-même montre dans la *Critique du Jugement* qu'il y a une unité de l'imagination et de l'entendement et une unité des sujets avant l'objet et que, dans l'expérience du beau par exemple, je fais l'épreuve d'un accord sensible et du concept, de moi et d'autrui, qui est lui-même sans concept. Ici le sujet n'est plus le penseur universel d'un système d'objets rigoureusement liés, la puissance posante qui assujettit le multiple à la loi de l'entendement. Mais s'il y a une nature du sujet, alors l'art caché de l'imagination doit conditionner l'activité catégoriale, ce n'est plus seulement le jugement esthétique, mais encore la connaissance qui repose sur lui, c'est lui qui fonde l'unité de la conscience et des consciences. Husserl reprend la *Critique du Jugement* quand il parle d'une téléologie de la conscience. Il ne s'agit pas de doubler la conscience humaine d'une pensée absolue qui, du dehors, lui assignerait ses fins. Il s'agit de reconnaître la conscience elle-même comme projet du monde, destinée à un monde qu'elle n'embrasse ni ne possède mais vers lequel elle ne cesse de se diriger, - le monde comme cet individu préobjectif font l'unité impérieuse prescrit à la connaissance son but. » *Phénoménologie de la perception*, avant-propos, p. xiii. Nous reviendrons plus en détails sur la fonction de cette référence et la tâche qu'elle invite à poursuivre, d'un point de vue méthodologique, dans notre chapitre suivant.

À ce stade, il convient de savoir si l'ontologie indirecte de Merleau-Ponty permet de dépasser les apories d'une conception formaliste de la conscience et de la réflexion, tout en proposant une interprétation de ma situation de voyant qui ne réduirait pas l'expérience de l'empiètement et de la circularité du visible à une annihilation de la présence réelle d'autrui, à une annexion de son pouvoir-être aux dynamiques narcissiques qui tissent l'expansion de ma propre chair. Il importe donc de savoir comment cette « endo-ontologie » présente un rapport à l'être permettant de prendre en charge autant la nécessité de son expression que la contingence de ses interprétations et, pour cela, il faut revenir sur la manière dont leur équivocité et leur métaphoricité se forment et apparaissent. Il s'agit donc de cerner comment Merleau-Ponty articule la généralité de la chair et la singularité du corps propre grâce à une conception symbolique et pratique de l'intentionnalité (et non plus réflexive au sens de l'eidétique husserlienne), qui lui permettrait de repenser le devenir de la *forme*, comme la forme du *devenir*, indépendamment du formalisme associé au schème hylémorphique :

Le mot clé : *intentionaler Innerlichkeit* ; non pas l'intériorité immédiate de l'Ego constituant, mais l'intériorité indirecte, à plusieurs, visée par chaque démarche de l'Ego qui se donne comme en droit faisable par tous – ce qui n'est pas pensable par réflexion, mais qui est faisable par Praxis<sup>404</sup>.

Une fois affirmée la teneur opaque et non moins incarnée de la perception<sup>405</sup>, Merleau-Ponty montre qu'il faut la comprendre comme vision oblique et, plus encore, *praxis collective*. L'individuation est un processus immanent de différenciation dont les trajectoires ouvrent pourtant un champ de transcendance puisque son mouvement vital permet d'ancrer le sujet dans un

---

<sup>404</sup> Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, p. 87.

<sup>405</sup> Ce projet est déjà à l'œuvre dans la *Phénoménologie de la perception*, lorsque Merleau-Ponty étudie les phénomènes de l'attention et du jugement (sur lesquels nous reviendrons au chapitre suivant). Il décrit en effet la structure intrinsèquement perceptive de la réflexion qui ne peut être purement intellectuelle : « La réflexion ne s'empporte jamais elle-même hors de toute situation, l'analyse de la perception ne fait pas disparaître le fait de la perception, l'écécité du perçu, à une localité. La réflexion n'est pas absolument transparente pour elle-même, elle est toujours donnée à elle-même dans une *expérience*, au sens du mot qui sera le sens kantien, elle jaillit toujours sans savoir elle-même d'où elle jaillit et s'offre à moi comme un don de nature. [...] Le cartésianisme comme le kantisme aurait pleinement vu de la perception qui consiste en ce qu'elle est une connaissance originaire. » *Phénoménologie de la perception*, p. 53.

espace sans cesse à l'épreuve du partage commun qu'il institue. L'individuation est donc, paradoxalement, genèse parallèle des différenciations et *Ineinander* du Je et du Tu dans ce que Merleau-Ponty nomme un « tourbillon d'ontogenèse », et qui est désormais l'autre nom donné à la circularité diffuse qui caractérise ma relation au monde<sup>406</sup>. La conception de l'individuation exposée dans les textes tardifs de Merleau-Ponty ne fait pas signe vers une « différence ontologique » mais plutôt vers une ontologie relationnelle et différentielle qui décrit les singularités comme des symboles diacritiques ou plutôt des « emblèmes » associés les uns aux autres dans la trame de « *l'Urgemeinschaft* de notre vie intentionnelle<sup>407</sup>. » Une telle approche relie donc les métamorphoses du sujet aux « anamorphoses » du réel, en référence aux analyses de Lacan que nous allons solliciter peu après. Le terme d'anamorphose peut être défini de deux manières : il renvoie tout d'abord au « phénomène produit à l'aide de miroirs ou de lentilles cylindriques ou toriques, observé lorsque le système optique qui permet de passer d'un objet à son image amplifie différemment les dimensions horizontales et verticales de l'objet »; il est également utilisé en référence à « une œuvre, ou partie d'œuvre, graphique ou picturale, dont les formes sont distordues de telle manière qu'elle ne reprenne sa configuration véritable qu'en étant regardée soit, directement, sous un angle particulier (anamorphoses par allongement) soit indirectement, dans un miroir cylindrique, conique etc. (anamorphoses à miroir)<sup>408</sup> ». Cette définition va nous permettre de penser la conception merleau-pontienne de l'analogie sans faire appel au paradigme de la représentation

---

<sup>406</sup> « Temps et espace sont des horizons et non pas série de choses. Et des horizons qui empiètent l'un sur l'autre : je lis le temps dans l'espace et je lis de l'espace dans le temps (que serait un temps qui n'advierait pas dans un Espace et dans le même espace ?). Une seule grande différenciation d'un seul Etre. Et moi non pas au croisement de ces lignes, puisqu'il n'y a pas de lignes, mais au creux d'un tourbillon d'ontogenèse qui projette et distribue les espaces et les temps » écrit Merleau-Ponty dans les notes préparatoires au cours sur l'ontologie cartésienne, in *Notes de cours (1959-1961)*, p. 200. Ce « tourbillon d'ontogenèse » montre le devenir ontologique de l'intentionnalité opérante auparavant décrite comme « arc intentionnel » (cf. ch. II) — métaphore qui présupposait encore l'idée d'une visée soutenue par la conscience.

<sup>407</sup> Merleau-Ponty décrit ainsi l'activité de l'inconscient dans une note de travail du *Visible et l'invisible* : « il est entre eux comme l'intervalle des arbres entre les arbres, ou comme leur commun niveau. Il est la *Urgemeinschaft* de notre vie intentionnelle, *l'Ineinander* des autres en nous et de nous en eux. » Note de février 1959, in *Le visible et l'invisible*, p. 231.

<sup>408</sup> Définitions du dictionnaire Larousse, article « anamorphose », consulté sur Internet : [www.larousse.fr/dictionnaires/francais/anamorphose/3251](http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/anamorphose/3251).

objectivante. Nous pourrions ainsi comprendre dans quelle mesure une pensée de l'individuation comme mouvement et intensité n'exclut pas une conception de la visibilité et de l'analogicité mais bien au contraire la complète, en permettant de penser le désir non en tant que manque et faillibilité du sujet, mais plutôt en tant que surabondance et force assurant précisément sa tenue *comme sujet*. Deux éléments mentionnés dans la définition proposée méritent notre attention : d'une part, l'anamorphose est le résultat du système optique mis en place; d'autre part, elle est conditionnée par le regard du spectateur qui, seul, peut rendre au phénomène sa configuration véritable. Ce phénomène devient donc *l'œuvre* d'un regard capable de rendre « cohérente » la déformation originale opérée par le système optique, la visibilité initiale qui préexiste aux objectivations de l'œil théorétique. Comme les analyses sur l'imaginaire l'auront montré, il ne peut, de surcroît, y avoir de réel indépendamment des configurations symboliques que mon corps lui imprime. Penser la structure anamorphique du réel permet d'interpréter l'institution<sup>409</sup> ici en jeu à l'aune d'une intentionnalité opérante, qui se dispense à présent de la conscience objective et qui est de part en part corporelle. Ce regard épouse les métamorphoses du sujet, son individuation, mais les anamorphoses qu'il perçoit projettent en retour la forme et le sens possible de son individuation. Deux styles, deux manières d'être de la chair sont générés par ce mouvement. La définition évoque l'anamorphose par allongement et l'anamorphose en miroir. Ces deux aspects nous paraissent correspondre aux deux possibilités inaugurales du corps « comme être métaphysique », c'est-à-dire comme inconscient, notées par Merleau-Ponty dans son commentaire de la *Gradiva* de Jensen : la « promiscuité » et l'« hallucination négative ». En effet, la structure anamorphique du réel, « par allongement », est l'indice d'une promiscuité, d'un empiètement de ma perception et de mon individuation sur la perception et l'individuation d'autrui, le signe de leur entrelacs, lequel ne peut faire sens que dans une certaine distance, un certain écart et un certain relief pris

---

<sup>409</sup> « Constituer en ce sens est presque le contraire d'instituer : l'instituer a sens sans moi, le constitué n'a sens que pour moi et pour le moi de cet instant. Constitution signifie institution continuée, i.e, jamais faite. L'institué enjambe son avenir, à son avenir, sa temporalité et le constitué tient tout de moi qui constitue (le corps, l'horloge). » *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, p. 37.

par rapport à l'immédiateté du phénomène ou de l'affect qui le révèle; cette distance est analogique et symbolique plutôt qu'elle n'est objective et géométrique, puisque l'anamorphose s'oppose justement à la perspective géométrique de l'ontologie cartésienne. Cette distance symbolique est prise grâce à l'anamorphose en miroir capable de mettre au jour l'« hallucination négative ». Celle-ci est certes négatrice au sens où il s'agit d'un refus de « *savoir* » ce que l'allégorie nous montre. Mais elle est plus encore ce qui « éperonne » et « excite » notre regard, selon la définition de l'analogie citée en introduction, en lui permettant de « *voir* » et de faire l'expérience de la réalité du sentir en son universalité à travers le prisme d'une perception élargie. Comme le note Merleau-Ponty dans une note préparatoire inédite du projet « Être et Monde » :

Contre la perception-savoir : comme si nous savions divinement bien l'optique et la géométrie : il faut montrer les phénomènes qui portent ce savoir-non-savoir, et qui sont précisément le *voir*<sup>410</sup>.

Ces phénomènes se montrent grâce à l'anamorphose en miroir qui caractérise ma relation à autrui. La notion de « miroir » étant utilisée, en un sens bien précis. Parler, en effet, de la structure en « miroir » de *l'Ineinander* et plus encore de la visibilité qui en tisse la trame, ne renvoie pas à une réflexivité objectivante qui serait celle de la conscience théorique, ou même encore celle du moi psychologique qui se saisirait pour la première fois comme telle dans l'unité de son reflet<sup>411</sup>. Ce n'est pas mon reflet, ce n'est pas mon image qui apparaît dans

---

<sup>410</sup> Merleau-Ponty EM3 [260], avril ou mai 1960. Transcription Emmanuel de Saint Aubert. Comme l'explique aussi Lacan en faisant référence à l'anamorphose : « la dimension géométrale de la vision n'épuise donc pas, et loin de là ce que le champ de la vision comme tel nous propose comme relation subjectivante originelle. C'est ce qui fait l'importance de rendre raison de l'usage inversé de la perspective dans la structure de l'anamorphose. » *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, p. 100.

<sup>411</sup> L'analogie de la chair chez Merleau-Ponty et ses miroitements sont à distinguer du stade de miroir décrit par Lacan, puisque le primat du langage et de la conscience chez ce dernier donne lieu à une conception de l'individuation qui ne correspond pas à la structure de généralité anonyme évoquée par Merleau-Ponty et qui est néanmoins singularisante, comme nous l'avons montré. De plus, l'unité du schéma corporel chez Merleau-Ponty ne passe pas nécessairement par une objectivation narcissique du type de celle proposée par Lacan. En revanche, les textes ultérieurs du psychanalyste sur l'anamorphose et les références explicites qu'il fait aux derniers écrits de Merleau-Ponty pour penser une conception du « regard » et du visible qui échapperait aux reconstructions objectivistes de l'œil théorique nous paraissent intéressants à ce stade de la réflexion pour comprendre l'analogie dont il est ici question.



le regard d'autrui comme cela était le cas dans la perspective socratique, ce n'est pas non plus totalement l'image qu'autrui se fait de moi au travers de ses propres vécus et de sa liberté, comme pourrait le laisser penser une conception psychanalytique étroite du concept de projection<sup>412</sup>. Il est plutôt question d'une mise en forme et d'une configuration mobile et provisoire de mon individualité au contact d'autrui et dans l'intervalle creusé par son regard. Dans le *Visible et l'invisible*, Merleau-Ponty évoque cet entrelacs des regards qui, paradoxalement, composent nos individuations respectives :

Le voyant étant pris dans cela 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. C'est cette Visibilité, cette généralité du Sensible en soi, cet anonymat inné de Moi-même que nous appelions chair tout à l'heure, et l'on sait qu'il n'y a pas de nom en philosophie traditionnelle pour désigner cela<sup>413</sup>.

Ce passage propose une conception de la réflexivité qui repose moins sur le spéculaire de la présence que sur l'opacité d'une certaine absence, celle d'un Je, incapable de s'identifier comme tel bien qu'il fasse l'expérience paradoxale d'une ipséité radicale (« cet anonymat inné de Moi-même ») — celle de la mienneté de son incarnation. Le narcissisme dont il est ici question est un « narcissisme plus fondamental », plus ontologique que psychologique, et sur lequel je n'ai pas prise puisqu'il est constitué du dehors et m'expose à la visibilité du monde. Il est caractérisé par une certaine intransitivité — « anonymat inné de moi-même » — qui empêche le type de retour à soi impliqué dans l'introspection

---

<sup>412</sup> Merleau-Ponty redéfinit alors la psychanalyse dans une note du cours sur la passivité : « La psychanalyse est bien, en dernière analyse, psychanalyse existentielle, mais non pas au sens de Sartre, c'est-à-dire comme révélation d'une position prise par « la liberté », mais comme révélation de l'intercorporéité, du montage Ego-autrui, tel qu'il est réalisé par chacun, du système symbolique installé dans notre machine à vivre. » *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, p. 246.

<sup>413</sup> Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 181.

et qui pourrait nous reconduire à une structure monadique. Il ne s'agit pas d'un narcissisme de la conscience qui, poussé à l'extrême, s'approprierait le monde dans un processus sans fin d'identification, négateur du réel comme d'autrui. Le narcissisme que décrit Merleau-Ponty découvre une mienneté plus fondamentale qui se prépare avant même le langage et les constructions de la conscience représentative et qui est nourrie par la rencontre d'autrui et du monde. Autrement dit, la visibilité dont il est question n'est pas l'œuvre d'une projection psychologique de la conscience qui viendrait nourrir l'idéal du moi. Il s'agit plutôt d'une dimension de la chair elle-même dont la généralité ontologique permet précisément de donner forme et sens à moi-même comme à autrui dans un mouvement de différenciation. Un paradoxe surgit alors puisqu'il s'agit de penser tout à la fois une intentionnalité opérante circulaire, dont le mouvement instaure une forme de réciprocité entre le voyant et le visible, et une asymétrie qui caractériserait la relation du sujet à lui-même et aux autres. Là encore l'analogie de la chair permet d'opérer le passage de l'univocité ontologique à la plurivocité des interprétations, des visions et des individuations. Le passage cité évoque une visibilité qui est tout à la fois l'œuvre du sujet, au sens où il *se* voit dans le monde, et l'œuvre du monde qui *le* voit et par-là même capture et limite son activité, en mettant au jour une passivité radicale qui est celle de l'« être regardé ». L'individuation ne peut être le fruit de l'opération réflexive de la conscience. Un tel repli (*re-flexio*) peut certes reconduire à un *ego* illusoire, posé par la conscience pour garantir la certitude de ses affirmations et de ses jugements. Mais il ne peut dévoiler le sens d'*être* du sujet lui-même et nous permettre de comprendre comment la passivité est possible et comment le sujet peut être altéré et affecté du dehors par les mouvements de sa propre chair, dans une forme de dépossession radicale qui, paradoxalement, va garantir l'advenue de son individuation réelle. Cette individuation n'est donc pas une condition donnée d'avance, un déjà-là, comme dans la conception hylémorphique. Elle n'est pas non plus le produit de la réflexivité du *cogito* comme dans l'ontologie cartésienne. Elle se conquiert et se vit dans le cours de l'existence — existence qui est paradoxalement toujours déjà incarnée et avec d'autres. Ce n'est donc pas le

« sujet » qui est préalablement « donné » mais plutôt son « anonymat », son indétermination en tant que sujet. La généralité semble être première pour permettre précisément à la mienneté d'advenir au cœur des générations et des différenciations de la chair. L'équivocité symbolique garantie par son analogicité permet précisément à ce narcissisme primordial d'échapper, d'un point de vue ontologique, aux risques de l'identification projective et de l'aliénation. La défiguration reste cependant possible, tant qu'une *praxis* symbolique de l'interprétation de soi, du monde et des autres, exprimant cette ontologie indirecte, n'aura pas remplacé les schémas de la conscience cartésienne<sup>414</sup>. Afin de comprendre comment cette visibilité primordiale donne lieu à une ipséité et une réflexivité qui ne seraient pas objectives mais plutôt analogiques, il convient à présent de nous tourner vers les analyses lacaniennes concernant le symbolisme de l'anamorphose dans les figurations du sujet. Si Lacan reste attaché, ultimement, au paradigme représentationaliste des philosophies de la conscience, son analyse et son commentaire direct des derniers textes de Merleau-Ponty va nous permettre d'éclaircir le type d'analogicité ici en jeu et la corrélation des dimensions ontologique et existentielle.

La distinction faite par Lacan entre l'œil et le regard, ainsi que les commentaires du psychanalyste sur le projet du *Visible et l'invisible* peuvent donc nous être utiles à un double titre : d'une part elles permettent de montrer le lien entre la structure anamorphique du réel, les métamorphoses du sujet et le type d'intentionnalité qui soutient son processus d'individuation. Elles confirment l'idée d'une visibilité émanant d'une chair primordiale qui supprimerait les limites imposées par le schème hyléomorphique. Elles montrent enfin que la prégnance décrite par Merleau-Ponty n'est autre que la structure fondamentale du désir qui donne son caractère opérant et militant à ma condition d'être fini. Cependant, il nous faut dès à présent souligner que l'écart décrit par Merleau-Ponty n'est pas l'indice d'un manque ou d'une castration<sup>415</sup>, mais plutôt l'horizon

---

<sup>414</sup> Merleau-Ponty déplore en effet l'absence d'une phénoménologie appropriée pour cette ontologie indirecte : « Nous n'avons pas de théorie rigoureuse du symbolisme. » *Signes*, p. 315.

<sup>415</sup> Lacan définit ainsi le regard, à la lumière de son interprétation de Merleau-Ponty : « le regard ne se présente à nous que sous la forme d'une étrange contingence, symbolique de ce que nous

même d'un avenir toujours déjà présent et qui reformule au cœur même du visible la structure protentionnelle et rétentionnelle de son développement. Nous indiquerons en effet en quoi cette caractérisation merleau-pontienne du désir peut être problématique, mais tout autant prometteuse, puisqu'il s'agit, comme le remarque Lacan à juste raison, d'une restauration<sup>416</sup>, qui, de ce fait, court toujours le risque de réduire la spontanéité de la « déformation cohérente » aux défigurations et réifications du non-sens.

Lacan commence son séminaire consacré à la pulsion scopique et à la « schyze de l'œil et du regard » en citant ces vers d'Aragon, extraits du *Fou d'Elsa* :

Vainement ton image arrive à ma rencontre  
Et ne m'entre où je suis qui seulement la montre  
Toi te tournant vers moi tu ne saurais trouver  
Au mur de mon regard que ton ombre rêvée  
Je suis ce malheureux comparable aux miroirs  
Qui peuvent réfléchir mais ne peuvent pas voir  
Comme eux mon œil est vide et comme eux habité  
De l'absence de toi qui fait sa cécité<sup>417</sup>

De tels vers évoquent une référence implicite au mythe de Narcisse, puni par Némésis pour avoir rejeté Echo et n'avoir su aimer que lui-même. Rappelons que la nymphe Echo avait elle-même était condamnée par la déesse Héra à une forme

---

trouvons à l'horizon et comme butée de notre expérience, à savoir le manque constitutif de l'angoisse de la castration. » *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, p. 85.

<sup>416</sup> Merleau-Ponty « nous propose de retourner aux sources de l'intuition concernant le visible et l'invisible, de revenir à ce qui est avant toute réflexion, thétique ou non thétique, afin de repérer le surgissement de la vision elle-même. Il s'agit pour lui de restaurer – car, nous dit-il, il ne peut s'agir que d'une reconstruction ou d'une restauration, non point d'un chemin parcouru dans le sens inverse – de reconstituer la voie par laquelle, non point du corps mais de quelque chose qu'il appelle la chair du monde, a pu surgir le point originel de la vision. Il semble qu'on voie ainsi, dans cet ouvrage inachevé, se dessiner quelque chose comme la recherche d'une substance innommée d'où moi-même, le voyant, je m'extrais. Des rets, ou rais si vous voulez, d'un chatolement dont je suis d'abord une part, je surgis comme œil, prenant, en quelque sorte, émergence de ce que je pourrais appeler la fonction de la *voyure*. [...] Mais est-ce bien là, pourtant, le chemin qu'il voulait prendre ? Les traces qui nous restent de la partie à venir de sa méditation nous permettent d'en douter. Les repères qui y sont donnés, très spécialement à l'inconscient proprement psychanalytique, nous laissent apercevoir qu'il se serait peut-être dirigé vers une recherche originale par rapport à la tradition philosophique, vers cette dimension nouvelle de la méditation sur le sujet que l'analyse nous permet à nous de tracer. » Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, p. 95.

<sup>417</sup> Cité par Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, p. 92.

de dés-individuation puisqu'elle fut réduite au silence et ne pouvait alors faire usage de la parole que pour répéter les derniers mots qu'elle avait entendus. Ce mythe incarne en un sens les dynamiques de projection et d'introjection, comme le tragique qui peut être associé à leur libre cours. Narcisse incarne une sorte de forclusion<sup>418</sup> dans une individuation cellulaire qui le conduirait à se projeter dans le monde, comme dans les autres, et à ne pouvoir aimer et réfléchir que sa propre image. Drame de l'introjection, le châtement d'Echo évoque l'impossibilité de pouvoir se dire et la réduction de la parole à la pure fonction phatique du langage et à l'anonymat de son auteur. Le rapport ici décrit nous emmène donc vers une conception pessimiste de l'intersubjectivité aboutissant à l'incommunicabilité des consciences, à l'impossibilité de leur expérience, et à une inexorable séparation posant les termes d'une alternative irréductibilité : ou l'expansion de la mienneté, ou l'anonymat et la réduction à un silence négateur. La référence à ces vers d'Aragon n'est pas anodine dans l'argumentation de Lacan puisqu'il s'agit justement d'essayer de caractériser le type de vision qui conduit à cette individuation artificielle (« l'œil ») qui ne sait que « réfléchir » et qui empêche de « voir », au travers de l'expérience charnelle (« regard »), la complémentarité et la gémellité du mouvement métamorphique qui ne dépossède sans cesse le sujet que pour mieux relancer le désir de son expression. On comprend dès lors que Lacan fasse référence à Merleau-Ponty alors même qu'il s'engage vers une définition de la cure psychanalytique comme restauration de ce jeu primordial. Il écrit, en effet, commentant le projet du *Visible et l'invisible* :

Vous verrez que les voies par où il vous mènera ne sont pas seulement de l'ordre de la phénoménologie du visuel, puisqu'elles vont à retrouver – c'est là le point essentiel – la dépendance du visible à l'égard de ce qui nous met sous l'œil du voyant. Encore est-ce trop dire, puisque cet œil n'est que la métaphore de quelque chose que j'appellerais plutôt la *pousse* du voyant – quelque chose d'avant son œil. Ce qu'il s'agit de cerner, par les voies du chemin qu'il nous

---

<sup>418</sup> Le terme de « forclusion » a été lui-même introduit par Lacan et désigne le mécanisme à l'origine des comportements psychotiques. Contrairement au refoulement qui indique une identification et une reconnaissance du désir afin que celui-ci soit précisément « refoulé » dans l'inconscient, la forclusion est plutôt l'indice d'un rejet pur et simple du signifiant. Celui-ci n'est pas intégré au sujet mais projeté au sein du réel sous forme de mécanismes hallucinatoires. On pourrait ainsi analyser le délire de Hanold à la lumière du concept de forclusion.

indique, c'est la préexistence d'un regard – je ne vois que d'un point, mais dans mon existence je suis regardé de partout [...] Ce voir à quoi je suis soumis d'une façon originelle – sans doute est-ce là ce qui doit nous mener à l'ambition de cette œuvre, à ce retournement ontologique, dont les assises seraient à trouver dans une plus primitive institution de la forme<sup>419</sup>.

Lacan comprend la réversibilité du « voyant-vu », développée dans *Le visible et l'invisible*, comme une tentative d'élaboration ontologique de la surrection du désir, qui précède les manifestations au sein de la conscience de ce que Freud nomma la pulsion scopique, laquelle soumettait l'activité perceptive et visuelle au régime libidinal<sup>420</sup>. Selon Lacan, Merleau-Ponty aurait également compris le regard comme une forme d'intentionnalité faisant signe vers l'impossibilité d'une « réduction complète ». Le regard fraierait un accès non représentatif au réel, c'est-à-dire qui ne passerait pas par les médiations de ce que Lacan nomme l'Imaginaire, tout en figurant ses effets au moyen de la sphère symbolique. Le « regard<sup>421</sup> », tel que le décrit Lacan, serait donc paradoxalement cet invisible attribut de l'être qui donne sa visibilité au monde comme au sujet sans que je puisse en saisir la loi. Avant d'évaluer ce rapprochement entre les deux auteurs, il nous faut donc expliquer les concepts lacaniens ici en jeu, d'autant que le psychanalyste et le philosophe ne comprennent pas « l'imaginaire » de la même façon.

Lacan distingue le « Réel », du « Symbolique » et de l' « Imaginaire<sup>422</sup> », tripartition renvoyant à une analyse des signifiants qui dans leur fonction même

---

<sup>419</sup> Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, p. 84.

<sup>420</sup> « J'entends que nous sommes des êtres regardés, dans le spectacle du monde. Ce qui nous fait conscience nous institue du même coup comme *speculum mundi*. N'y-a-t-il pas de la satisfaction à être sous ce regard dont je parlais tout à l'heure en suivant Maurice Merleau-Ponty, ce regard qui nous cerne, ce qui fait d'abord de nous des êtres regardés, mais sans qu'on nous le montre ? » demande Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, p. 87.

<sup>421</sup> Cette définition du regard semble ainsi faire écho à la manière dont Merleau-Ponty décrit l'intentionnalité comme « transcendance glissante » : « Dans notre rapport aux choses, tel qu'il est constitué par la voie de la vision, et ordonné dans les figures de la représentation, quelque chose glisse, passe, se transmet, d'étage en étage, pour y être toujours à quelque degré éludé – c'est ça qui s'appelle le regard. » *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, p. 84.

<sup>422</sup> « La fonction de l'Imaginaire ne consiste pas à constater la béance, mais à la remplir, à la "boucher" (Séminaire, XVI, 301), en couvrant la décision du sujet d'un sens imaginaire d'unité et de complétude » Jean.-Pierre Cléro, *Le vocabulaire de Lacan*, Paris, Ellipses, 2002, p. 16.

visent à masquer et à « boucher » la « béance<sup>423</sup> », cet impensé, cet au-delà de la figuration, dont paradoxalement le sujet peut faire l'expérience à travers la vision et qui est nécessaire à son processus de singularisation. Lacan dissocie l'« œil » théorétique du « regard ». À partir de cette « schyze », Lacan sonde les possibilités qu'aurait le sujet d'atteindre son inconscient, en acceptant une reconnaissance du caractère impossible de la quête de l'« objet a » (*das Ding*) — concept désignant le réel et la tension qui accompagne sa quête à jamais inassouvie. Pour le psychanalyste, si le réel est impossible, il est l'indice d'un manque et le signe de l'impossibilité autant logique que physique de le « saisir » ou de se l'approprier selon la dynamique du désir. Si le monde est marqué par l'absence inéluctable de l'« objet a », toute représentation de ce dernier, toute réification des relations humaines et objectales relèverait du phantasme, de la catégorie de l'Imaginaire qui rend compte de l'origine fallacieuse de nos errances névrotiques<sup>424</sup>. Le réel se manifesterait en revanche en produisant des effets dans la sphère du symbolique, qui ne pourrait cependant le saisir que sous une forme particularisée et différenciée, c'est-à-dire individuée. Au creux de la *schyze* de l'œil et du regard, de l'Imaginaire et du Symbolique, interviendrait par séquences et sursauts la présence d'un Réel impossible à atteindre et à combler mais qui garantirait par là-même la promesse de mon individuation.<sup>425</sup>

---

<sup>423</sup> « C'est toute la relation du sujet à l'autre qui met en jeu le processus de la béance, dans la mesure où c'est l'éclatement du sujet et le caractère irréductible de sa scission qui est la béance même. » Cléro, *Le vocabulaire de Lacan*, p. 16.

<sup>424</sup> « Lacan voit dans l'Imaginaire l'origine de toutes sortes d'illusions : celle d'embrasser la totalité, celle d'effectuer des synthèses, de poser des autonomies, en particulier celle du moi, de croire en des dualités (sujet/objet, extérieur/intérieur, réel/irréel), de repérer des ressemblances et des similitudes, d'en constituer des associations. Pour l'Imaginaire, nous nous figurons et nous dissimulons la réalité. Mais l'Imaginaire ne se suffit pas à lui-même ; sa dimension affirmative et constitutive est elle-même arc-boutée sur l'ordre symbolique. » Cléro, *Le vocabulaire de Lacan*, p. 36.

<sup>425</sup> « Le réel est ici ce qui revient toujours à la même place – à cette place où le sujet en tant qu'il cogite, où la *res cogitans* ne le rencontre pas. » Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, p. 59; « Le réel est au-delà de l'*automaton*, du retour, de la revenue, de l'insistance des signes à quoi nous nous voyons commandés par le principe de plaisir. Le réel est ce qui gît toujours derrière l'*automaton*, et dont il est si évident, dans toute la recherche de Freud, que c'est là ce qui est son souci. » *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, p. 64.

Le monde qui m'entoure n'est donc plus représentation (*Vorstellung*) mais monstration (*Darstellung*<sup>426</sup>), « piège à regard<sup>427</sup> », révélateur d'un « envers de la conscience<sup>428</sup> ». Le regard, à la différence de l'œil théorétique, est « l'objet a dans le champ du visible<sup>429</sup> ». Dans la vision, le réel est « extime<sup>430</sup> », réunissant l'intérieur et l'extérieur par un procédé de circulation du sens qui fait signe vers la « réflexivité diffuse » que nous évoquions précédemment. Le type de symbole ici produit « est, si l'on veut, une manière de preuve ontologique, mais qui ne cherche pas en dehors d'elle son garant ni sa vérité transcendante. Elle est là, elle déconcerte le vouloir de la raison hégémonique, le rapport du sujet superbe et de l'objet. Elle affirme que tout se tient entre les choses, mieux entre les choses et nous<sup>431</sup>. »

Ces développements lacaniens sur le regard, sur cette « pousse » intentionnelle initiale qui précède mon intellection du monde rappellent en effet la manière dont Merleau-Ponty décrit l'ouverture du monde et l'Invisible réel qui foment le tissu sensible<sup>432</sup> :

Avec la première vision, le premier contact, le premier plaisir, il y a initiation, c'est-à-dire, non pas position d'un contenu, mais ouverture d'une dimension qui ne pourra plus être refermée, établissement d'un niveau par rapport auquel désormais toute autre expérience sera repérée. L'idée est ce niveau, cette dimension, non pas donc un invisible de fait comme un objet caché derrière un autre, et non pas un invisible absolu, qui n'aurait rien à faire avec le visible,

---

<sup>426</sup> Comme le note Heidegger : « La monstration est donc *apophainestai*, amener-à-voir, à savoir pour la vision et la saisie qui comprennent ; c'est amener à voir l'étant qui s'y trouve être là dans la façon dont il est là. » *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, p. 401.

<sup>427</sup> Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, p. 102.

<sup>428</sup> Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, p. 96 sq.

<sup>429</sup> Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, p. 120. Comme l'écrit François Ganthier : « Le visuel ressaisit dans son emploi métaphorique le réel et sa structure. » « Du coin de l'œil », in « Le champ visuel », *Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 35, 1987, p. 123.

<sup>430</sup> « L'extimité désigne par-là que le réel est autant à l'intérieur qu'à l'extérieur du sujet. » Cléro, *Le vocabulaire de Lacan*, p. 6.

<sup>431</sup> Claude Esteban, « Le travail du visible », in « Destins de l'image », *Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 44, 1991, p. 302.

<sup>432</sup> Rapprochement suggéré par Lacan lui-même : « Retourner aux sources de l'intuition concernant le visible et l'invisible, revenir à ce qui est avant toute réflexion, thétique ou non thétique, afin de repérer le surgissement de la vision elle-même. [...] Reconstituer la voie par laquelle, non point du corps, mais de quelque chose que [Merleau-Ponty] appelle la chair du monde, a pu surgir le point originel de la vision. » *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, p. 95.



mais l'invisible de ce monde, celui qui l'habite, le soutient et le rend visible, sa possibilité intérieure et propre, l'Être de cet étant<sup>433</sup>.

La dimension inaugurale décrite par Merleau-Ponty permet de comprendre la structure symbolique du réel comme structure intentionnelle – « intentionnalité intérieure à l'être » – puisqu'à la différence du commencement, statique et figé dans la trame linéaire qu'il initie, *l'origine* ici évoquée est ouverture au monde et à autrui, intentionnalité opérante imprimant sa marque à toute expérience qui nécessairement la reprend. Les dimensions anamorphiques et symboliques du réel court-circuitent ainsi la transitivité et la réflexivité du *cogito* qui, en cherchant à se voir, se perd en réalité dans les méandres de ses illusions aveuglantes et incapables de révéler la juste mesure et le sens de la situation à laquelle il appartient. Tel est le sens de l'anamorphose dessinée par Holbein dans son œuvre fameuse, *Les ambassadeurs*, analysée par Lacan dans le texte auquel nous nous référons. Derrière la prétention affichée des personnages, ici représentés, du monde diplomatique de la Renaissance, derrière leur maîtrise, tant intellectuelle (abondance des objets culturels dépeints) que politique, se cache une vanité morbide venant paradoxalement remplir la vacuité et la béance spirituelles dont ils font preuve. Lacan voit dans la présentation anamorphique du crâne l'indice d'une angoisse de castration qui viendrait rappeler les errances narcissiques de sujets prisonniers de leurs ambitions. Si Merleau-Ponty aurait partagé sans doute cette analyse concernant l'illusion dont est victime la conscience malheureuse, il n'est pas garanti que son ontologie tardive aboutisse à la même interprétation concernant l'anamorphose ici en jeu puisque le narcissisme fondamental qu'élabore Merleau-Ponty dans *Le visible et l'invisible* n'est pas le résultat d'une construction de la conscience projective ou linguistique. La déhiscence et l'écart dont parle Merleau-Ponty semblent moins renvoyer à une forme de béance qui, tel le tonneau des Danaïdes, conduirait l'infinité du désir aux non-sens de ses figurations. L'ouverture que suggère l'anamorphose dans ce tableau ferait plutôt signe vers l'idée selon laquelle tout sujet, même à l'acmé de ses illusions égotiques, est toujours travaillé de l'intérieur par une forme de généralité qui

---

<sup>433</sup> Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 196.

maintient en lui une dimension d'indétermination et d'inachèvement contre laquelle il est *vain* de lutter, mais qui n'annule pas pour autant le mouvement d'individuation. L'analogie de la chair elle-même ne met pas en avant sa béance. Elle vient réfracter sa prégnance et son intentionnalité latente, lesquelles ne peuvent être mises au jour qu'au moyen d'une expression symbolique et d'une pratique, à même de dévoiler le système d'équivalences et de correspondances qu'autrui et moi-même avons institué dès la « première vision », « le premier contact », le « premier plaisir ». Autrement dit, il nous semble que l'ontologie merleau-pontienne ne formule pas une conception libidinale du désir, reposant sur le modèle de l'échange et le *telos* de la satisfaction et du remplissement, ni même une conception linguistique et structurelle résumant le désir au réseau de ses signifiants. Il s'agit plutôt d'une conception que nous qualifierions de « politique » et « polémique » du désir, par référence au πόλεμος héraclitéen et qui, à l'image de la latéralité de la transcendance « glissante » qui l'anime, cherche à maintenir les contraires et les différences dans l'à-venir qui en répète et en modifie l'apparaître<sup>434</sup>.

Ainsi, nous pensons que l'interprétation lacanienne du projet merleau-pontien tend quelque peu à déformer la visée ontologique qui anime les derniers textes du philosophe. La description merleau-pontienne de l'inconscient comme dimension proprement ontologique faisant une large place au silence et à l'expérience des « choses muettes » est peu compatible avec le monde des signifiants lacaniens. De même leurs approches respectives du désir montrent qu'ils n'entendent pas la négativité à l'œuvre de façon similaire. Pour Lacan, le désir est révélateur d'un manque et d'une béance et conduit à penser

---

<sup>434</sup> *L'Ineinander* prend donc bel et bien ici une structure anamorphique modelée sur l'intentionnalité opérante rétentionnelle. La définition du préfixe « *avá* » proposée par Kearney dans son dernier ouvrage, nous paraît ici s'appliquer à la structure herméneutique du réel que nous chercherons à décrire avec Merleau-Ponty et qui vient nourrir la caractérisation phénoménologique de l'individuation que nous cherchons à proposer : « *As the prefix avá suggests, atheism is about repetition and return [...] There is nothing nostalgic at work here. We are, to borrow from Kierkegaard, not concerned with a "recollection" backward but with a "repetition" forward. The avá signals a movement of return to what I call primordial wager, to an inaugural instant of reckoning at the root of belief. It marks a reopening of that space where we are free to choose between faith or nonfaith. As such, atheism is about the option of retrieved belief. It operates before as well as after the division between theism and atheism, and it makes both possible.* » *Atheism*, p. 6 sq.

l'individuation comme séparation et différenciation consciente du sujet vis-à-vis du monde et des autres. En ce sens, l'individuation est encore conçue à l'aune d'un concept de réflexivité qui montre l'influence des philosophies de la conscience<sup>435</sup> sur l'ontologie lacanienne. Le narcissisme « plus profond » et primordial que décrit Merleau-Ponty, dans *Le visible et l'invisible*, repose sur une réflexion qui est plutôt réfraction et advenue du sens et qui se produit sans l'intervention d'un ego, ni la médiation d'une conscience objectivante. Merleau-Ponty souligne la passivité opérante qui est à l'œuvre et qui me soumet au regard d'autrui, faisant que je suis affecté par lui, sans que je puisse le contrôler. Il nous faut donc à présent revenir sur le type de réflexivité ici à l'œuvre afin de savoir si l'analogicité de la chair que nous avons décrite avec Merleau-Ponty permettrait de repenser une forme d'ipséité charnelle et quels seraient les problèmes qui se poseraient alors à la description phénoménologique.

#### 4.2.2. *Les paradoxes de l'individuation et la genèse analogique de l'expérience*

La structure anamorphique du réel appelle une pratique phénoménologique capable de pouvoir comprendre et retracer la dimension interrogative et toujours ouverte de mon individuation, qui, à l'image de l'être, est de part en part ambiguïté. L'intercorporéité décrite par Merleau-Ponty n'est pas l'indice d'un matérialisme ou d'un déterminisme psychologique reposant sur des mécanismes libidinaux. Ceux-ci doivent précisément être dépassés<sup>436</sup> si l'on veut pouvoir restaurer la richesse même de l'ambiguïté ici en jeu et qui est précisément pure contingence, sans être pour autant hasard, puisque son sens épouse la plasticité de ses incarnations et incorpore jusqu'aux déchirures qu'elle taille dans nos relations.

---

<sup>435</sup> Sur l'influence de la philosophie hegelienne, notamment, sur la philosophie de Lacan, voir l'ouvrage d'Alain Juranville, *Lacan et la philosophie*, Paris, PUF, 1984.

<sup>436</sup> « Toute vénération purement intérieure a bien des chances d'être narcissique : il est plus facile de chérir un souvenir qu'une personne vivante. Si nous transférons autrui en nous, si nous l'intériorisons, c'est pour nous mettre à l'abri des surprises, des déceptions. Les deux extrêmes du narcissisme initial et du narcissisme secondaire (introjection) sont semblables. C'est au-delà de cette opposition que commence la véritable relation humaine », notait déjà Merleau-Ponty dans *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, p. 339.

Mais cette restauration n'est pas sans risque car elle est précisément soumise aux défigurations de l'œil théorique et de ses certitudes<sup>437</sup>. Si Merleau-Ponty nous a indiqué le chemin à suivre - une ontologie interrogative qui doit expliciter cette « totalité d'horizon qui n'est pas synthèse »<sup>438</sup> — il n'a pourtant pas eu le temps de préciser le statut et le type de « réflexion » et de jugement que cette restauration impliquerait. Or un tel examen semble décisif si l'on veut éviter de voir se transformer les promesses de cette ontologie en autant de séductions narcissiques, offertes à une conscience qui chercherait alors à reconquérir le paradis perdu d'une dimension fusionnelle préréflexive, sans pour autant remettre en question la méthode et la pratique qu'elle se donne pour cela. Il nous semble plutôt que l'analogicité et l'intercorporéité décrites au moyen des notions d'empiètement et de promiscuité appellent l'individuation et une forme de redressement de la part du sujet dans le pouvoir-être de son devenir. Le poème de René Char intitulé « A\*\*\* » et publié dans le recueil *A une sérénité crispée* (1951), dont Merleau-Ponty possédait un exemplaire dédié par le poète dans sa bibliothèque personnelle, nous paraît ainsi correspondre, mieux que ne le font les vers d'Aragon, à la description charnelle et symbolique de l'intersubjectivité et de l'individuation ici en jeu. S'il n'en est pas fait directement mention dans les textes publiés de Merleau-Ponty, il est néanmoins possible de suggérer qu'une telle invocation renvoie à la quête, non pas de l'objet du désir, mais à l'expérience de sa contemporanéité dans l'unité latérale que dessine une ouverture charnelle à l'altérité :

---

<sup>437</sup> Merleau-Ponty écrit ainsi dans la préface de *Sens et non-sens*, « En morale comme en art, il n'y aurait pas de solution pour celui qui veut d'abord assurer sa marche, rester à tout instant juste et maître absolu de soi-même. [...] Comme Cézanne demande si ce qui est sorti de ses mains offre un sens et sera compris, comme un homme de bonne volonté, considérant les conflits de sa vie, en vient à douter que les vies soient compatibles entre elles, le citoyen d'aujourd'hui n'est pas sûr que le monde humain soit possible. Mais l'échec n'est pas fatal. Cézanne a gagné contre le hasard. Les hommes peuvent gagner aussi, pourvu qu'ils mesurent le risque et la tâche. » *Sens et non-sens*, Paris, Gallimard, 1996, p. 8.

<sup>438</sup> Note du dimanche 10 octobre 1959, in *Le visible et l'invisible*, p. 261.

Fermée comme un volet de buis,  
Une extrême chance compacte  
Est notre chaîne de montagnes,  
Notre comprimante splendeur.

Je dis chance, ô ma martelée ;  
Chacun de nous peut recevoir  
La part de mystère de l'autre  
Sans en répandre le secret ;

Et la douleur qui vient d'ailleurs  
Trouve enfin sa séparation  
Dans la chair de notre unité,  
Trouve enfin sa route solaire  
Au centre de notre nuée  
Qu'elle déchire et recommence.

Je dis chance comme je le sens.  
Tu as élevé le sommet  
Que devra franchir mon attente  
Quand demain disparaîtra.

Champs de la chair, qui est « l'emblème concret d'une manière d'être générale » sculptés par le désir, les regards obliques du « Je » et du « Tu » placent leur existence sous l'égide de la contingence, puisqu'il n'existe plus d'essence ou de condition transcendantale a priori pour encadrer leur vision et leur existence. Une telle indétermination convertit<sup>439</sup> l'individuation en un processus inachevé et toujours ouvert, dédié à la tâche infinie d'une création et d'une refondation (*Stiftung*) continuée du monde commun, rendant à la finitude sa dimension à la fois « opérante » et « militante » et au sujet sa responsabilité à l'égard de l'être et à l'égard du sens. La correspondance des métamorphoses du sujet aux

---

<sup>439</sup> Nous verrons dans notre prochain chapitre en quoi cette « conversion » (*Umkehrung*) est la tâche de la phénoménologie dans son interrogation même, puisque, comme le soulignait Husserl dans la *Crise* : « Peut-être même se montrera-t-il que l'attitude phénoménologique totale, et l'époche qui en fait partie, sont appelées par essence à produire tout d'abord un changement personnel complet qui serait à comparer en première analyse avec une conversion religieuse (*religiösen Umkehrung*), mais qui davantage porte en soi la signification de la métamorphose (*Wandlung*) existentielle la plus grande qui soit confiée à l'humanité comme humanité. » Il s'agit en effet de découvrir une dimension cachée des choses, hétérogènes à toutes les autres et au monde objectif de l'attitude naturelle. » *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 156. (Sur la dimension métamorphique de l'expérience philosophique chez Husserl, voir le commentaire de ces lignes par Annabelle Dufourcq, *La dimension imaginaire du réel dans la philosophie de Husserl*, Dordrecht, Springer, 2011, p. 215.)

anamorphoses du réel conduit ainsi à décrire l'individuation comme une intentionnalité latente, opérante et intérieure à l'être qui se nourrit de la visibilité et de l'analogie du monde sensible pour pouvoir passer à l'expression. L'individuation est métamorphose du sujet et manifestation sur fond d'une généralité anonyme à partir de laquelle autrui et moi-même pouvons co-naître<sup>440</sup>. Mais elle constitue en cela la question par excellence de la philosophie puisqu'elle appelle une description juste de l'espace et du temps dans lequel j'évolue et sans lesquels aucune situation commune ne peut faire sens. Les développements ontologiques des derniers textes de Merleau-Ponty appellent donc une compréhension existentielle et éthique des enjeux qu'ils soulèvent. La relation du sujet à l'espace et au temps a été transformée par la conception d'un « être spatialisant-temporalisant ». Le décentrement engendré par la dynamique active-passive de la chair et la générativité coextensive à sa généralité primordiale sont autant d'obstacles à une conception objectivante de l'identité à soi que requéraient jusqu'alors les démarches gnoséologiques et éthiques. Le type de réflexivité ici en jeu relève plutôt d'une prise de conscience non dirigée, d'un advenir à soi révélant mon appartenance au monde. Faisant référence à la phrase de Claudel, extrait de *L'art poétique* : « Où suis-je ? Quelle heure est-il ? Il n'y a pas d'autres questions », Merleau-Ponty qualifie cette interrogation d'« inépuisable » dans *Le visible et l'invisible*, faisant d'elle, peut-être, l'analogue philosophique de la structure ontologique primordiale du sensible, son ouverture, son inachèvement :

Inépuisable, parce que l'heure et le lieu changent sans cesse, mais surtout parce que la question qui surgit là n'est pas, au fond, de savoir en quel lieu d'un espace pris comme donné, à quelle heure d'un temps pris comme donné, nous en sommes, mais d'abord quelle est cette attache indestructible de nous aux heures et aux lieux, ce relèvement perpétuel sur les choses, cette installation continuée parmi elles, par laquelle d'abord il faut que je sois à un temps, à un lieu, quels qu'ils soient<sup>441</sup>.

---

<sup>440</sup> Les références au thème claudelien de la co-naissance abondent dans les *Notes de cours (1959-1961)* notamment.

<sup>441</sup> Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 159.

Il n'est donc pas question d'identifier, de cerner les localités et les points du temps qui me *donnent* au sein d'un système de représentations, mais plutôt de comprendre, à travers une reprise de l'interrogation sur les formes primordiales de l'individuation que sont l'espace et le temps, les configurations de l'intentionnalité opérante, grâce à laquelle mon *présent* est vivant et mon *corps* désirant. Si le questionnement philosophique sur l'individuation met alors de côté le pouvoir constituant de l'ego, doit-elle et peut-elle pour autant se passer d'un concept de sujet qui ne serait pas substance ? Il nous semble que la notion de sujet doive être maintenue afin de pouvoir caractériser le type de mienneté figurée à la fois par la visibilité ontologique qui caractérise mon être au monde et par l'intentionnalité opérante qui la rend possible. Certes, il s'agit d'un sujet provisoire et symbolique puisqu'il est ouvert à la métamorphose et au devenir de sa vie comme de son existence. Mais cette précarité et cette fragilité appellent précisément une posture qui prend en charge « cette attache indestructible de nous aux heures et aux lieux, ce relèvement perpétuel sur les choses, cette installation continuée parmi elles ». La réflexivité devient ainsi une posture qui serait capable d'assumer l'indétermination, faisant alors de la finitude opérante, une finitude tout autant « militante », selon le mot de Merleau-Ponty. Dans un cours inédit consacré à la dialectique, le philosophe décrit plus avant le type de mienneté ici en jeu :

Il y a une transcendance envers soi comme envers la chose extérieure, et aucune immanence absolue sur laquelle ressortirait l'Etre. Ma vie, ce n'est pas un "intérieur" tout tapissé de conscience, l'ipséité, ce n'est pas être absolument ce qu'on vit, le total absolument complet de tout ce qu'on se mêle de vivre, c'est une propriété (l'ipséité, la *Je-meinigkeit*) d'un champ, c'est du général et non une singularité absolument simple c'est une généralité qui n'est offerte qu'à moi, i.e. non pas offerte à un flux d'*Erlebnisse* individuels, mais à celui = X qui occupe ce poste et avec qui je ne coïncide pas, que, d'une certaine manière, je ne suis pas<sup>442</sup>.

---

<sup>442</sup> Merleau-Ponty, Notes de cours, feuillet 24, Collège de France, 1955-1956. Cours du jeudi, La philosophie dialectique (Bibliothèque Nationale de France : Volume XIV Collège de France 1955-1956). Transcription David Belot, cité par Emre Şan, *La transcendance comme problème phénoménologique*, p. 111.

Une telle description ne s'interroge pas sur la nature, sur l'essence du sujet, du « qui ? ». Elle évoque plutôt le contexte et la manière avec lesquels celui-ci apparaît à lui-même et pour lui-même. La non-coïncidence à soi ne signale pas la faillite du sujet mais plutôt sa vérité même et la garantie de sa liberté. Cet écart et cette absence de transparence à soi sont liés au caractère oblique de l'intentionnalité opérante et de la visibilité : il s'agit d'une intentionnalité sans but et d'un regard sans cible préalable. Mais elle n'exige pas moins que soit occupée la fonction toujours provisoire qu'elle me propose. Retrouver cette dimension du monde de la vie permet à l'ontologie merleau-pontienne de dévoiler une indétermination radicale qui serait la condition de ma liberté en tant que sujet et de la liberté d'autrui, puisque l'un et l'autre nous procédons de cette même généralité sans pour autant nous y confondre, et que la passivité latérale qui travaille nos individuations respectives assure notre irréductibilité, comme la possibilité d'une compréhension mutuelle. Nous reviendrons dans notre dernier chapitre sur les conséquences éthiques d'une telle approche de l'individuation. L'ontologie merleau-pontienne propose donc une nouvelle caractérisation de l'individuation débarrassée des évidences aveuglantes du principe de raison suffisante et cherche à fonder cette dernière dans la structure analogique et circulaire de ses visions du monde et d'autrui. Une telle ontologie indirecte renouvelle le sens de la phénoménologie elle-même en en faisant une phénoménologie dynamique et à l'image de l'ontologie relationnelle qu'elle cherche à décrire. Penser et décrire l'ouverture dans laquelle se tiennent ensemble le sujet et le monde invitent à se libérer d'un questionnement portant sur l'essence et à envisager des *manières* d'être ainsi fidèles à l'analogicité et à la plurivocité de ses expressions. Il semble alors qu'une nouvelle « mesure » puisse être prise pour permettre à la pensée interrogative d'être plus qu'une esthésiologie et d'assumer pleinement le dessein métaphysique de son propos. Comme l'écrit Merleau-Ponty dans *Le visible et l'invisible* :

Nous avons, non pas une conscience constituante des choses, comme le croit l'idéalisme, ou une préordination des choses à la conscience, comme le croit le réalisme [...] Nous avons avec notre corps, nos sens, notre regard, notre



pouvoir de comprendre la parole et de parler, des *mesurants* pour l'Etre, des dimensions ou nous pouvons le reporter, mais non pas un rapport d'adéquation ou d'immanence<sup>443</sup>.

Cette mesure est active, polymorphe et plurielle dans son expression. Elle n'est ni le fruit de la conscience constituante, ni le produit de la faculté de juger déterminante. Elle exprime une relation plutôt qu'elle ne met en rapport des termes séparés et auxquels il serait possible de se référer. Ces « mesurants » ne représentent pas l'être ni ne l'imitent. Ils le « reportent », le traduisent et l'expriment sans prétendre pour autant clore l'interprétation ou en figer la genèse. Ainsi, ce chapitre nous a permis de comprendre comment l'intentionnalité opérante, telle que la redéfinit Merleau-Ponty, peut être une dynamique ontologique coextensive au monde et au sujet grâce à l'analogicité de la chair qui rend consistante leur relation sans pour autant la réduire à sa matérialité. Dépassant ainsi le schéma hylémorphique et une conception téléologique de l'individuation, les derniers textes de Merleau-Ponty nous ont permis d'aboutir à une conception de l'ipséité qui n'est pas retour réflexif à soi dans la transparence de la conscience mais plutôt expérience d'une mienneté qui est tout à la fois attribuée du dehors (« anonymat donné de moi-même »), travaillée par le regard d'autrui et en même temps vécue et prise en charge par moi seul au cœur des expressions charnelles de mon existence.

Cette caractérisation nous conduit alors à analyser, dans nos deux derniers chapitres, les conséquences épistémologiques et éthiques d'une telle pensée de l'individuation dans son rapport à la vision du monde. Prolongeant la description merleau-pontienne des « mesurants » de l'être, notre cinquième chapitre se demandera dans quelle mesure « notre corps » et « nos sens » exigent une nouvelle *pratique* phénoménologique pour décrire notre relation au monde. Nous allons ainsi nous demander quel type de « réflexion » et de jugement aurait encore sa place dans une épistémologie qui chercherait à mesurer et à exprimer l'intentionnalité opérante, l'être en relation et l'analogicité que nous avons étudiés dans ce chapitre IV, à l'aide de Merleau-Ponty. Notre dernier chapitre (VI) se

---

<sup>443</sup> Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 138.

penchera sur « notre regard, notre pouvoir de comprendre la parole et de parler » afin d'exposer en quoi la conception phénoménologique de l'individuation, que nous avons tâchés de mettre au jour, pourrait dévoiler une *vision du monde* à même de déjouer les configurations du nihilisme et une conception du rapport à soi qui pourrait dépasser l'alternative d'une dimension transcendante qui m'ouvre à autrui et au monde (*ipse*) et d'une dimension réelle et charnelle de nos individuations respectives (*idem*).

## Chapitre V :

### Phénoménologie et connaissance du monde : la réflexivité comme praxis symbolique

La structure analogique qui soutient la relation du sujet au monde et aux autres exprime le sens d'être de l'individuation, qu'elle soit charnelle ou existentielle. En concevant la matière affective à l'aune de la trame imaginaire qui la nourrit, nous avons cherché, dans notre précédent chapitre, à dépasser l'alternative de l'affectif et du cognitif, de la passivité et de l'activité, du préreflexif et du réflexif, afin de penser cette analogie comme prégnance, au cœur même de l'être, d'une structure désirante (« excitatrice ») qui échappe aux caractérisations du substantialisme et de l'hylémorphisme. L'individuation n'est donc ni particularisation ni identification, mais plutôt le processus par lequel la contingence de l'être se ressaisit en son mouvement, et se comprend comme promesse de métamorphose et de différenciation. Le type d'ontologie relationnelle alors décrit exige une réinterprétation épistémologique des structures réfléchissantes et figuratives qui permettent d'en décrire le développement. En effet, si l'individuation n'est ni uniquement le produit de la réflexivité opérée par le *cogito* (dimension active et consciente), ni uniquement le produit d'une *eccēsis* fomentée dans une sphère préreflexive qui résiste précisément à la vision claire et distincte, ne faut-il pas redéfinir ce partage même du « réflexif » et du « préreflexif » et envisager une philosophie de la nature qui prenne véritablement en considération le « corps » et les « sens » comme « *mesurants* » de l'être, à l'aune d'une conception renouvelée du jugement? Telle est la piste que ce cinquième chapitre a pour vocation d'ouvrir, confirmant ainsi l'importance d'une caractérisation phénoménologique de l'individuation pour les recherches philosophiques et scientifiques contemporaines.

En effet, si l'individuation n'est pas le résultat de l'intentionnalité d'acte, projetée par la conscience, mais plutôt ce qui la rend provisoire et secondaire par rapport au mouvement inaugural et charnel qui la soutient, l'idée même d'une philosophie et d'une connaissance de l'individuation, c'est-à-dire de l'être du sujet, redevient problématique puisque la plasticité et la singularité qui caractérisent celui-ci semblent interdire qu'on puisse le prendre en vue et en prédire le développement. Le paradoxe de la subjectivité explicité par Husserl au § 53 de *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*<sup>444</sup> inspire la reformulation paradoxale de l'entreprise phénoménologique que propose Merleau-Ponty, dès l'avant-propos de la *Phénoménologie de la perception* :

C'est une philosophie transcendantale qui met en suspens pour les comprendre les affirmations de l'attitude naturelle, mais c'est aussi une philosophie pour laquelle le monde est toujours "déjà là" avant la réflexion, comme une présence inaliénable, et dont tout l'effort est de retrouver ce contact naïf avec le monde pour lui donner enfin un statut philosophique. C'est l'ambition d'une philosophie qui soit une "science exacte", mais c'est aussi un compte rendu de l'espace, du temps, du monde "vécus"<sup>445</sup>.

La phénoménologie peut-elle encore posséder une quelconque légitimité en matière de connaissance scientifique de l'individualité ou n'est-elle vouée qu'à décrire, a posteriori, et toujours en retard sur le temps de l'affection et de la sédimentation, les expériences qui en dessinent l'expression sans pour autant parvenir à en rendre raison? Mais définir le rôle de la phénoménologie en ces termes n'est-ce pas la reconduire à une problématique de la constitution, voire au schème de la causalité, dont nous avons pourtant montré les limites, dès lors qu'il s'agit de penser les configurations dynamiques au sein desquelles se nouent et se dénouent les relations qui nous traversent? Comment répondre à la question « qui sommes-nous? » sans réduire ce « qui » à un ego constituant ni fondre ce « nous »

---

<sup>444</sup> « Qui sommes-nous, nous sujets qui accomplissons les prestations de sens et de validité de la constitution universelle – nous qui constituons dans notre communauté le monde comme système polaire, c'est-à-dire comme formation intentionnelle de la vie communisée ? Nous, cela peut-il vouloir dire : nous, hommes, hommes au sens naturel-objectif, autrement dit en tant que réalités mondaines ? » demande Husserl, *La crise des sciences européennes*, p. 208. Sur le paradoxe de la subjectivité, cf. *infra* ch. I.

<sup>445</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, avant-propos, p. i.

dans l'uniformité grégaire d'un anonymat, signalant la mort du sujet et manquant le sens de l'*Ineinander*?

La persistance d'une interrogation portant sur la *nature* de notre être, par rapport au *sens* que nous lui conférons, pousse la phénoménologie à définir et à assumer les enjeux ontologiques et anthropologiques de sa méthode et de sa compréhension du monde. Nous souhaiterions montrer dans ce chapitre qu'il est nécessaire de questionner à nouveau les structures de la réflexion et du jugement afin de pouvoir envisager la phénoménologie comme une connaissance pratique du monde — terme qui demande lui aussi à être redéfini indépendamment des paradigmes de la représentation métaphysique de l'objectivité. Il ne s'agit donc pas de « naturaliser » la phénoménologie mais plutôt de montrer en quoi sa logique même, aux antipodes de tout formalisme et de tout finalisme, vise à découvrir et à reprendre, à rebours de tout recouvrement (*Deckung*), la *praxis* symbolique qui anime et précède ma perception ainsi que toute connaissance qui en procède. Penser l'individuation comme métamorphose aide à retracer la genèse du monde de la vie et des significations qui sont coextensives à la vie de ce même monde. Nous chercherons à proposer une reformulation de la corrélation phénoménologique qui ne repose pas sur le paradigme sujet/objet ou sur une certaine tension entre l'univocité de mon être au monde et l'équivocité de mon sens d'être — tension qui semblait être celle du paradigme husserlien, encore modelé sur la prévalence d'une intentionnalité de remplissement. Il s'agira de poser ici les premiers jalons d'une épistémologie et d'une théorie de la faculté de juger qui mettent en avant la structure analogique de l'ipséité (*je me vois et je te vois comme...*), sans perdre de vue son enracinement ontologique dans la chair du monde. Penser la structure analogique primordiale de l'être nous a permis d'introduire une dimension relationnelle sans avoir pour autant à postuler une équivocité ontologique<sup>446</sup> qui rendrait problématique la perspective moniste que la

---

<sup>446</sup> Comme nous l'avons étudié au chapitre III, comprendre le problème de la corrélation dans la perspective de l'équivocité du sujet et de l'objet, comme le fait Barbaras nous paraît reconduire la compréhension de la subjectivité au schème hylémorphique, là où, nous semble-t-il, une approche en termes d'analogicité permettrait de penser sur un plan immanent les différenciations du sens d'être du sujet, tout en préservant une ontologie moniste.

phénoménologie transcendantale cherche à maintenir<sup>447</sup>. Il faut donc concilier l'idée d'une univocité ontologique du vivant<sup>448</sup>, tout en affirmant que la structure analogique qui le caractérise autorise des degrés d'élaboration et de phénoménalisation qui font de son mouvement une dynamique de différenciation. L'objectif étant ici d'éviter de penser l'individuation comme mouvement de séparation alimentant une conception du désir comme manque et appelant la dynamique téléologique du remplissement — conception qui paraît inévitable dès lors qu'on s'en tient au schéma hylémorphique et qu'on ne prend pas la pleine mesure de l'intentionnalité opérante comme figuration fondamentale de la temporalité et de la spatialité qui agencent mon être-au-monde et aux autres. Autrement dit, ce chapitre va chercher à comprendre comment la nature — en son « être sauvage » — peut *se mesurer* sans les outils de l'ontologie cartésienne, et quelles conceptions de la réflexivité, du jugement et de l'interprétation peuvent nous guider vers une nouvelle fondation épistémologique du sensible qui prendrait en compte la « genèse du sens » (*Sinnsgenesis*)<sup>449</sup>.

Nous montrerons ainsi qu'il convient moins *d'expliquer* que de *comprendre* l'individuation<sup>450</sup> et que la dynamique phénoménologique de ce processus implique une forme d'herméneutique, de traduction, seule à même de

---

<sup>447</sup> Cette seconde conception posant une équivocité ontologique radicale entre la connaissance et la vie est adoptée par Henry. Cf. *Phénoménologie matérielle*.

<sup>448</sup> Un tel vocabulaire est induit par la conceptualité associée à la notion d'individuation depuis les débats scolastiques sur l'écclité de la singularité et le statut des êtres de raison. Alors que Duns Scot, théoricien du principe de l'individuation, affirmait l'univocité de l'être, Thomas d'Aquin par exemple soutenait l'idée d'une analogie formelle à l'œuvre dans les lois de causalité pour faire sens de l'équivocité ontologique présupposée.

<sup>449</sup> Merleau-Ponty écrit dans l'avant-propos de la *Phénoménologie de la perception* : « “comprendre” c'est ressaisir l'intention totale, — non seulement ce qu'ils sont pour la représentation, les « propriétés » de la chose perçue, la poussière des « faits historiques », les « idées » introduites par la doctrine, - mais l'unique manière d'exister qui s'exprime dans les propriétés du caillou, du verre ou du morceau de cire, dans tous les faits d'une révolution, dans toutes les pensées d'un philosophe. » *Phénoménologie de la perception*, xiii.

<sup>450</sup> Nous nous référons ici à la distinction fameuse de Dilthey entre expliquer et comprendre — distinction reprise par Husserl dans sa critique des explications fournies par la psychologie de l'inconscient : « La naïveté de la théorie banale de l' “inconscient” consiste en ce qu'elle s'enfonce dans les phénomènes intéressants qui se rencontrent quotidiennement, qu'elle met en œuvre une empirie inductive et projette des “explications” constructives, et que pendant tout ce temps-là elle est toujours guidée, mais en silence, par le dogmatisme naïf d'une théorie implicite de la conscience, dont il est fait constamment usage dans toutes les façons dont on se démarque des phénomènes de conscience pris eux aussi dans leur familiarité quotidienne » écrit Husserl, *La crise des sciences européennes*, appendice XXI dû à Fink sur le problème de l'inconscient, p. 527.

pouvoir franchir l' « abîme incommensurable<sup>451</sup> » qui sépare la nature de la liberté. Cette herméneutique serait capable de figurer la transcendance qui préserve ces deux énigmes et d'en faire l'horizon qui relie l'historique de ma vie au sens de mon existence. Elle transformerait ainsi la latéralité originare de mon rapport au monde et aux autres (rétention) en une présentation et une manifestation de mon pouvoir-être, alors à même de se maintenir (protention) et de soutenir la vision du monde, au double sens du génitif, qui colore mon existence.

Dans une première section, nous examinerons le type de « logique<sup>452</sup> » et d'analogicité qui doit caractériser la philosophie phénoménologique si elle veut pouvoir éviter les écueils des épistémologies cartésienne et kantienne, lesquelles semblent dominer les paradigmes de la science contemporaine et le projet de naturalisation. En repensant le statut de l'imagination, à la lumière de nos analyses précédentes, nous comprendrons alors la connaissance comme *praxis* symbolique faisant appel à une dimension organique du jugement, dépassant l'alternative de la synthèse et du système, que nous avons étudiée aux chapitres II et III, pour faire signe vers une épreuve de l'expérience, seule à même de refonder le sensible. Puis, nous montrerons alors qu'il convient de dénaturiser *l'objet* de la phénoménologie afin de rendre au *sujet* la possibilité même de son ipséité — ipséité qui n'est pas *donnée* par la réflexivité mais qui se conquiert et s'assume

---

<sup>451</sup> L'expression est de Kant dans la première introduction de la *Critique de la faculté de juger*, trad. A. Renaut, Paris, Garnier-Flammarion, 2000, p. 154. Cet « abîme » présuppose que l'on distingue la sphère sensible et la sphère suprasensible et qu'on place la raison dans une dimension éternitaire échappant à la finitude de l'incarnation. L'analogicité charnelle que nous avons décrite au chapitre IV nous a permis de conclure à une corrélation inévitable de l'indétermination ontologique qui caractérise les expressions de la chair et leur manifestation et de l'indétermination existentielle et éthique qui garantit ma liberté et mon devenir en tant que sujet. Dans ce chapitre, nous chercherons à voir quelles sont les répercussions de cette conjonction possible de la nature et de la liberté quant aux domaines de la connaissance et du jugement.

<sup>452</sup> John Sallis, dans un ouvrage récent, cherche à penser une logique de l'imagination à même de dépasser la métaphysique du principe de non-contradiction et d'exprimer une cosmologie des éléments de l'être qui n'est pas sans rappeler les textes de l'ontologie tardive de Merleau-Ponty. « *A certain reenactment, a visionary moment, must come into play ; and thus, even at this limit – perhaps most of all at this limit – philosophy retains an imaginal moment. Yet the tracings that its imaginal vision enables must also be submitted to logos, must be put into words – or rather, words must be found and that are capable of engendering sense appropriate to these tracings. In the rigor and precision of its tracings and in setting them to words, philosophy retains its logical moment and assumes the form of a logic of imagination.* » *Logic of Imagination : The Expanse of the Elemental*, Bloomington, Indiana University Press, 2012, p. 16.

dans l'endurance de la métamorphose de l'individualité et la prise en charge de la plasticité des significations. Ce chapitre nous conduira donc de l'analyse des « *mesurants* » au dévoilement d'une forme de *mesure* intrinsèque au processus d'individuation du sujet et qui institue l'horizon ontologique et existentiel de sa vision du monde.

## **5.1. La « logique concrète » de l'être : interrogation et jugement**

### *5.1.1. La phénoménologie comme hyperdialectique*

Le projet d'une science phénoménologique fut motivé par la recherche d'une « logique concrète de l'être » qui permettrait de comprendre et de dire les structures de la conscience et de sa relation au monde, sans pour autant retomber dans les écueils de l'idéalisme et de l'empirisme. L'idée d'une « phénoménologie de la raison » sur laquelle Husserl concluait le premier volume des *Idées*, se donnait pour tâche de parvenir à un nouveau concept de vérité qui ne se formerait pas dans l'abstraction des idéalités produites par la raison, mais plutôt au contact des choses, dont la réalité se donne à voir *en chair et en os*. Cependant, comme nous l'avons montré dans notre troisième chapitre, en nous référant à l'analyse que fait Patočka du motif de la donation dans la pensée de Husserl, l'idéal d'adéquation qui gouvernait une telle entreprise révélait des résidus métaphysiques inhérents à l'intentionnalité d'acte (*Erfüllung*), et à la persistance d'une représentation hylémorphique de la subjectivité et des individus qui composent le monde. La question est donc désormais de savoir si une nouvelle forme de logique « concrète », impliquant une refonte des catégories du jugement et de la réflexion, pourrait servir de modèle à une connaissance qui serait à présent modelée sur la réalité produite par l'intentionnalité opérante (*Fungierende Intentionalität*) — réalité vécue, et appelant moins une *vérité de fait*, impliquant les schèmes de la causalité ou de la constitution, qu'une *vérité du sens* capable de prendre en compte le caractère provisoire et toujours indéterminé de la dynamique



d'individuation. Autrement dit : bien que la facticité originaire fomentée par l'intentionnalité opérante soit précisément ce qui résiste à l'activité prédicative de l'intentionnalité d'acte, il importe de circonscrire et de retracer une forme d'archéologie des interprétations qui anticipent le jugement et l'activité de la conscience objective. La philosophie pourrait ainsi s'acheminer vers une nouvelle forme de réflexivité et devenir, comme méthode, « savoir de *l'Ineinander*, des implications paradoxales qui font que le monde actuel surgit tout armé quand on tire le fil des significations, autrui ou la Nature, quand on explicite le soi, et que ces rapports se renversent quand on commence par l'autre bout<sup>453</sup>. » La tâche est donc paradoxale puisqu'elle consiste à reconduire la réflexion et le jugement à ce qui les précède, tout en comprenant cette sphère antéprédicative et les sédimentations qui la composent comme le lieu même des affections déjà symboliques qui fondent et précèdent mon rapport au monde et aux autres. La recherche entreprise par Husserl lorsqu'il réalisa une généalogie des synthèses passives demande donc à être radicalisée, puisque l'individuation psychophysique, à laquelle répond l'individuation des significations, ne peut désormais plus se comprendre uniquement comme système ou comme synthèse<sup>454</sup>, et nous invite plutôt à dépasser toute tentative d'articulation de *l'en-soi* et du *pour-soi* au profit d'une nouvelle approche du sens, reposant précisément sur son ouverture, son inachèvement et sa dimension charnelle et symbolique. Nous montrerons, au cours de ce chapitre, qu'une telle perspective correspond de manière plus *juste* — si ce n'est plus *vrai* — aux développements des sciences contemporaines du vivant, sans pour autant qu'il s'agisse là d'une naturalisation de la phénoménologie voire même d'une conception phénoménologique de la science. Au croisement de l'alternative artificielle opposant l'ontologie à la méthodologie

---

<sup>453</sup> Merleau-Ponty, « Cours sur l'ontologie cartésienne », in *Notes de cours (1959-1961)*, p. 366.

<sup>454</sup> Comme l'écrit Merleau-Ponty : « ce que la philosophie cherche, ce sont ces carrefours plus vieux que les chemins, ces échos dont chacun prétend être source de la rumeur. Elle n'est pas analyse comme s'il suffisait de défaire : l'action même de défaire atteste que l'ordre de nos raisons n'est pas l'ordre des choses. Elle n'est pas synthèse comme si l'on pouvait composer ou recomposer ce qui englobe toutes nos opérations, ce qui existait solidairement avant elles. Elle n'est pas la fusion ou l'immédiation ou la coïncidence puisqu'en y prétendant, elle s'ignorerait comme attitude, entreprise seconde, orientation privilégiée sur l'Etre révolu, et ignorerait d'ailleurs en général la praxis qui soutient toujours nos vues du monde. » *Notes de cours (1959-1961)*, p. 366.

descriptive se joue le dépassement de ces deux *discours* en un relèvement qui n'est pas synthèse de l'un par l'autre, mais plutôt transformation du sens des configurations du connaître, et des orientations du vivre.

En mettant au jour la structure intentionnelle et l'activité constituante de la conscience, la phénoménologie a permis de reposer le problème de l'individuation du sujet en des termes nouveaux. Cette perspective contient en elle-même les prémisses de son autodépassement puisqu'elle n'est ni science de l'étant, ni pure méthode descriptive revendiquant un degré d'objectivité que la métaphysique n'aurait pas. Elle est, à l'image du sujet, « champ<sup>455</sup> », « interrogation » et « regard ». L'ontologie relationnelle que nous avons mis en lumière n'aurait alors de sens que comme « ontologie interrogative<sup>456</sup> », reliant le questionnant et le questionné, dans l'aventure commune d'une expérience qui se veut *co-naissance* à l'énigme de l'être : « peut-être le savoir ultime est un savoir-question, l'interrogatif le mode propre de l'Etre, que l'Etre en d'autres termes est l'interlocuteur muet de nos questions, ce qui donne lieu à notre interrogation et que nos réponses ne contiennent pas puisqu'elles en retranchent l'énigme.<sup>457</sup> » Merleau-Ponty, dans *Le visible et l'invisible*, propose ainsi le terme d'« hyperdialectique » pour qualifier ce mouvement interrogatif de la philosophie qui correspondrait de manière plus originaire aux dynamiques mêmes du monde vécu et de l'être dont elle cherche les contours. Cette *hyperdialectique* appartient au même registre que la *métamorphose* du sujet et la *sursignification* de ses expressions. Ces préfixes superlatifs indiquent l'idée d'un dépassement qui ne serait pourtant pas synthèse, orientent la pensée vers un au-delà de la forme, discursive, ontologique ou encore poétique. Cette ontologie interrogative vise à dépasser les prises de vue statiques du *kosmotheoros*<sup>458</sup> afin de pouvoir retracer et

---

<sup>455</sup> « Erreur de croire que la philosophie ce sont des idées ; c'est un champ avec une interrogation qui ne sait pas elle-même ce qu'elle demande (la philosophie est un problème pour le philosophe même). » Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, p. 86.

<sup>456</sup> « Entre philosophie, au sens classique, appuyée sur catégorie ci-dessus, et recherche concrète trop vite identifiée à la science – on ne voit pas place d'une philosophie comme ontologie interrogative, quoiqu'on ne se contente ni de philosophie classique ni de scientisme. » Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, p. 37.

<sup>457</sup> Merleau-Ponty, « Cours sur l'ontologie cartésienne », in *Notes de cours (1959-1961)*, p. 356.

<sup>458</sup> Cf. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 30 sq.

récapituler le mouvement d'une compréhension plus originaire et qui serait avant tout vécue : la théorie n'aurait de sens que comme pratique et épreuve du réel.

Reprenant les premières intuitions de la *Phénoménologie de la perception*<sup>459</sup>, Merleau-Ponty commence par critiquer, dans *Le visible et l'invisible*, la philosophie réflexive qui, de Descartes à Sartre, aurait omis de s'interroger sur son propre rôle, non seulement constituant mais reconstituant, puisqu'elle reconstruit a posteriori le réel en le ramenant à un ego, arraché dès lors au sol commun de l'expérience antéprédicative. Selon lui, « la réflexion récupère tout sauf elle-même comme effort de récupération, elle éclaire tout sauf son propre rôle<sup>460</sup>. » De ce fait elle « défigure aussi l'être du sujet réfléchissant, en le concevant comme "pensée"<sup>461</sup> », au lieu de figurer les modalités selon lesquelles l'enracinement charnel de cet acte réfléchissant pourrait échapper aux dimensions spectaculaires et spéculaires qui défigurent le vrai sens de l'analogicité. La réflexion théorique fait donc l'objet d'une critique similaire à la réflexivité en jeu dans la constitution de l'ego : elle reconstruit la perception en autant d'objets qu'elles survolent et dont elle manque la puissance analogique de figuration. L'analogicité, au sens où nous l'avons décrit dans notre précédent chapitre, est cette répétition (*ana*) du sens et de la parole (*logos*)<sup>462</sup> qui ne s'épuise

---

<sup>459</sup> Voir « L'attention et le jugement », in *Phénoménologie de la perception*, p. 34-63.

<sup>460</sup> Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 54.

<sup>461</sup> Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 66.

<sup>462</sup> Merleau-Ponty oppose en effet deux formes de retour. D'une part, un retour négatif qui serait répétition du même, réflexion rétentionnelle dénuée de toute protention, repli sur soi-même, au sens étymologique du terme « réflexion » : « Jamais donc la philosophie réflexive ne pourra s'installer dans l'esprit qu'elle dévoile pour voir de là le monde comme son corrélatif. Précisément parce qu'elle est réflexion, retour, re-conquête ou re-prise, elle ne peut se flatter de coïncider simplement avec un principe constitutif déjà à l'œuvre dans le spectacle du monde, de faire, à partir de ce spectacle, le chemin même que le principe constitutif aurait suivi en sens inverse. Or, c'est pourtant ce qu'elle devrait faire si elle est vraiment retour, c'est-à-dire si son point d'arrivée fut aussi point de départ. » *Le visible et l'invisible*, p. 68. Dans le « Cours sur l'ontologie cartésienne », il envisage cependant une autre modalité du retour qui incarnerait plutôt une forme d'ouverture, à même de dépasser dans un mouvement hyperdialectique le jeu des rétentions et des protentions qui ponctuent mon interprétation du monde : « La source de sens n'est pas plus en arrière de nous, qu'en avant, pas plus un immédiat perdu, qu'un point oméga à atteindre, à faire, elle est dans le voir, le parler, le penser avec leurs emboîtements, leurs horizons, les références vers l'arrière, et vers l'avant dont ils fourmillent, leurs ouvertures, leurs dépassements, qui vont de soi parce qu'ils ne s'ajoutent pas l'un à l'autre et sont au contraire circonscription, découpage, ségrégation dans la chair du monde et de l'Être ; le retour philosophique est aussi bien un départ, et la philosophie n'est à vrai dire ni l'un, ni l'autre, ni rétrospection, ni prospection seulement.

précisément pas dans la représentation, puisqu'elle est tout à la fois puissance de suggestion et maintien du mystère qui en régit la composition. Dès lors, elle semble être précisément ce que se doit de reconnaître une philosophie hyperdialectique dont la tâche principale, selon Merleau-Ponty, est de laisser libre cours à l'ambiguïté fondamentale qui caractérise l'être comme déhiscence : « Ce que nous appelons hyperdialectique est une pensée qui, au contraire, est capable de vérité, parce qu'elle envisage sans restriction la pluralité des rapports et ce qu'on a appelé l'ambiguïté<sup>463</sup>. » Cette philosophie permet de cerner des équivalences et des relations sans pour autant figer leur sens et leur développement dans une conceptualité déterminée. Elle permet l'ouverture et l'inachèvement des interprétations, sans pour autant que leur sens soit compromis ou dévalué. Elle laisse advenir le sens et le crée au fil même de son expression. L'ontologie interrogative ou philosophie hyperdialectique serait donc la mieux qualifiée pour comprendre et décrire les phénomènes d'individuation puisqu'elle respecte la structure analogique de la chair en son essentielle ambiguïté, au lieu d'en défigurer les mouvements au moyen des analogies de la représentation et de l'imitation qui toutes deux reposent sur une identité de rapports et une téléologie sous-jacente. Une telle approche remet en question d'un seul geste le jugement réfléchissant kantien et la réduction éidétique husserlienne, qui, tous deux remontent, d'une certaine manière, du particulier à l'idée, en vertu du *telos* de la raison. Mais elle propose une autre forme de réduction et de réflexion qui se veut avant tout pratique et mise au jour phénoménologique de l'analogicité. Si la visibilité qui soutient le processus d'individuation et les métamorphoses du réel qui lui répondent invitent toujours le sujet à *voir comme* et à *faire comme si*, il ne peut cependant plus être question d'une analogie qui serait en quête d'une fin, d'un principe ou d'une idée pour garantir le bien-fondé de l'expérience et son intellection — autrement dit l'analogicité ne doit pas être associée à une perspective téléologique. Il s'agit donc d'une analogicité intérieure à l'être et, de ce fait, à la pensée en tant qu'elle est d'abord et avant tout *praxis* symbolique

---

C'est l'invitation à revoir le visible, à re-parler la parole, à re-penser le penser. » « Cours sur l'ontologie cartésienne », in *Notes de cours (1959-1961)*, p. 375.

<sup>463</sup> Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 127.

incarnée. La dimension analogique que nous avons décrite n'obéit pas à une forme ou à une fin. Elle correspond à l'expressivité fondamentale et sans objet qui caractérise la vie et l'existence du sujet comme du monde.

Avant de montrer en quoi cette conception du connaître nous dirige vers une compréhension de la connaissance et une expérience de la nature comme *praxis* symbolique, il nous faut expliciter ce dernier point et comprendre ce qui distingue l'analogicité de la chair de l'analogie de la représentation, d'un point de vue à présent épistémologique, en réexaminant les problèmes soulevés par la téléologie, kantienne ou husserlienne. Cela va nous permettre de repenser le statut de l'imagination et la fonction herméneutique du jugement, dans les théories développées par les sciences de la nature et les sciences humaines. En effet, l'herméneutique qui se dessine est moins une esthétique ou une esthésiologie qu'une modalité du comprendre, une « logique concrète de l'être », assumant la métaphoricité et la plasticité de ses expressions. Rechercher la loi et les raisons, la fin ou l'idée, serait manquer la contingence de l'« être sauvage » en sa naturalité, « serait oublier qu'il est *l'être à distance*, l'attestation fulgurante ici et maintenant d'une richesse inépuisable, que les choses ne sont qu'entr'ouvertes devant nous, dévoilées et cachées : de tout cela, on rend compte aussi mal en faisant du monde une *fin* qu'en le faisant *idée*. La solution, — si solution il y a — ne peut être que d'interroger cette couche du sensible, ou de nous apprivoiser à ses énigmes<sup>464</sup>. » Une telle reconnaissance philosophique de l'ambiguïté propre au vivant permettrait alors d'envisager autrui également comme « être à distance », au cœur même de notre promiscuité — être dont la profondeur échapperait alors nécessairement au *raisonnement* par analogie<sup>465</sup>.

---

<sup>464</sup> Merleau-Ponty, *Signes*, p. 273.

<sup>465</sup> « Tant que je me conçois comme représentation, activité synthétique, conscience, bref comme un être spirituel, je ne puis voir en autrui qu'un non-moi, et il n'est pas fonction de coordination, de perception d'autrui, de synopsis, de raisonnement par analogie qui puisse transférer à un autre l'ipséité que j'éprouve comme mienne », écrit Merleau-Ponty, critiquant l'analogie comme transfert d'identités, in « Cours sur l'ontologie cartésienne », *Notes de cours (1959-1961)*, p. 364. Nous reviendrons sur le cas particulier d'analogicité que constitue *l'Einfühlung* dans notre dernier chapitre.

### 5.1.2. Voir comme et Faire « comme si » : repenser l'analogie kantienne

Dans l'avant-propos de la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty évoque l'influence de la *Critique de la raison pure* et de la *Critique de la faculté de juger* sur la reformulation husserlienne de l'idéalisme transcendantal. Il compare même l'intentionnalité d'acte au jugement kantien : « Husserl distingue l'intentionnalité d'acte, qui est celle de nos jugements et de nos prises de position volontaires, la seule dont la *Critique de la raison pure* ait parlé, et l'intentionnalité opérante (*fungierende Intentionalität*) celle qui fait l'unité naturelle et antépédicative du monde et de notre vie qui paraît dans nos désirs, nos évaluations, notre paysage, plus clairement que dans la connaissance objective, et qui fournit le texte dont nos connaissances cherchent à être la traduction en langage exact<sup>466</sup>. » Si la littérature secondaire abonde de commentaires concernant la relation que la phénoménologie entretient à l'idéalisme transcendantal kantien, peu de références ont souligné la fécondité possible d'une prise en compte des théories de la *Critique de la faculté de juger* « téléologique » pour élucider la genèse pratique et symbolique des significations. Tout projet épistémologique postkantien aurait du donc, avant toutes choses, se mesurer aux élaborations de la *Critique de la raison pure*, laquelle servirait par exemple d'étalon aux textes des *Idées*, tandis que la première partie de la troisième critique, la *Critique de la faculté de juger* « esthétique », serait l'interlocuteur privilégié de toute réflexion sur le jugement réfléchissant et le jugement de goût — confrontation féconde autant pour l'esthétique que pour une esthésiologie politique à venir cherchant à faire sens des couches du sensible<sup>467</sup>. Néanmoins, un certain silence semble avoir longtemps plané sur la deuxième partie de la *Critique de la faculté de juger*<sup>468</sup>, alors même que la théorie de l'analogie qui en est la clé, et la refonte de la réflexion qu'elle propose, nous

---

<sup>466</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, avant-propos, p. xii.

<sup>467</sup> Voir par exemple : Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, Chicago University Press, 1989; Garelli, *Introduction au logos du monde esthétique*; Johnson, *The Retrieval of the Beautiful*.

<sup>468</sup> L'ouvrage d'Evan Thompson, *Mind in Life : Biology, Phenomenology and the Sciences of Mind* (Cambridge, Harvard University Press, 2007) constitue une étape importante dans la prise en compte de ce problème. Nous reviendrons sur celui-ci dans la dernière section de ce chapitre.

paraissent décisives pour repenser autant le processus par lequel le sujet donne sens aux événements, que la manière dont il expérimente la connexion possible du domaine de la nature et du domaine de la liberté au cœur de l'organisation du vivant. Nous souhaiterions donc montrer par l'étude de ce texte que la phénoménologie se doit d'articuler une conception du jugement qui ne reposerait pas uniquement sur l'intentionnalité d'acte, et qui pourrait puiser sa source dans une réflexion et une interprétation précédant l'acte de constitution et ancrée dans l'expérience. Comme nous allons le voir, le jugement réfléchissant kantien ne peut être utilisé au sein du système critique qu'à titre « régulateur » et non « constitutif ». Or, l'analogie (le penser « comme si ») sur laquelle repose la formulation de ce jugement ne semble pas pouvoir être reprise comme telle par la méthode phénoménologique du fait même de la définition de l'acte de constitution. Dans ses recherches des années 1920, Husserl semble avoir été conscient d'un tel problème. Le projet d'*Expérience et jugement*, notamment, nous paraît illustrer les tensions et les pistes ouvertes par une compréhension analogique du sensible, notamment en ce qui concerne la connaissance du vivant. Husserl écrit en effet : « Entre les objets fantasmés et les objets perçus existent des relations pré-données de similitude et d'analogie qui fondent une unité d'intuition plus large et un espace commun d'apparition et de comparaison<sup>469</sup>. » Il y aurait donc une forme d'analogicité qui serait « pré-donnée », avant même l'acte de percevoir, et qui fonderait la possibilité logique et épistémologique d'un usage légitime de la comparaison dans l'ordre phénoménal. On reconnaît ici la théorie husserlienne des synthèses passives. Néanmoins, il semble qu'Husserl ait subordonné la description de celles-ci à une théorie du jugement comme jugement déterminant induisant alors le maintien d'une conception métaphysique des notions de possibilité et de réflexivité. Ce primat de l'activité synthétique du jugement est lié à la structure de la conscience transcendantale et à son primat dans la constitution des phénomènes. Cette configuration philosophique et théorique explique le maintien, dans la philosophie de Husserl, d'une

---

<sup>469</sup> Cf. Husserl, *Expérience et jugement*, § 41-46.

compréhension téléologique de l'analogicité<sup>470</sup> du sentir puisque les couches noématiques sont des moments précédant et préparant leur constitution. Avant d'analyser, à notre tour, la structure de cette analogicité fondamentale, il nous faut nous arrêter un moment sur la doctrine kantienne, afin de comprendre les enjeux sous-jacents au jugement réfléchissant et la manière dont il articule très précisément le champ d'interrogation et l'analogicité qui le structure, tant d'un point de vue épistémologique qu'*in fine* ontologique.

La *Critique de la raison pure* s'interrogeait sur la manière dont l'entendement assure la liaison du divers de la nature matérielle et définissait la nature ainsi construite comme « la connexion des phénomènes, quant à leur existence, d'après des règles nécessaires, c'est-à-dire d'après des lois<sup>471</sup>. » La deuxième partie de la *Critique de la faculté de juger* cherche à savoir, quant à elle, comment penser le fondement de cette unité formelle de la nature, sans retomber dans les méandres dogmatiques auxquels pourrait conduire un mauvais usage de la faculté de juger déterminante. En effet, l'idée de nature avait jusqu'alors été comprise comme indissociablement liée à l'activité de mon entendement, qui seul peut constituer cette dernière en tant que telle au moyen de lois régissant la liaison des phénomènes<sup>472</sup>. Dans la *Critique de la faculté de juger* « téléologique », Kant cherche à comprendre comment la raison garantit elle-même l'activité de mon entendement par le biais d'un usage régulateur de la faculté de juger, autrement dit grâce à l'exercice de la faculté de juger réfléchissante<sup>473</sup>. Kant se demande donc comment s'opère le passage de

---

<sup>470</sup> Comme l'écrit Pradelle : « Il ne saurait donc y avoir de substitution de l'évidence première du *Lebenswelt* à la constitution transcendantale, mais une connexion structurale des moments ontologique et transcendantal-constitutif de la phénoménologie, où l'idéation des couches du *Lebenswelt* (l'idéation dans sa face noématique) apparaît comme démarche préliminaire à la constitution. » *L'archéologie du monde : constitution de l'espace, idéalisme et intuitionnisme chez Husserl*, Dordrecht, Kluwer, 2000, p. 88.

<sup>471</sup> Kant, *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, 2001, p. 198.

<sup>472</sup> « C'est donc nous-mêmes qui introduisons l'ordre et la régularité dans les phénomènes que nous nommons nature, et nous ne pourrions les y trouver, s'ils n'y avaient pas été mis originairement par nous ou par la nature de notre esprit [...] Cette unité de la nature est une unité nécessaire, c'est-à-dire certaine a priori, de la liaison des phénomènes. » Kant, *Critique de la raison pure*, p. 93.

<sup>473</sup> Faculté de juger réfléchissante, « à laquelle il incombe de remonter du particulier dans la nature [i.e. des connaissances fournies par l'entendement] jusqu'à l'universel, et qui a donc besoin d'un principe qu'elle ne peut emprunter à l'expérience, parce que précisément il doit fonder l'unité



l'entendement (faculté reliée à la sensation par l'intermédiaire du schématisme transcendantal) à la raison, en ce qui concerne la possibilité, comme la nécessité, d'une compréhension systématique de la nature<sup>474</sup>. Comment penser la nature et d'où nous vient *l'Idée* a priori de son agencement? Telles sont les questions préliminaires de Kant. Un tel point de départ annonce d'emblée un usage formaliste de l'analogie et une conception représentationnaliste de la nature dont la définition serait alors a priori corrélée à la structure prédicative de l'entendement comme à l'activité totalisante de la raison. Kant cherche donc ici à *fonder* l'usage légitime des facultés de connaître plutôt qu'à *comprendre* leur impossibilité à rendre raison d'une nature qui ne serait pas modelée et ajustée sur les pouvoirs de ces facultés. Dès lors, si la phénoménologie veut à son tour parvenir à une connaissance de la nature, il lui faut certes d'abord réaliser une critique de la critique et montrer que ce type de fondation conduit à un formalisme qu'il lui revient de dépasser, mais il lui faut aussi rendre compte des modalités d'expérience et de compréhension possibles d'une nature qu'elle n'indexerait plus sur le principe de raison suffisante et qu'elle chercherait à découvrir tout en en préservant l'énigme<sup>475</sup>. Le statut accordé au principe téléologique dans la doctrine kantienne et dans la doctrine husserlienne est ici décisif.

Selon Kant, le principe de finalité a pour tâche d'opérer l'unité du divers en fournissant une forme de « loi de continuité » qui satisfait l'intérêt spéculatif de la raison et les fins de cette dernière. Par le principe de finalité, maxime de la faculté de juger réfléchissante, celle-ci rapporte ce que la nature a de contingent et

---

de tous les principes empiriques sous des principes également empiriques, mais plus élevés, et par conséquent la possibilité de la subordination systématique de ces principes les uns aux autres. Un tel principe transcendantal, la faculté de juger réfléchissante ne peut donc que se le donner à elle-même comme loi, mais elle ne peut le tirer d'ailleurs (parce que, sinon, elle serait faculté de juger déterminante). » Kant, *Critique de la faculté de juger*, trad. A. Renaut, Paris, Garnier-Flammarion, 2000, p. 159.

<sup>474</sup> Kant, *Critique de la faculté de juger*, p. 157.

<sup>475</sup> « Mais comment ce subjectivisme le plus radical, qui subjectivise le monde même, est-il saisissable ? L'énigme du monde, au sens le plus profond et ultime, l'énigme d'un monde dont l'être procède d'une prestation subjective, et ce dans l'évidence qu'un autre monde n'est absolument pas pensable, c'est cela et ce n'est rien d'autre qui est le problème de Hume. Mais Kant, qui comme il est facile de le voir, laisse valoir comme "évidentes" tant de présuppositions qui au sens de Hume se trouvent au contraire enveloppées dans l'énigme du monde, Kant ne reçoit jamais le choc de cette énigme même. Sa problématique se tient précisément sur le même sol que celle du rationalisme qui va de Descartes à Wolff, en passant par Leibniz. » Husserl, *La crise des sciences européennes*, p. 112.

de divers à une unité qui la lui rend compréhensible. La critique de la faculté téléologique fait alors un usage analogique du principe de finalité. Kant définit l'analogie de la manière suivante : « une analogie (au sens qualitatif) est l'identité de rapports entre principes et conséquences (causes et effets) dans la mesure où elle se produit malgré *la différence spécifique des choses* ou des propriétés en soi (c'est-à-dire considérées en dehors de ce rapport) qui contiennent le fondement de conséquences semblables.<sup>476</sup> » Le chercheur doit alors justifier, en étudiant le divers de la nature matérielle, l'idée selon laquelle la nature semble se conformer à ce qui doit être d'un point de vue a priori, malgré la contingence et la diversité de ses manifestations, et malgré l'écécité irréductible des êtres organisés qui la composent<sup>477</sup>. Cette seule fonction *explicative*, le seul fait que ce principe nous soit nécessaire pour comprendre la nature, nous justifierait selon Kant à « admettre ce principe *a priori* et à en user tant que cela peut nous suffire. » La réflexion<sup>478</sup> ici en jeu revient alors à attribuer à la nature, au domaine du particulier et du contingent, une signification universelle, autrement dit à donner à la nature le sens que ma raison souhaite y trouver compte tenu de son exigence systématique. Cet usage légitime du jugement réfléchissant dans le domaine scientifique aboutit, au § 92, à la justification morale de son accomplissement théologique dans le domaine pratique et au dévoilement de l'intention (*Absicht*) qui lui préexiste. Cette manière de réfléchir et cet usage de l'analogie sont donc déterminés par un but que l'esprit humain se fixe et qui n'est autre que son élévation au rang de « fin finale de la nature » (*letzte Zweck der Natur*). Cet « humanisme » repose ainsi sur une philosophie, qui, loin d'être interrogative, cherche à résoudre toutes questions et à clore l'interrogation en déterminant le

---

<sup>476</sup> Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 90, p. 464. Nous soulignons.

<sup>477</sup> Le principe de finalité est un principe a priori de la faculté de juger réfléchissante ce qui lui confère un usage strictement régulateur. Autrement dit, lorsque je réfléchis sur les êtres naturels qui sont offerts à ma connaissance, je ne peux faire que *comme si (als ob)* ces derniers étaient agencés d'un point de vue interne comme d'un point de vue relationnel (externe) selon un principe de finalité, c'est-à-dire un principe qui fait de ces êtres naturels les parties d'un tout qu'ils détermineraient, autant qu'ils seraient déterminés en retour par l'idée de celui-ci.

<sup>478</sup> « L'acte de *réfléchir*, c'est comparer et tenir ensemble des représentations données, soit avec d'autre, soit avec son pouvoir de connaître, en relation avec un concept rendu par-là possible. La faculté de juger réfléchissante est celle que l'on appelle aussi le pouvoir de porter des jugements appréciatifs. (*facultas dijudicandi*). » Kant, *Critique de la faculté de juger*, §5, 102.

sens moral nécessaire de l'individuation. L'inachèvement et la contingence qui marquent l'entendement humain sont surmontés par les exigences systématiques plus « pures » de la raison, qui, libérée d'un rapport au sensible et à l'imagination (sollicitée par le schématisme transcendantal) peut finalement asseoir son pouvoir et son autorité. En effet, dans la pensée kantienne, l'imagination ne sert, en un sens, qu'à médiatiser les données de la sensibilité afin de les figurer à l'entendement qui seul peut les rendre compréhensibles. L'imagination chez Kant est en elle-même aveugle et c'est la raison pour laquelle les idées de la raison doivent ultimement suppléer au besoin de faire sens du monde qui anime la pensée humaine : « La synthèse en général est, comme nous le verrons plus tard, le simple effet de l'imagination, c'est-à-dire d'une fonction de l'âme, aveugle, mais indispensable, sans laquelle nous ne pourrions jamais et nulle part avoir aucune connaissance, mais dont nous n'avons que très rarement conscience. Seulement, ramener cette synthèse à des concepts est une fonction qui appartient à l'entendement et par laquelle il nous procure tout d'abord la connaissance dans le sens propre de ce mot.<sup>479</sup> » Il est donc clair que la manière dont nous avons décrit, à l'aide de Merleau-Ponty, l'imaginaire comme visibilité et puissance de figuration du sentir va à l'encontre de la caractérisation kantienne et appelle alors une nouvelle manière de penser le jugement et la connaissance. Dans ce contexte, la possibilité ou la puissance au sens kantien, tant dans les domaines théoriques que pratiques, est intellectualisée et ramenée à une volonté morale, voire théologique, dont la structure téléologique empêche, par principe, de penser l'imprévisible et la visibilité charnelle que nous avons mise au jour dans notre précédent chapitre.

L'usage husserlien de l'analogie et la destination téléologique conférées à la conscience comme à l'humanité dépassent d'une certaine manière cette stricte caractérisation formaliste kantienne puisqu'ils font référence un au-delà du compréhensible, à un horizon, là où le système kantien cherchait à clore les possibilités d'interprétation. Mais Husserl persiste à revendiquer une compréhension objective et rationaliste de la réflexion, malgré la prise en compte

---

<sup>479</sup> Kant, *Critique de la raison pure*, p. 93.

de son enracinement charnel<sup>480</sup> : « Il s'agit que l'humanité réalise l'ensemble de son être concret avec une liberté apodictique dans une science apodictique, une science qui se réalise dans l'ensemble de la vie active de sa raison – c'est-à-dire de ce dans quoi elle est humanité [...] être-homme c'est être téléologiquement et c'est devoir-être et cette téléologie règne dans tout ce que nous faisons et tout ce que nous avons en vue égoïquement<sup>481</sup>. » Comme nous l'avons vu au chapitre II, La critique heideggérienne de la phénoménologie husserlienne voit dans le maintien de cette subjectivité l'origine de son échec. Nous pensons plutôt que l'origine de ses difficultés repose sur la structure téléologique de l'analogie qui est ici sollicitée pour penser le réel. Cette structure empêcherait précisément de voir et de libérer l'énigme d'un sujet, dont le sens d'être, loin d'être détruit, n'est autre que la promesse de sa composition. La caractérisation husserlienne de la double structure de l'intentionnalité dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, au chapitre I, nous a permis d'identifier le rôle structurant de l'intentionnalité opérante dans la dynamique d'individuation. Pour pouvoir saisir au mieux ce qu'il en est de l'individuation des significations, il nous faut penser un type d'analogie qui corresponde d'une certaine manière à cette opération sans pour autant la rapporter ultimement à une intentionnalité d'acte. Elle serait alors ce qui foment la compréhension au cœur même du vivant; ni systématique, ni synthétique, elle donnerait lieu à des jugements et à des corrélations qui témoignent du rôle décisif de l'imagination en tant que puissance de formation et de déformation et de l'influence des émotions et des affects dans les dynamiques opérantes et pratiques qui structurent l'action et les pensées. À nouveau, le type d'analogie en jeu n'est pas une analogie reposant sur la représentation mais une analogie charnelle qui, comme Husserl l'avait un temps envisagé, soit capable tout à la fois d'être pré-donnée à l'intuition et d'être irréductible à ses manifestations. Fidèle à l'intentionnalité opérante, cette analogie charnelle n'épouse pas le temps linéaire d'une téléologie qui pense

---

<sup>480</sup> Conception déjà à l'œuvre dans la définition de l'individuation au chapitre I puisque la chair était *in fine* subordonnée au processus de constitution.

<sup>481</sup> Husserl, *La crise des sciences européennes*, p. 304 sq.

tout processus en termes de début et de fin<sup>482</sup>, mais elle se fait plutôt l'écho d'une temporalité qui, dans l'entrelacs des rétentions et des protentions, recrée sans cesse les destinations et les interprétations de son mouvement au sein du « présent vivant ». À l'instar du sujet décentré et qui est sans cesse déstabilisé par la générativité qui travaille la chair, les conditions de formulation du jugement influent elles-mêmes et déstabilisent son expression. L'analogicité charnelle ouvre donc un horizon de possibilités au sein même de la singularité puisqu'elle maintient l'écart et le décentrement qui la travaille. Elle dévoile ainsi le vrai sens du transcendantal et réhabilite l'imaginaire propre au sujet, en le dotant d'un pouvoir de figuration qui s'inscrit dans l'horizon toujours à venir d'une universalité concrète, partagée et vécue à plusieurs. À la différence de l'analogie de raison qui posait une identité malgré les différences constitutives des singularités, c'est-à-dire qui affirmait l'ipséité du sujet grâce à la réflexion et aux dépens de l'écécité, l'analogicité charnelle dont nous parlons dépasse la dialectique de l'identité et de la différence et se fait l'œuvre même du mouvement *hyperdialectique* décrit précédemment. Ni identité des différences, ni différenciation des identités, l'analogicité qui est paradoxalement inscrite dans la trame univoque du réel est dévoilement de l'ambiguïté de mon existence et épreuve tout autant que maintien de l'altérité qui m'habite et qui rend caduque le jeu de l'intériorité et de l'extériorité. Dans *Kant et problème de la métaphysique*<sup>483</sup>, Heidegger analyse le statut de l'imagination donné par la première version de la *Critique de la raison pure* — version dans laquelle Kant faisait encore une place à une forme d'indétermination que seule l'imagination

---

<sup>482</sup> « The ultimate possibility of Husserl's teleology of reason remains irreducible to a finite object or determinate essence; but this does not prevent it from serving as both origin (*Urstiftung*) and end (*Endstiftung*) of all our intellectual-practical labors. No matter how much Husserl strives to elucidate this teleological possibility in the *Crisis* or elsewhere (e.g., *Ideas*, §43, or *Formal and Transcendental Logic*, §16), he never manages to offer a full phenomenological description. The teleological possible eludes every knowledge we can have of it. It operates as a pure, prospective intention without intuition. It is an "essential possibility" (*Wesenmöglichkeit*) which transcends the reality of essences (*Überwirklichkeit*) while constituting the final meaning (*Zwecksinn*) of all historical reality. For Husserl it is both "innate in humanity" and that goal toward which we are "called" — making all thinkers "functionaries of humanity" who must never abandon the faith in the possibility of philosophy as a task, in the possibility of universal knowledge. », écrit Richard Kearney, in *The God who May Be : A Hermeneutics of Religion*, Bloomington, Indiana University Press, 2001, p. 86 sq.

<sup>483</sup> Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. W. Biemel, Paris, Gallimard, 1981.

aurait le pouvoir de dévoiler. Commentant l'interprétation heideggérienne, de Waelhens écrit : « Ce qui, dans la perspective du livre sur Kant, rend toute visibilité et *a fortiori* toute vision effectives, c'est l'imagination transcendante. Employant un vocabulaire husserlien assez éloigné de celui de Heidegger (mais qui n'est pas entièrement inexact et peut être éclairant), on pourrait dénommer l'imagination transcendante (avec la transcendance et la temporalité dont, du reste, elle ne se distingue que formellement) le corrélat noétique du monde<sup>484</sup>. » L'idée d'une corrélation à même le sensible entre l'imagination (pôle noétique) et le monde (pôle noématique) explicite le concept d'analogie charnelle ici proposée, à condition que l'on pense l'imagination transcendante dans une perspective plus merleau-pontienne qu'heideggérienne et qu'on comprenne la corporéité comme le lieu de toute visibilité. Il serait alors plus juste de parler non d'un pôle noétique mais d'un pôle « diacritique », en référence au concept de Saussure que Merleau-Ponty réinterprète notamment dans « Le langage indirect et les voix du silence ». Le diacritique permet de penser la différence sans référence à une identité préétablie. Il est *l'analogon* qui se dessine dans les sinuosités de l'être :

Ce que nous avons appris dans Saussure, c'est que les signes un à un ne signifient rien, que chacun d'eux exprime moins un sens qu'il ne marque un écart de sens entre lui-même et les autres. Comme on peut en dire autant de ceux-ci, la langue est faite de différences sans termes, ou plus exactement les termes en elles ne sont engendrés que par les différences qui apparaissent entre eux [...] L'unité dont il parle est unité de coexistence, comme celle des éléments d'une voûte qui s'épaulent l'un l'autre<sup>485</sup>.

Emblème de la chair, le signe diacritique pourrait donc être l'instrument par lequel s'opère l'individuation des significations et il est ce par quoi pourraient être surmontées les apories du jugement réfléchissant, dans sa formulation kantienne.

---

<sup>484</sup> de Waelhens, *Phénoménologie et vérité*, p. 78. À propos de l'horizon et de l'écart ouvert par l'imagination transcendante, selon Heidegger, Depraz remarque : « *Heidegger endowed imagination with the meaning of an ungrounded Ground (Abgrund)*. » « Imagination and Passivity. Husserl and Kant : A Cross-relationship », p. 29.

<sup>485</sup> Merleau-Ponty, « Le langage indirect et les voix du silence », in *Signes*, p. 63 sq.

Il est *vu*<sup>486</sup>, grâce à un imaginaire qui libère la transcendance propre au mouvement d'institution enraciné dans l'intercorporéité. L'analogicité fondamentale qui relie l'individuation à la visibilité, telle que nous l'avons décrite au chapitre IV, s'exprimerait dans la sphère consciente par le biais d'un jugement non plus critique mais diacritique. Si Merleau-Ponty s'approprie et réinterprète la linguistique saussurienne à la lumière de sa propre ontologie, il n'en reste pas moins que ce concept pourrait permettre à l'ontologie interrogative de devenir à son tour phénoménologique, c'est-à-dire de donner à voir l'élaboration du sens au cœur de son expression. La méthode diacritique permettrait à l'analogicité et à la figuration de la chair de ne pas se compromettre dans l'identification ou la représentation. Elle maintiendrait une forme d'écart au cœur de la configuration qui laisserait la passivité et l'intentionnalité *opérer*, donnant alors naissance à une logique symbolique et incarnée qui ne serait plus nécessairement régie par le principe de non-contradiction. Dans ce même texte, « Le langage indirect et les voix du silence », Merleau-Ponty emprunte à Malraux le concept de « déformation cohérente » pour caractériser le travail de l'expression. Néanmoins, à la différence de Malraux, Merleau-Ponty n'envisage pas cette « déformation cohérente » comme le fait d'une intention du sujet ou de l'artiste, c'est-à-dire comme le processus volontaire et conscient d'une subjectivité. Tout au contraire, Merleau-Ponty cherche à dissocier cette opération de l'ontologie cartésienne et de la métaphysique de la volonté qui la sous-tend. Nous pensons ainsi que la caractérisation de l'expression comme « déformation cohérente » et comme style, chez Merleau-Ponty, confirme la description de l'individuation comme métamorphose et morphogenèse du sens soutenue par un imaginaire perceptif. Cette notion est donc à la fois ontologique, esthétique et pratique. Elle repose fondamentalement sur une interprétation ontologique du « diacritique » comme différenciation et générativité ayant pour tâche d'exprimer et de traduire la visibilité et la « vue perceptive » qui structurent ma relation au monde et aux

---

<sup>486</sup> « Si nous voulons comprendre le langage dans son opération d'origine il nous faut feindre de n'avoir jamais parlé, le soumettre à une réduction sans laquelle il nous échapperait encore en nous reconduisant à ce qu'il nous signifie, le regarder comme les sourds regardent ceux qui parlent, comparer l'art du langage aux autres arts de l'expression, tenter de le voir comme l'un de ces arts muets. » Merleau-Ponty, « Le langage indirect et les voix du silence », in *Signes*, p. 75.

autres. Dans les notes inédites du cours sur le problème de la parole, datant du 21 janvier 1954, Merleau-Ponty remarque :

On croyait savoir ce qu'est la pensée (concept), ce qu'est la langue (ensemble de signes institués) Saussure nous le réapprend, - en nous faisant comprendre leur inhérence : Pensée = *différence entre significations* ; Langue = *signes diacritiques*. Et ce n'est pas en tant que substances, c'est en tant que systèmes articulés qu'elles peuvent apparaître comme « qualité » l'une de l'autre dans l'acte de parole. Analyse d'une nouvelle peinture par Malraux comme « déformation cohérente » d'un style. Décrire de plus près l'articulation du signifié et du signifiant – En particulier du signifié : une vue globale sur le monde, vue perceptive, muette, est présupposée par parole qui l'article<sup>487</sup>.

La reconfiguration de la pensée analogique à l'aune de l'ontologie interrogative nous conduit donc au problème de la fondation épistémologique du sensible, au type de connaissance possible, et à la vision du monde élaborée dans le cadre d'une phénoménologie de la vie qui dépasserait à la fois les épistémologies kantienne et husserlienne. L'analogie charnelle ici décrite fait signe vers une compréhension de la connaissance comme *praxis* symbolique, c'est-à-dire comme opération n'ayant pas de *telos* extrinsèque à son développement et qui prendrait en compte la vie du sujet et la « vue perceptive et muette » qui informe la parole et le jugement. Cette opération diacritique se nourrirait donc des dimensions symboliques qui ouvrent et maintiennent l'horizon d'un universel concret. Celui-ci configurerait la relation du sujet au monde et la connaissance qu'il peut en avoir.

## **5.2. La connaissance comme *praxis* symbolique**

### *5.2.1. Force « motrice » et force « formatrice »*

Dans « Le langage indirect et les voix du silence », Merleau-Ponty écrit : « le langage signifie quand, au lieu de copier la pensée, il se laisse défaire et refaire

---

<sup>487</sup> « Le problème de la parole », 21 janvier 1954, feuillet 45, BN volume XII – Collège de France 1953-1954, Cours du jeudi. Transcription de Stefan Kristensen.



par elle. Il porte son sens comme la trace d'un pas signifie le mouvement et l'effort d'un corps<sup>488</sup>. » Cette comparaison entre le mouvement sémantique et le mouvement corporel nous renvoie à l'idée d'une corrélation entre la « force motrice » et la « force formatrice<sup>489</sup> » — corrélation qui était au cœur de la problématique du jugement téléologique et de l'usage analogique du principe de finalité. La réinterprétation par Merleau-Ponty du signe diacritique pourrait ainsi servir de modèle à une nouvelle définition du jugement et de la réflexion au-delà du principe téléologique. Il semble en effet que la dimension charnelle d'où émerge le sens peut permettre d'envisager un type de description qui ne figerait pas le sens de son déploiement, et ferait de toute interprétation, même scientifique, la trace, l'indice plutôt que la saisie en totalité d'un phénomène donné. En ce sens, il n'y aurait « finalité qu'au sens où Heidegger la définissait lorsqu'il disait à peu près qu'elle est le tremblement d'une unité exposée à la contingence et qui se recrée infatigablement<sup>490</sup>. » Cette « finalité », si le terme est encore approprié, met l'être à l'épreuve et le dévoile à la fois comme univoque (« unité »), mais également comme contingent et ouvert aux interprétations multiples de ses manifestations. La contingence ici évoquée n'est pas l'indice d'un défaut d'actualisation — conception qui renverrait à une approche métaphysique de la possibilité dont nous avons décrit précédemment les impasses<sup>491</sup> — mais plutôt à l'excès même du sens, transmué sans cesse dans l'horizon du désir et qui garantit la positivité du possible, « son sens vivant<sup>492</sup> ».

La compréhension merleau-pontienne du vivant et de la nature va nous permettre de caractériser le type de dynamisme à l'œuvre dans l'individuation, et

---

<sup>488</sup> Merleau-Ponty, « Le langage indirect et les voix du silence », in *Signes*, p. 72.

<sup>489</sup> Kant comble cet écart en le déterminant par le jugement téléologique « Un être organisé n'est donc pas seulement une machine, étant donné que la machine a exclusivement la force *motrice* ; mais il possède en soi une force *formatrice* qu'il communique aux matières qui n'en disposent pas (il les organise) : c'est donc une force formatrice qui se propage et qui ne peut être expliquée uniquement par le pouvoir moteur (par le mécanisme). » Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 65, p. 366.

<sup>490</sup> Merleau-Ponty, « Sur la phénoménologie du langage », in *Signes*, p. 158.

<sup>491</sup> Référence au ch. III, cf. *infra*.

<sup>492</sup> « Le point de vue du ce sans quoi (Aristote *aneu ou ouk* – analyse réflexive – Husserl) = pensée critériologique, méfiante, en garde contre l'erreur, qui ne nous dit pas le ce par quoi, la possibilité au sens positif, le sens vivant. » Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, p. 70.

de surmonter la critique que nous venons d'opérer de la perspective téléologique, dès lors qu'on pense l'analogie comme dynamique diacritique, c'est-à-dire comme métaphoricité. Il serait alors possible de rendre compte de la nature et de la décrire d'un point de vue phénoménologique sans retomber dans les méandres de l'ontologie cartésienne qui la fige immédiatement en *res extensa*. Il pourrait y avoir un « jugement », un « mesurant » dont l'origine serait, si ce n'est intrinsèque, au moins, immanente à l'activité de cette nature. Lorsque Merleau-Ponty évoque le corps et les sens comme « mesurants » de l'être, il fait appel à une dimension presque organique du jugement, puisque celui-ci s'élaborerait à l'intersection de l'intercorporéité et du monde naturel. Il ne s'agirait dès lors plus d'un processus de constitution mais plutôt d'une morphogenèse du sens qui serait la condition de possibilité d'un sens secondaire, d'une « institution » qui ne séparerait pas de manière artificielle la vie de la pensée et la pensée de la vie, les animations de la chair et les projections symboliques qui les révèlent dans des cultures ou des situations artistiques ou sociales données<sup>493</sup>. Avant d'étudier plus précisément dans notre prochain chapitre le sens propre à ces institutions, à ces visions du monde et leur relation à l'individuation, attardons-nous ici sur ce processus de faire-sens qui opère au niveau naturel et qui est l'œuvre même de l'intentionnalité opérante. La mesure dont il est ici question, œuvre de l'intentionnalité, n'est pourtant pas un critère<sup>494</sup>. Elle ne se réfère pas à une catégorie qui chercherait à donner forme à la force en question. Le mouvement de la force créatrice organise lui-même la « déformation cohérente » qui appelle son

---

<sup>493</sup> Cette conception de l'organicité du jugement trouve un écho dans la théorie de l'individuation proposée par Deleuze : « C'est l'être qui est Différence, au sens où il se dit de la différence. Et ce n'est pas nous qui sommes univoques dans un Etre qui ne l'est pas ; c'est nous, c'est notre individualité qui reste équivoque dans un Etre, pour un être univoque. » *Différence et répétition*, p. 57. Cependant Deleuze conçoit cette articulation par opposition à une théorie de l'analogie qui, selon lui, serait encore indexée sur la représentation et l'identification. Il substitue alors l'intensité à l'intentionnalité pour décrire les fulgurations de la singularité. Notre propos vise à montrer qu'une nouvelle approche de l'opération analogique et de la visibilité permettrait de rendre compte de ce passage de l'univocité de l'être à la plurivocité de ses expressions tout en permettant d'assurer une forme d'ipséité, *figurée*, au sujet.

<sup>494</sup> Le concept de « mesure » que nous travaillons ici ne repose pas sur une mathématisation de la nature comme le suggère Husserl dans *La crise des sciences européennes* : « l'art empirique de la mesure et sa fonction objectivante empirico-pratique, dans un renversement de l'intérêt pratique en un intérêt purement théorique, fut idéalisé et se transforma ainsi en un processus de pensée purement géométrique », p. 33.

perpétuel autodépassement. À l'analogie de la chair, répondrait une organicité ou une dimension charnelle du jugement faisant de l'expérience et de l'épreuve du sensible le lieu même d'une *praxis* symbolique et d'une métaphoricité qui offriraient une connaissance vécue des phénomènes. Une telle perspective nous met sur la voie d'une compréhension de l'individuation (du sujet et des significations) comme composition et formation (*Bildung*) requérant une redéfinition de la « mesure » et du « symbolique » échappant aux critères du principe de non-contradiction et du principe de raison suffisante. Penser le corps et les sens comme « mesurants » implique de ne pas recouvrir la nature elle-même d'un « vêtement d'idées<sup>495</sup> », selon l'expression de Husserl, mais plutôt de la retrouver comme « être ou brut ou sauvage qui n'a pas encore été converti en objet de vision ou de choix<sup>496</sup>. » Il s'agit de retrouver la nature avant même la constitution de l'œil théorique ou l'institution d'un regard sur le monde ou, à tout le moins, d'en assumer pleinement la part d'interprétation. Mettant alors à nu la générativité associée à l'individuation il serait possible d'en comprendre les manifestations dans le registre symbolique.

Cette générativité dépasse tout à la fois le principe du mécanisme et le principe de finalité<sup>497</sup> puisqu'elle procède à partir de son propre mouvement et que la structure protentionnelle et rétentionnelle de l'intentionnalité opérante qui la déploie empêche un quelconque primat du système (mécanisme) ou de la fin (finalisme) que la raison souhaiterait lui assigner. Là encore, le problème est celui du lien qui régit la structure *d'Ineinander*. Dans l'optique de Merleau-Ponty, la nature ou l'être sauvage articule le champ d'interrogation que nous avons décrit au début de ce chapitre. Mais précisément, en tant qu'être interrogatif, « le

---

<sup>495</sup> « Le vêtement d'idées : "Mathématique et science mathématique de la nature", ou encore le vêtement de symboles, de théories mathématico-symboliques, comprend ce qui, pour les savants et les hommes cultivés, se substitue (en tant que nature "objectivement réelle et vraie") au monde de la vie et le travestit. » Husserl, *La crise des sciences européennes*, p. 60.

<sup>496</sup> Merleau-Ponty, *La nature ou le monde du silence*, Paris, Hermann, 2008, p. 53.

<sup>497</sup> Barbaras note ici la similitude entre l'analyse de Merleau-Ponty et celle de Bergson : « comme Bergson l'avait déjà montré, [la vie] se situe par-delà l'alternative du mécanisme et du finalisme (elle n'est pas mécanisme puisque l'organisme est polarisé par l'avenir et donc plus que lui-même, mais elle ne relève pas de la finalité car ce qui dynamise le vivant n'est pas un être transcendant et positif, car le devenir du vivant est tributaire de chacune des étapes effectives). Le déploiement de l'animal, dit magnifiquement Merleau-Ponty, est "comme un pur sillage qui n'est rapporté à aucun bateau". » « Merleau-Ponty et la nature », *Chiasmi International*, vol. 2, 2000, p. 47-61.

monde, l'Être, sont polymorphisme, mystère et nullement une couche d'étants plats ou d'en soi<sup>498</sup> », dont il serait possible de démêler la part revenant à un constituant ou à un constitué. La dimension « brute » de la nature, sa résistance à l'égard de toute représentation objectivante est une manière de signifier la vie de la corporéité et la transcendance qui l'anime. La vie est auto-affection et auto-organisation se passant d'un principe extrinsèque d'ordonnement ou d'un jugement réfléchissant qui viendrait faire sens de ces développements. Le processus de « faire sens » est l'œuvre même de l'analogie qui est tissée dans la trame du sensible et qui fait que chaque individu est plus qu'un système et moins qu'une synthèse : il est travaillé de l'intérieur par les sollicitations de son environnement et une forme d'ouverture ontologique à l'altérité, il ne maîtrise pas la logique immanente à son développement, laquelle, comme nous l'avons dit se « recrée infatigablement » en se nourrissant des contingences et des possibilités qui viennent fracturer toute tentative de repli sur soi (*reflexio*). Il importe de préciser alors que l'individu dont il est question n'est plus celui que nous avons disqualifié dans notre troisième chapitre, à l'aide de Simondon, et qui était le produit de conceptions hylémorphiques ou substantialistes. Il est plutôt le sujet à venir, qui se forme et se déforme au gré des configurations qui se font jour à la frontière ténue qui distingue l'intercorporéité de l'incorporation. Comme l'écrit Merleau-Ponty dans une note posthume du *Visible et l'invisible* :

Ce que je veux faire, c'est restituer le monde comme sens d'Être absolument différent du "représenté", à savoir comme l'Être vertical qu'aucune des "représentations" n'épuise et que toutes "atteignent", l'Être sauvage. Ceci est à appliquer non seulement à la perception, mais aussi bien à l'Univers des vérités prédictives et des significations. Ici aussi il faut concevoir la signification (sauvage) comme absolument distincte de l'En Soi et de la "conscience pure" - la vérité (prédictive-culturelle) comme cet Individu (antérieur au singulier et au pluriel) sur lequel se croisent les actes de significations dont elles sont des copeaux<sup>499</sup>.

Un tel projet nous indique que la connaissance possible de l'être qui se dessine est moins connaissance thétique de l'étant qu'expression de l'être en sa

<sup>498</sup> Merleau-Ponty, Note de mai 1960, in *Le visible et l'invisible*, p. 300.

<sup>499</sup> Merleau-Ponty, Note de mai 1960, in *Le visible et l'invisible*, p. 301.

structure interrogative, au moyen d'une *co-naissance* du sujet au processus qui le fait advenir et d'une parole phénoménologique qui est d'abord et avant tout pratique symbolique. Il ne s'agit pas là d'une optique *téléologique* au sens où l'advenue du sujet serait la fin finale de la nature (Kant) ou de l'humanité (Husserl). Mais plutôt d'une optique *poiétique* où le sujet vivant se fait en se faisant, pour reprendre l'expression de Bergson, se comprend en comprenant<sup>500</sup>. La dimension au premier abord impersonnelle qui caractérise ce grand « Individu » n'est ni l'indice d'une masse indifférenciée ni le signe d'une impossibilité ontologique pour la singularité. Si « Je est personne<sup>501</sup> » c'est parce que « toute personne » ne se réduit précisément pas à son « Je dénommé », à sa fonction, et que pour pouvoir être opérant, le « Je premier » doit éviter toute objectivation et réification de son sens d'être. La prise en charge de l'analogie charnelle et de la nature en son irréductibilité nous conduisent donc à mettre à nu ce « Je premier » qui n'est pas premier dans l'ordre d'une temporalité linéaire ou en vertu d'une axiologie de l'authenticité, mais primordial en ce qu'il est le *lien* même de mon appartenance au monde de la vie (*Lebenswelt*) et à la vie du monde comme institution. Chercher à concilier la « force motrice » et la « force formatrice » est encore une manière de penser le vivant et le réel en vertu d'une certaine dualité hylémorphique. Nous proposons ici l'idée d'une plasticité du sujet comme de sa réflexion qui correspondrait analogiquement au travail de l'intentionnalité opérante, à l'échelle de la conscience comme à l'échelle de la vie

---

<sup>500</sup> Ainsi que le remarque Alia Al-Saji : « *Rather than seeing possibility as a limitation on and an anticipation of future ideas and events, ideas and events are seen to redefine, even to create, being both possible and real. Though Bergson does not define it as such, I would argue that this can be understood as a virtualization of the actual, for in this first retrograde movement the creation of the possible is part of the becoming of the real. More precisely, the real is being created — duration is making itself — as both actual (present) and virtual (past) simultaneously. Philosophical ideas, like artistic works (PM, 103/113) and all vital creation, perform this generative and temporal ontological reworking.* » « When Thinking Hesitates : Philosophy as Prosthesis and Transformative Vision », *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 50, n° 2, 2012, p. 353 sq.

<sup>501</sup> « Je, vraiment, c'est personne, c'est l'anonyme ; il faut qu'il soit ainsi, antérieur à toute objectivation, dénomination, pour être l'Opérateur, ou celui à qui tout advient. Le Je dénommé, le dénommé Je, est un objet. Le Je premier, dont celui-ci est l'objectivation, c'est l'inconnu à qui tout est donné à voir ou à penser, à qui tout fait appel, devant qui... il y a quelque chose. [...] Celui qui pense, perçoit, etc. c'est cette négativité comme ouverture, par le corps, au monde — il faut comprendre la réflexivité par le corps, par le rapport à soi du corps, de la parole. » Note d'avril 1960, in *Le visible et l'invisible*, p. 294.

— catégories qui se résorbent toutes deux dans la vision du monde qui métamorphose la relation du sujet à l'être et aux autres. L'ontologie qui se profile derrière la philosophie de la nature ici amorcée est-elle encore phénoménologique? Si la reformulation de la question de l'individuation à l'aune de la visibilité qui anime le sensible est une découverte phénoménologique, la phénoménologie a-t-elle pour autant encore les moyens de décrire cette générativité et cette intentionnalité opérante, à propos de laquelle « les mots paraissent nous manquer »? Si la tâche de la phénoménologie est bien de décrire et de dévoiler le comment de l'expérience alors elle est la mieux à même de faire éclater la dichotomie artificiellement instaurée entre l'ontologie et la méthode, entre la métaphysique et la science puisque son regard peut incarner au mieux les trajectoires indéterminées et pourtant signifiantes des individuations « irréductibles » que sont la « nature et l'histoire<sup>502</sup> ». Afin de développer et d'illustrer ce point, et avant d'en venir à notre dernier chapitre qui questionnera les répercussions d'une telle caractérisation dans le domaine de l'éthique et de l'histoire, il importe d'expliquer en quoi il convient alors de « dénaturer » l'objet de la phénoménologie pour pouvoir penser la vie en sa plasticité et pratiquer une logique concrète du sensible qui n'obéirait pas au principe de raison suffisante et de non-contradiction<sup>503</sup>.

### 5.2.2. *Dénaturer l'objet de la phénoménologie*

Il ne s'agit pas ici de procéder à une critique exhaustive du problème de l'analogie pour l'épistémologie, loin s'en faut, et nous ne cherchons pas à proposer une *règle de la méthode* s'appliquant aux sciences du vivant. Qu'il nous soit seulement permis d'indiquer à titre de chemins exploratoires certaines

---

<sup>502</sup> « Ce qu'il y a de commun à l'histoire et à la nature, c'est que ce sont des individuations – mais justement pour cette raison elles sont irréductibles – l'individuation historique est irréductible. » Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, p. 40.

<sup>503</sup> Comme l'écrit Bernet : « cette invisible chair du monde est gouvernée par cette logique incarnée du sensible qui tout en réunissant les multiples dimensions du sentir, ignore le principe d'identité et de contradiction. » *Conscience et existence*, p. 234.

directions qu'une telle compréhension phénoménologique de l'individuation semble appeler, tant en ce qui concerne l'attitude de la science qu'en ce qui a trait à certaines interrogations philosophiques contemporaines relatives au sens d'être de la subjectivité. L'intérêt de la philosophie pour les récentes découvertes en sciences cognitives et en biologie a soulevé la question du rôle qu'aurait à jouer la méthode phénoménologique dans la compréhension et l'analyse des phénomènes alors dévoilés. Faut-il « naturaliser » la phénoménologie? Et comment comprendre cette expression? Cette notion est apparue à la suite de la publication d'un volume, dirigé par un collectif de philosophes et de scientifiques, intitulé *Naturalizing Phenomenology*<sup>504</sup>. Si les théories divergent au sein même de cet ouvrage quant à l'applicabilité d'un tel concept et aux modalités selon lesquelles la phénoménologie pourrait prétendre au statut de science, il est admis que cette entreprise a pour vocation de parvenir à une explication de la conscience par l'entremise d'une observation phénoménologique de ces qualités (*qualia*) associée à une analyse rigoureuse de ces racines neurologiques. Par extension, le projet de « naturalisation » en est venu à concerner toute analyse portant sur le vivant et qui pourrait voir en lui, et en lui seulement, la preuve de la justesse des théories phénoménologiques. Dans un essai récemment publié, Shaun Gallagher propose alors l'alternative suivante :

Nous devons distinguer entre deux sens courants du terme de « phénoménologie ». D'une part, certains théoriciens utilisent ce terme pour se référer à la conscience elle-même – en particulier, aux aspects phénoménaux de l'expérience, le « à quoi cela ressemble » d'expérimenter quelque chose. La question de la naturalisation de la phénoménologie en ce sens tend souvent implicitement vers un projet réductionniste qui expliquerait ultimement la conscience en termes de processus physiques. D'autre part, le terme de « phénoménologie » renvoie aussi à la tradition philosophique qui débute en Europe avec Husserl. En ce sens, la question de la naturalisation de la phénoménologie renvoie à la manière dont cette approche philosophique se rapporte aux sciences naturelles et se demande si on peut employer des

---

<sup>504</sup> Jean-François Petitot, Francisco Varela, Bernard Pachoud, and Jean-Michel Roy (ed.), *Naturalizing Phenomenology : Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, Stanford, Stanford University Press, 1999.

méthodes phénoménologiques au service de la psychologie et de la science cognitive<sup>505</sup>.

Gallagher se dit alors partisan d'un « naturalisme non-réductionniste » qui concevrait la sphère du préreflexif comme le domaine propre de la subjectivité individuée laquelle serait irréductible à une pure description en « troisième personne », c'est-à-dire à une description objective et factuelle de la réalité. Par ailleurs, dans son ouvrage intitulé *How the Body Shapes the Mind*<sup>506</sup>, l'auteur reproduit ce partage du préreflexif et du réflexif en réinterprétant à sa manière la notion de schéma corporel et en la dédoublant, produisant ainsi un concept d'« image corporelle » qui semble relativement éloigné de la conception merleau-pontienne et gestaltiste<sup>507</sup>. Le schéma corporel appartiendrait à la sphère prépersonnelle et non figurable de l'expérience de la corporéité, tandis que l'image corporelle serait le corrélat objectivable de cette manière d'être au monde. D'une part, Gallagher cherche bel et bien à penser une certaine plasticité des concepts phénoménologiques<sup>508</sup> afin de ne pas réduire l'expérience à la dichotomie qui

---

<sup>505</sup> Shaun Gallagher, « On the Possibility of Naturalizing Phenomenology », in D. Zahavi (ed.), *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 70. Nous traduisons.

<sup>506</sup> Gallagher, *How the Body Shapes the Mind*, Oxford, Clarendon Press, 2005.

<sup>507</sup> Dans l'introduction et le premier chapitre de son ouvrage intitulé *How the Body Shapes the Mind*, Gallagher insiste sur la nécessité de redéfinir la méthode philosophique et les protocoles d'investigation scientifique si l'on veut caractériser le phénomène de l'incarnation (*embodiment*), et le rôle que joue la corporéité dans la vie de la conscience. La redéfinition des termes d'« image corporelle » et de « schéma corporel », leur utilité méthodologique comme la délimitation des réalités qu'ils désignent constituent, dans ces premières pages, la première mise en application de cette potentielle « quatrième perspective », à partir de laquelle nous pourrions penser le phénomène de la conscience incarnée, en décrivant plutôt qu'en expliquant son mode de fonctionnement. Néanmoins, une tension semble apparaître du fait même de la double dimension épistémologique et ontologique associée aux concepts d'« image corporelle » et de « schéma corporel ». Parle-t-on de deux concepts dont la visée strictement heuristique nous permettrait de mieux qualifier et interpréter le phénomène de l'incarnation mais sans pour autant en saisir objectivement le mode de fonctionnement ? Ou parle-t-on plus strictement de deux réalités ontologiques, ce qui paraîtrait alors reconduire l'analyse aux dichotomies caractéristiques du fossé explicatif (« *explanatory gap* ») ? Le problème que rencontre Gallagher nous semble tenir au projet même de caractériser philosophiquement et scientifiquement le rapport entre l'image corporelle et le schéma corporel, entre la conscience incarnée et la corporéité signifiante et structurante, en se référant d'une certaine manière à une forme d'analogie qui est encore celle de la pensée représentative.

<sup>508</sup> « *There is plasticity involved in both the body schema and the body image, and plastic changes in the body image may be generated through the operations of the body schema as it controls the interaction of body and environment. One might say that the body schema is not something entirely in-itself; through its posture and motor activity the body defines its behavioral space and*



oppose une approche en première personne et une approche en troisième personne. D'autre part, la persistance d'une perspective représentationaliste associée au concept d'image corporelle semble réintroduire une forme de dualisme, ou à tout le moins, une forme de « naturalisme » auquel la phénoménologie s'oppose en son essence même. L'hypothèse développée par Gallagher et selon laquelle le schéma corporel serait donc un proto-phénomène plus profond dont l'image corporelle serait la surface<sup>509</sup> s'inscrit dans la lignée d'une conception représentationaliste de l'analogie dont nous avons précédemment montré les écueils. L'approche de Gallagher, en dépit de ses références à Merleau-Ponty, semble manquer la dimension expressive de l'analogie charnelle. Autrement dit l'image corporelle n'est pas l'apparaître d'un ensemble de sédimentations ou le résultat d'une procédure d'identification ou d'objectivation. En référence aux analyses de notre chapitre précédent concernant la conception merleau-pontienne de l'imaginaire charnel et perceptif, nous dirions plutôt qu'elle est la trajectoire même de l'intentionnalité opérante qui se développe à même la corporéité. Comme le remarque très justement Francisco Varela analysant le jeu de l'intentionnalité transversale et de l'intentionnalité longitudinale : « le caractère inséparable de ces deux intentionnalités n'est pas seulement ici justifié d'un point de vue descriptif mais est partie intégrante de la logique intrinsèque aux dynamiques non linéaires. Il serait incongru de qualifier cet auto-mouvement de « couche plus profonde » du processus dynamique et de décrire ces trajectoires comme de pures apparences. *Mutatis mutandis*, il paraît illusoire d'isoler une couche « plus profonde » de la constitution génétique ou l'expérience serait constituée à partir d'un temps absolu, et là alors seulement,

---

*environment under constraints defined by environmental affordances. » How the Body Shapes the Mind, p. 37.*

<sup>509</sup> Comme l'écrit Bernet : « la vie pré-personnelle n'est ni le vécu d'un sujet transcendantal qui effectue son œuvre de constitution des objets sans en être conscient, ni l'existence impropre d'un Dasein qui fuit sa responsabilité personnelle en s'identifiant à une majorité silencieuse. "L'intentionnalité opérante (*Fungierende Intentionalität*)" qui anime la vie naturelle n'est pas une intentionnalité objectivante à qui il manquerait une conscience réflexive d'elle-même, elle est au contraire une intentionnalité dénuée de toute représentation d'un objet. Le "On" de la vie pré-personnelle n'est pas non plus un sujet personnel qui se fond dans l'anonymat de la masse, il est au contraire un sujet qui reste enfoui dans le monde naturel, parce qu'il ne vit qu'à travers son corps. La vie naturelle telle que Merleau-Ponty la conçoit est en effet une vie qui est, de part en part, corporelle. » *La vie du sujet*, p. 170.

rendue manifeste à l'intentionnalité consciente. Ce qui est profond c'est le lien entre l'auto-mouvement (l'immanence) et les trajectoires (l'apparance)<sup>510</sup> ».

Peut-il y avoir véritablement un naturalisme non-réductionniste? Toute analyse de la conscience et de la signification qui reposerait encore sur le paradigme de la réflexivité semble vouée à rencontrer le problème de la téléologie précédemment étudié et selon lequel il nous faudrait penser « comme si » un ordre préréflexif orientait le mouvement de mes intentions sans pour autant expliciter la légitimité d'un tel recours. Étudiant plus directement la structure du vivant et de l'organisme, la neurophénoménologie de Varela paraît mieux correspondre à l'activité de l'intentionnalité opérante puisqu'elle reconnaît l'inachèvement d'un processus qui ne peut se laisser figer du fait même de sa structure protentionnelle. Varela appelle « *autopoïèse* » le mouvement selon lequel un organisme peut maintenir sa propre organisation à travers une succession de changements. Cet organisme n'est pas régi par une finalité interne, puisqu'il ne s'agit là que d'un jugement réfléchissant de l'observateur, mais interagit avec son environnement de telle sorte qu'à son contact l'individu et son milieu<sup>511</sup> progressent et s'influencent mutuellement. Une telle conception laisse une place importante à l'indétermination et à la contingence et comprend le mouvement d'individuation à la lumière de phénomènes de résonance produits par des réseaux d'équivalence. Varela pense également qu'un naturalisme non réductionniste est possible mais la manière dont il comprend la phénoménologie de Husserl, à l'aune des analyses sur la conscience intime du temps et du concept de nature développé par ses successeurs, nous paraît mieux correspondre à la caractérisation de la

---

<sup>510</sup> Francisco Varela, « A Specious Present : A Neurophenomenology of Time Consciousness », in *Naturalizing Phenomenology*, p. 295. Nous traduisons.

<sup>511</sup> Comme le rappelle Thompson : « *The theory of autopoiesis in its original formulation was explicitly mechanistic and antiteleological. Maturana and Varela identified living systems with autopoietic machines and denied that living systems are teleological: "Living systems, as physical autopoietic machines, are purposeless systems"* », *Mind in Life*, p. 141. Selon l'auteur, qui procède à une analyse détaillée du jugement téléologique kantien pour montrer la compatibilité de la téléologie avec les sciences contemporaines du vivant, il serait possible d'envisager une conception « élargie » de la téléologie permettant de comprendre l'*autopoiesis* comme finalité naturelle, au sens kantien. Notre analyse de l'analogie charnelle et de l'intentionnalité opérante comme intentionnalité latérale et oblique ne nous permet pas de suivre Thompson sur cette voie, bien que son concept de finalité naturelle nous paraisse plus proche de la définition heideggerienne de la finalité susmentionnée qu'elle ne l'est du principe kantien.

connaissance phénoménologique que nous proposons ici. Ni métaphysique dogmatique, ni simple description de « ceci » ou de « cela », ni philosophie « naturelle » ni philosophie « naturalisée », l'ontologie interrogative est phénoménologique puisqu'elle repose précisément sur le pouvoir analogique du sens d'être qu'elle interroge et qui précède la dissociation entre la sphère physique et la sphère phénoménale<sup>512</sup>. En s'appuyant sur les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Varela explique dans quelle mesure l'asymétrie qui caractérise la relation de la rétention à la protention, au sein même du présent *vivant*, décrit justement l'individuation du vivant et ce vers quoi tend l'horizon ouvert par l'intentionnalité opérante : « La protention n'est génériquement pas symétrique à la rétention. La première indique précisément que le nouveau est toujours infusé d'affect et d'un ton émotionnel qui accompagne le flux. En fait, la protention n'est pas une sorte de tensions vers quelque chose que l'on peut « prédire » mais une ouverture qui est capable d'auto-mouvement, indéterminée quant à sa manifestation. » Il formule alors l'enjeu de sa recherche : « Nous cherchons une synthèse non-duelle par laquelle l'affect est constitutif du soi et qui en même temps contient une ouverture et une imprévisibilité radicale quant à son advenir<sup>513</sup>. » La possibilité ouverte par l'intentionnalité opérante n'est donc pas de l'ordre de la prédiction et ne demande pas à être « actualisée », elle se tisse et se défait à mesure que le mouvement se consume et se maintient dans l'évanescence de ses expressions. Si l'intentionnalité opérante était précédemment décrite comme une intentionnalité latérale dont l'obliquité découvrait alors un horizon qui annonçait la transcendance du monde, la protention qui en est également le fruit est *l'autre* de la rétention et ce qui donne relief, sans illusion rétrospective, au sens immanent de son parcours, sans pour autant « réduire » la discontinuité intrinsèque à sa

---

<sup>512</sup> Comme l'écrit Thompson : « *the naturalism neurophenomenology offers is not a reductionist one. Because dynamic systems theory is concerned with geometrical and topological forms of activity, it possesses an ideality that makes it neutral with respect to the distinction between the physical and the phenomenal, but also applicable to both.* » *Mind in Life*, p. 357.

<sup>513</sup> Varela, « A Specious Present », p. 296-298. Nous traduisons.

progression<sup>514</sup>. Cette conception de l'organisme et du processus d'individuation dont le but n'est connu qu'une fois qu'il est atteint, vécu et dépassé nous paraît alors mieux correspondre à la conception diacritique de l'être naturel et social proposé par Merleau-Ponty. Dans le cours inédit *Le problème de la parole* datant de 1954, Merleau-Ponty, reprenant Saussure, écrit : « Non-sens d'une "syntaxe incorporelle" (CLG 191) universelle, d'un idéal d'adéquation de l'exprimé et de l'expression : il y a toujours discontinuité puisque chaque expression n'exprime qu'à travers toutes les autres, et que ceci étant vrai de celles-ci à leur tour, finalement seul exprime l'écart entre les expressions, et le signifié n'est que le relief du système...<sup>515</sup> » La phénoménologie, comme ontologie interrogative et grâce à la réduction, dévoilerait l'écart entre les expressions, entre les individuations, puisque sa pratique répondrait à la plasticité fondamentale permettant d'explicitier, au gré d'expériences irréductibles les unes aux autres, les conditions d'émergence du sens. Husserl lui-même affirmait que « dans la phénoménologie à ses débuts tous les concepts, ou tous les termes, doivent demeurer en quelque manière plastiques (*in Fluss*)<sup>516</sup>. » *Cogito* provisoire du fait même de son incarnation, la réflexion phénoménologique extraite de l'analogie

---

<sup>514</sup> Il est intéressant de noter que dans l'analyse finale de la temporalité dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty envisageait déjà la protention comme une forme de regard, d'*Augenblick*, en référence à Heidegger, « il y au cœur du temps un regard, ou, comme dit Heidegger, un *Augen-blick*, quelqu'un par qui le mot comme puisse avoir un sens. Nous ne disons pas que le temps est pour quelqu'un : ce serait de nouveau l'étaler et l'immobiliser. Nous disons que le temps est quelqu'un, c'est-à-dire que les dimensions temporelles, en tant qu'elles se recouvrent perpétuellement, se confirment l'une l'autre, ne font jamais qu'explicitier ce qui était impliqué en chacune, expriment toutes un seul éclatement ou une seule poussée qui est la subjectivité elle-même. Il faut comprendre le temps comme sujet et le sujet comme temps. » *Phénoménologie de la perception*, p. 483.

<sup>515</sup> Merleau-Ponty, *Le problème de la parole*. Inédit. Leçon du 7 janvier 1954, feuillet 8[42]. Nous remercions Stefan Kristensen de nous avoir communiqué sa transcription. Par ailleurs, comme l'écrit Stefan Kristensen, nous pouvons constater là encore une analogie entre l'individuation du sujet et l'individuation de la signification : « Le point de départ d'une théorie alternative de l'idéalité qui remplacerait les notions de concept, idée, esprit, etc. par celles de dimension, articulation, charnière, etc. est constitué par la thèse de la "signification comme écart", à savoir une "théorie de la prédication" basée sur la "conception diacritique" (VI, p ; 273). Merleau-Ponty y file encore la même analogie que nous avons vue à plusieurs reprises dans les cours entre la "structure sensible" (le schéma corporel) et la "structure invisible" (la forme intérieure du langage). De même que la première n'est rien d'autre que l'organisation même du corps sujet, de même la seconde n'est rien d'autre que l'intelligibilité de la parole elle-même, sa "membrure". » *Parole et subjectivité, Merleau-Ponty et la phénoménologie de l'expression*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2010, p. 134.

<sup>516</sup> Husserl, *Idées I*, p. 286.

charnelle est un perpétuel recommencement, une constante reprise et une métamorphose des sens sédimentés dans des impressions déjà révolues. Elle est, en cela, pratique et expression plutôt que théorie. Libérer l'énigme de la subjectivité revient donc à accepter que l'épreuve de l'expérience soit à la fois une *co-naissance* au réel que je partage avec le monde naturel et humain et une détermination à *l'inconnu* que j'accepte de prendre en charge, sans compromis<sup>517</sup>. Cette ontologie de l'individuation appelle donc moins une naturalisation de la phénoménologie qu'une dénaturalisation de son objet : la subjectivité<sup>518</sup>. Elle s'oriente vers une pensée des équivalences, vers une coïncidence des opposés qui s'apparente plus au style héraclitéen du *polemos* et de l'énantiodromie qu'aux exigences iréniques de la raison cartésienne, kantienne ou husserlienne. Elle dote l'imaginaire d'un pouvoir ontologique de figuration qui, loin de figer le réel individuel et intersubjectif en une représentation quelconque, œuvre à son individuation en travaillant l'universel au cœur même de sa générativité. L'imaginaire pourrait ainsi être envisagé comme principe et champ d'individuation. Comme l'écrit Natalie Depraz, analysant la plasticité inhérente à la figuration imaginaire : « ce type d'individuation, par l'imagination, ne se réfère plus aux principes traditionnels bien connus que sont l'espace et le temps, principes qui prévalaient du Moyen Age jusqu'à Schopenhauer, en passant par Leibniz. De tels principes sont ici rendus dépendants du nouveau « principe » de l'imagination, qui nous force à les ramener à leur propre possibilité, un tel principe est hautement phénoménologique : il met en avant les possibilités de la réalité et non la réalité elle-même qui peut à tout moment retomber dans une ontification naïve<sup>519</sup>. » Le corps et le sens ne sont pas les seuls « mesurants ».

---

<sup>517</sup> « La finalité au sens dogmatique serait un compromis : elle laisserait face à face les termes à lier et le principe liant » écrit Merleau-Ponty dans *Signes*, p. 158.

<sup>518</sup> Comme l'écrit Franck étudiant le lien entre la pensée de Nietzsche et l'entreprise phénoménologique : « Il en résulte enfin que le sens n'est plus séparable de la force : l'analyse constitutive se transforme en morphologie de la volonté de puissance, en généalogie. [...] Ne relevant ni d'une histoire de la raison pure essentiellement dépendante d'une subjectivité constituée, ni d'une téléologie universelle dont le fondement pulsionnel demeure intentionnellement inconcevable, la phénoménologie ne peut appartenir finalement qu'à l'histoire du corps lui-même. » *Dramatique des phénomènes*, p. 74.

<sup>519</sup> Depraz, « Imagination and Passivity. Husserl and Kant : A Cross-relationship », p. 50. Nous traduisons.

Merleau-Ponty évoquait également « notre regard, notre pouvoir de comprendre la parole et de parler », faisant de la « perception du monde et de l'histoire » « la pratique de cette mesure<sup>520</sup> ». Cette dernière expression peut être comprise au double sens du génitif : pratique de la mesure et pratique opérée et engendrée par cette mesure. La conjonction de ce double mouvement qui habite la perception et qui compose le sujet en révélant son « Je premier » est tout entière à l'œuvre dans l'intercorporéité. En cela, elle laisse peut-être derrière elle la trace d'un « humanisme », à même de conjuguer individuation et vision du monde :

Un humanisme aujourd'hui n'oppose pas à la religion une explication du monde : il commence par la prise de conscience de la contingence, il est la constatation continuée d'une jonction étonnante entre le fait et le sens, entre mon corps et moi, moi et autrui, ma pensée et ma parole, la violence et la vérité, il est le refus méthodique des explications, parce qu'elles détruisent le mélange dont nous sommes faits, et nous rendent incompréhensibles à nous-mêmes<sup>521</sup>.

La pratique phénoménologique, guidée par les mouvements compréhensifs de l'intentionnalité opérante, pourrait alors nous conduire à cet « humanisme » dont parle Merleau-Ponty et qui a pour tâche de maintenir, au cœur du présent vivant, l'écart qui relie en l'homme, la raison et l'imaginaire. Le refus des explications caractériserait alors une nouvelle forme d'éthique de la relation à soi comme à autrui. De plus, une telle perspective conduirait à repenser les conceptions du monde dans lesquelles nous évoluons en les dépouillant à leur tour de la finalité et des perspectives téléologiques, voire eschatologiques, qui alimentèrent leur développement. Nous allons ainsi nous pencher, dans notre dernier chapitre, sur les conséquences éthiques de la conception phénoménologique de l'individuation que nous avons proposée et qui se fonde sur la puissance de figuration de l'intentionnalité opérante.

---

<sup>520</sup> Nous faisons ici référence à la citation qui clôturait le chapitre IV et qui indiquait les différents mesurants de l'être : « Nous avons avec notre corps, nos sens, notre regard, notre pouvoir de comprendre la parole et de parler, des *mesurants* pour l'Etre, des dimensions ou nous pouvons le reporter, mais non pas un rapport d'adéquation ou d'immanence. » Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 138.

<sup>521</sup> Merleau-Ponty, « L'homme et l'adversité », in *Signes*, p. 393.

## Chapitre VI :

### Individuation, altérité et communauté de visions

Les dernières lignes de notre quatrième chapitre évoquaient les « mesurants de l'être » (le corps, les sens, la parole et le regard) qui nous ouvrent aux « dimensions » fondamentales de l'être. Cette dimensionnalité, dont nous avons étudié les enjeux épistémologiques au chapitre précédent, nous conduit à présent à cerner les perspectives éthiques et pratiques qu'elle dévoile grâce au « regard » et à la « parole » en tant qu'elle se donne et qu'elle est donnée. Ce dernier chapitre a ainsi pour vocation de revenir sur la question de l'intersubjectivité, par l'intermédiaire d'une remise en perspective du soi, dans sa différence avec l'ego, et de corréler explicitement cette question à la problématique des visions du monde, à la lumière de la description de l'individuation que nous avons proposée. Ce chapitre ne cherchera pas à proposer une « théorie » du sujet ou à revenir sur sa déformalisation, mais visera plutôt, dans l'interstice ouvert par la prise en vue d'un *cogito* provisoire, à le remettre en *perspectives* par rapport à lui-même, au monde et aux autres. Nous tenterons de comprendre dans quelle mesure la refonte phénoménologique de l'individuation modelée sur les dynamiques de l'intentionnalité opérante pourrait permettre l'advenue d'un sujet qu'une certaine posture, encore à caractériser, rendrait capable, à titre *pratique* et non plus constitutif, de figurer, d'accomplir et de prendre en charge le monde commun qui nourrit déjà son sens d'être. À l'issue de notre premier chapitre qui mettait au jour la question de l'individuation de la subjectivité dans la pensée de Husserl, nous faisons référence à un extrait des manuscrits du groupe C qui évoquait l'enracinement de l'altérité dans l'opération qui me fait devenir qui je suis : « *nur als fungierendes finde Ich Andere als Seiende im Fungieren, indirekt aus meinem*

*Fungieren*<sup>522</sup>. » Revenons de nouveau sur cette affirmation et sur la manière dont s'éclaire à présent le concept husserlien de « *fungierende Intentionalität* », afin de voir si ces dernières intuitions sur la « subjectivité » peuvent nous aider à dessiner les contours d'un sujet qui ne serait ni substance figée ni pur dynamisme insaisissable, et venir développer l'analyse que nous avons menée à l'aide des écrits de Merleau-Ponty.

S'il est désormais clair que la notion tardive d'intentionnalité opérante chez Husserl prend sa source dans les développements relatifs à l'intentionnalité longitudinale, qui est la « dimension » de la conscience rétentionnelle par laquelle la conscience se rapporte à elle-même dans le processus même de son déploiement, il semble que la polysémie de ce concept le rende moins « thématique » que, lui-même, « opératoire » au sens où Fink entendait cette distinction :

Ce qui, dans une pensée qui philosophe est ainsi couramment utilisé, traversé par la pensée, mais pas proprement pensé, nous le nommons : concepts opératoires. Ils sont, pour employer une image, l'ombre d'une philosophie. La force clarifiante d'une pensée se nourrit de ce qui reste dans l'ombre de la pensée<sup>523</sup>.

L'intentionnalité opérante est un concept opératoire en un sens analogique et métaphorique : l'« opération » mise en œuvre par le mouvement de cette intentionnalité se dit à travers les présentations et les actes que pose la philosophie qui la reprend dans l'après-coup de ses expressions. La définition même du verbe « *fungieren* » employé par Husserl au mode gérondif, connotant par là-même une action en train de se faire, excède sa traduction par le terme « opérante ». Le latin « *operari* » renvoie à l'idée d'œuvre, d'activité, de soin impliquant moins une « intentionnalité » au sens husserlien qu'un réseau d'intentions renvoyant à une certaine *praxis*. Certes, l'intentionnalité que nous avons décrite, notamment dans

---

<sup>522</sup> « *Ich als fungierendes Ich gehe allem Für-mich-Seienden vorher und bin immerzu fungierendes Ich, und nur als fungierendes finde Ich Andere als Seiende im Fungieren, indirekt aus meinem Fungieren. Ich bin der Einzige. Was immer für mich ist, ist mir eigen aus der Einzigkeit, in der ich fungiere.* » Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution*, p. 3.

<sup>523</sup> *Proximité et distance*, p. 152 et Fink de poursuivre : « la philosophie de Husserl n' "opère" pas simplement avec la différence thème/opération, elle thématise celle-ci explicitement, par exemple par les termes "naïveté" et "réflexion", "attitude naturelle" et "attitude transcendante" », p. 158.



sa reformulation merleau-pontienne, exhibe cette dynamique d'accomplissement par laquelle le sujet imprime sa marque au monde auquel il appartient. Mais une telle interprétation courrait le risque d'opposer cette pratique de la vie à la réflexivité théorique de l'intentionnalité d'acte sans pour autant qu'on puisse véritablement faire sens de la première ni éprouver la seconde. Or, comme le dit lui-même Husserl, ces deux intentionnalités (longitudinale et transversale) « sont entrelacées<sup>524</sup> » et il semble que ce soit plutôt vers la signification du terme en allemand (*fungieren*) et son origine latine (*fungor*) qu'il faille se tourner pour pouvoir comprendre la polysémie engagée par ce concept, et entrevoir ces implications en ce qui concerne la définition du soi et la relation intersubjective que nous cherchons à proposer. Le verbe allemand *fungieren*, selon le dictionnaire étymologique des Frères Grimm<sup>525</sup>, renvoie à plusieurs activités : 1. Opérer au sens de fonctionner *comme*; 2. S'acquitter de quelque chose, d'une dette, remplir un devoir (ex. : agir comme juge d'instruction); 3. Emprunter quelque chose. 4. Configurer, organiser. Le latin *fungor*, quant à lui, se conjuguant au sens passif, évoque aussi l'idée de s'acquitter de quelque chose, d'accomplir, de remplir une obligation; mais fait également référence : 1. À l'idée de servir au sens de supporter, d'endurer et le dictionnaire latin donne pour exemple l'expression de Lucrèce « *facere et fungi* », signifiant « être actif et passif »; 2. À l'idée de consommer, d'achever au sens d'achever sa destinée, voire de mourir<sup>526</sup>. Ce chapitre tentera d'interpréter de nouveau ce qui est en jeu dans l'individuation du sujet, à la lumière de ces significations, en prenant pour fil conducteur cette note de Husserl renvoyant à l'altérité fondamentale qui précède et accomplit le mouvement par lequel le « Je premier » se comprend comme tel. L'intentionnalité opérante qui caractérise la dynamique d'individuation du sujet nous invite à reprendre les « thématiques » suivantes : la responsabilité à soi et à autrui, la passivité fondamentalement *opérante* qui nous unit, la configuration commune

<sup>524</sup> Husserl, *Leçons pour une phénoménologie*, § 39, p. 108. Sur cette question voir Chapitre I, « La double structure de l'intentionnalité ».

<sup>525</sup> Dictionnaire étymologique des Frères Grimm, article « *fungieren* » : « *die dienst- oder amtspflicht ausüben. als untersuchungsrichter fungieren. das wort steht bereits bei SPERANDER mit der erklärung » ein amt verwalten, versehen, ausrichten«, und ist entlehnt aus lat. fungi, etwas verrichten, etwas vollziehen, sich eines geschäftes entledigen.* »

<sup>526</sup> Dictionnaire Gaffiot, article « *fungor* ».

que nous organisons dans l'endurance où s'« entrelacent » l'héritage d'une promesse et l'horizon d'un désir. Comment penser cette altérité *du* soi et *à* soi? En quoi cette dynamique est-elle *le gage* d'une certaine asymétrie, évoquée par Varela, laquelle permettrait de maintenir une forme d'ouverture à l'indétermination, une forme d'écart au cœur même de la densité opaque des affects et des vécus? Comment pourrait-elle donner naissance à une vision du monde qui, au-delà de l'objectivation ou de la subjectivation de l'étant, serait l'expression d'un regard à même de reconnaître, plutôt que de connaître, la fragilité comme la capacité de son sens d'être? Telles sont les questions que soulève ce dernier chapitre et qui nous paraissent sous-tendre la compréhension phénoménologique et herméneutique de l'individuation comme intentionnalité opérante.

Dans une première partie, nous nous interrogerons donc sur le fait d'être « soi-même *comme* un autre » et sur le type de relation analogique alors en jeu, dès que ne sont plus privilégiés les paradigmes de la constitution et de la représentation objectivante. Nourrie par des considérations sur la co-naissance du sujet au monde et sur son historicité, notre deuxième section reviendra sur le rapport qu'entretient la phénoménologie au concept anthropologique de « vision du monde ». Nous nous demanderons s'il n'est pas possible de reprendre alors cette notion et d'en faire un concept à présent *opérateur* pour décrire le processus d'individuation à l'échelle collective de la culture et de l'histoire. Nous achèverons alors ce chapitre en revenant sur la *tenue* et la *teneur* du sujet qui se dessine. Dans l'endurance opérante de l'adversité, se maintenant face à ce qui se tourne contre lui (*ad-versus*), le sujet apprendrait alors à reconnaître et accueillir la liberté promise et toujours déjà réalisée par son individuation — liberté, qui, aux antipodes de la séparation, est précisément métamorphose et acquiescement à la relation, *à soi-même comme à un autre*.

## 6.1. Soi-même comme un autre

### 6.1.1. Problématicité de l'*Einführung*

« Comment le mot “Je” peut-il se mettre au pluriel, comment peut-on former une idée générale du “Je”, comment puis-je parler d’un autre Je que le mien, comment puis-je savoir qu’il y a d’autres Je, comment la conscience qui, par principe, et comme connaissance d’elle-même, est dans le mode du “Je”, peut-elle être saisie dans le mode du “Toi” et par là dans le monde du “On” ?<sup>527</sup> », demandait Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la perception*. Les difficultés soulevées par de telles questions, du fait même de leur formulation puisque celle-ci porte encore la trace d’une compréhension du « Je » dans les termes de la conscience réflexive<sup>528</sup>, auront sans doute motivé le philosophe à supprimer la frontière qui me sépare d’autrui dans le face à face de nos interactions, afin de le faire réapparaître dans le mouvement latéral qui nous fait naître tous deux d’une seule et même chair. Il reste néanmoins que les deux options semblent se répondre plutôt qu’elles ne s’annulent l’une l’autre et que le type d’ontologie ou d’« endo-ontologie » qui sous-tendrait une telle relation reste encore à l’état d’esquisse. De plus, d’autres problèmes surgissent également dans la perspective non cartésienne du *cogito* provisoire merleau-pontien, puisqu’il reste encore à savoir *comment mesurer* la trace réelle que laisse autrui dans les impressions que mon imaginaire colore nécessairement — manières d’être et de comprendre que le phénoménologue n’a pas eu le temps de décrire pleinement. Ainsi, si la question « qui suis-je ? » était déjà problématique, son dérivé, « qui est l’autre ? », ne laisse résonner que des conjectures face au silence de l’expérience. Ces questions sont au cœur de la théorie phénoménologique de l’intersubjectivité, depuis sa fondation husserlienne jusqu’aux débats les plus contemporains opposant

---

<sup>527</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 400 sq.

<sup>528</sup> Comme l’a écrit Merleau-Ponty dans une note de juillet 1959 : « Les problèmes posés dans PhP. Sont insolubles parce que j’y pars de la distinction “conscience” — “objet” .» *Le visible et l’invisible*, p. 250.

approches cognitivistes et empiristes de l'empathie<sup>529</sup>. Le traitement de la question de *l'Einfühlung* appelle une ontologie du sujet, et plus encore, de l'individuation instituant sa relation aux mondes naturel et humain<sup>530</sup>.

Rappelons brièvement le contexte de ce débat : *l'Einfühlung*, conceptualisée par Lipps<sup>531</sup>, renvoie à la perception immédiate et phénoménologique qui me permet d'apprécier un objet. Cette perception esthétique est liée à ma situation d'incarnation qui me permet, par l'entremise des sens, d'éprouver les divers éléments du monde à la lumière du ressenti que je devine à l'œuvre dans le for intérieur des êtres qui m'entourent et que je peux imiter spontanément et de manière préréflexive. En développant une telle théorie, reprise et approfondie notamment par Dilthey et Scheler, Lipps ouvrait la voie aux méthodes compréhensives des sciences humaines et sociales qui resituaient alors l'expérience directe de l'autre au cœur de leurs développements, par opposition aux explications positivistes qui visaient une connaissance « exacte » du fait humain. L'approche de Lipps semble donc reposer sur ce que nous avons appelé une *analogie par imitation*, en précisant que la *mimesis* ici à l'œuvre renvoie à un procédé par lequel je postule en autrui, de manière a priori, des conditions universelles d'appréciation qui structurent notre expérience incarnée et commune du monde. Cette définition de *l'Einfühlung* avait pour fonction de s'opposer à une explication cognitive des phénomènes empathiques, qui faisaient résulter ces derniers d'un processus d'inférence par lequel je me

---

<sup>529</sup> Ces perspectives sont résumées dans un article de Dan Zahavi, intitulé « Beyond Empathy : Phenomenological Approaches to Intersubjectivity », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 8, n° 5-7, 2001.

<sup>530</sup> Comme l'écrit Zahavi : « *One of the crucial insights that we find in phenomenology is the idea that a treatment of intersubjectivity simultaneously requires an analysis of the relationship between subjectivity and the world. That is, it is not possible simply to insert intersubjectivity somewhere within an already established ontology; rather, the three regions "self", "others", and "world" belong together. They reciprocally illuminate one another, and can only be understood in their interconnection.* » « Beyond Empathy : Phenomenological Approaches to Intersubjectivity », p. 166.

<sup>531</sup> Les travaux de Theodor Lipps (1851-1914) ont eu une influence considérable autant sur le développement de la psychologie freudienne que sur la phénoménologie – qu'ils s'agissent des travaux de Husserl ou de ceux d'Edith Stein dont les travaux portent plus spécifiquement sur le problème de l'intersubjectivité et de l'empathie. Lipps est à l'origine de la théorisation de la notion d'*Einfühlung* et il a également introduit la notion d'inconscient psychique. Sur l'influence de Lipps et de la psychologie sur Husserl, voir Françoise Dastur, *Husserl, des mathématiques à l'histoire*, Paris, PUF, 1995, p. 79 sq.

représente de manière réflexive les contenus mentaux d'autrui, en les mettant en rapport aux manifestations observables que m'indique son comportement. Cette démarche opposée procèderait alors à ce que nous avons nommé une *analogie par représentation*. Fortement influencée par Lipps, l'originalité de l'approche phénoménologique résiderait alors néanmoins dans un effort pour penser le processus d'identification qui se joue au niveau préréflexif sans pour autant le réduire à un rapport d'identités.

Husserl, en effet, dans la cinquième méditation cartésienne, mais aussi dans les textes sur l'intersubjectivité et les manuscrits tardifs, s'efforce de penser une forme d'altérité transcendante qui serait partie prenante de la constitution de la subjectivité et qui, par conséquent, donnerait à celle-ci un accès transcendantal à l'*expérience* d'autrui en acceptant précisément de voir dans l'irréductibilité et la non-communicabilité cognitive de ses vécus le signe même de son existence comme autre, semblable à moi-même<sup>532</sup>. Rappelons la conception de Husserl, avant d'explorer ses conséquences pour un traitement ontologique et phénoménologique de l'individuation en tant qu'intentionnalité opérante. Au paragraphe 50 des *Méditations cartésiennes*, Husserl fonde la possibilité de l'expérience d'autrui en décrivant l'aperception transcendante qui me le donne en chair — chair dont la structure analogique préréflexive permettrait une connaissance de celui-ci comme alter ego sans le réduire pour autant à n'être qu'un satellite de ma sphère propre. Husserl opère donc une distinction décisive entre « saisie analogique » et « raisonnement analogique », afin de penser la donation comme différenciation et non comme rapport d'identité, conduisant pourtant à une *expérience* de la « ressemblance » :

---

<sup>532</sup> Comme l'écrit Depraz à propos de la conception husserlienne de l'intersubjectivité comme altérité à soi : « Si chacun peut faire surgir en lui-même cette couche d'altérité à soi qui rend le spectateur de lui-même, le spectateur, instance formelle régulatrice de soi, ne permet pas de réfléchir autrui comme spectateur, ni a fortiori de le constituer. Non-phénomène, le spectateur ne se donne pas intuitivement, encore moins que les vécus psychiques de l'autre : la couche spectatrice en moi-même dicte le sens de l'apparaître. Je ne puis partager avec l'autre « l'être-auprès » (*Dabei-Sein*) du moi constituant qui est ma relation d'altérité intime à soi : L'*Einfühlung* ne vaut qu'entre moi constituants. » *Transcendance et incarnation*, p. 290.

Il doit y avoir une certaine médiateté de l'intentionnalité partant de la strate sous-jacente du monde primordial qui est en tous cas toujours fondamentale, et qui représente un là-avec qui pourtant n'est pas lui-même là, et ne peut jamais devenir un lui-même là. Il s'agit donc d'une sorte de coprésentification, d'une sorte d'apprésentation. [...] Il est d'emblée clair que seule une ressemblance liant, à l'intérieur de ma sphère primordiale, ce corps là-bas et le mien peut fournir le fondement de la motivation pour la saisie *analogisante* du corps là-bas comme corps propre. Ce serait donc une certaine aperception assimilatrice, mais en aucun cas un raisonnement analogique. L'aperception n'est ni un raisonnement ni un acte de pensée<sup>533</sup>.

La « ressemblance » dont il semble ici être question n'est autre que le mouvement de différenciation qui nous lie d'un point de vue structural et qui fait que nous constituons l'un et l'autre un « propre », une mienneté qui garantit l'irréductibilité et l'absoluité de notre individuation. Mais la « strate sous-jacente » dont il est ici question nous semble être la passivité opérante de l'intentionnalité longitudinale qui, si elle assure une forme de permanence dans le temps me permettant de circonscrire une « sphère propre », un « là-avec », fait éclater dans son mouvement même toute possibilité de pointer un « identique », un « lui-même là ». Au cœur même de « l'individuation relative<sup>534</sup> », de l'existence mondaine de la personne, cette intentionnalité fait apparaître de manière fondamentale une forme d'altérité à soi qui vient comme déstabiliser et court-circuiter le processus de constitution et d'objectivation qui caractérise mon rapport au monde. Le sujet ne peut saisir cette passivité opérante de manière adéquate<sup>535</sup> puisqu'elle esquisse plutôt un certain écart<sup>536</sup> entre le pouvoir de constitution de la subjectivité transcendantale et ses actualisations toujours provisoires, puisque temporelles, dans le monde culturel et humain. Cet écart se

---

<sup>533</sup> Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 158-160.

<sup>534</sup> Husserl, *Idées II*, § 64. Voir notre analyse de ce passage dans le chapitre I.

<sup>535</sup> Lecture qui s'oppose à l'interprétation donnée par Patočka et étudiée au chapitre III et qui confirme notre analyse selon laquelle Patočka, en restant attaché au schéma hylémorphique et à une conception aristotélicienne de la *dunamis* aurait manqué l'originalité de l'intentionnalité opérante et son pouvoir d'individuation.

<sup>536</sup> Comme le note Zahavi : « *Thus there is a structural similarity between the de-presentation effectuated by original temporalisation and the self-alienation taking place in empathy (Hua XV, 643), and Husserl seems to have considered the fracture of the subject's self-coincidence, and the introduction of alterity and absence into its core, all of which is due to the process of temporalisation, to be a condition of possibility for empathy, i.e. concrete intersubjectivity.* » « Horizontal Intentionality and Transcendental Intersubjectivity », *Tijdschrift voor Filosofie*, 59/2, 1997, p. 306.

rejoue donc au plan de l'intersubjectivité et en garantit la possibilité transcendante. Le passage d'une intersubjectivité transcendante (conditions de possibilité de la relation à autrui) à une intersubjectivité réelle (éthique de la relation à autrui) reste néanmoins, à ce stade, problématique. Dans la lignée des analyses conduites dans notre premier chapitre, nous pensons que cette difficulté est donc liée, dans la pensée de Husserl, à l'idée d'une individuation absolue de la conscience transcendante et à la nature constituée de ma chair propre qui, en fin de compte, ne peut dès lors que se donner à moi comme tel, c'est-à-dire comme du « constitué », même si ses horizons font toujours déjà signe vers une « archi-fondation » qui n'a pas elle-même été élucidée<sup>537</sup>. Nous pensons que la difficulté rencontrée par Husserl tient donc aux racines cartésiennes de la réflexivité sur lesquelles reposent les fondations de la subjectivité transcendante<sup>538</sup>. Pourtant, sa pensée s'acheminait vers une conceptualisation possible de ce que nous avons appelé, à la lumière des réinterprétations ontologiques de Merleau-Ponty, « une analogie par expression », capable de surmonter à la fois les écueils de l'imitation perceptive et ceux de la représentation cognitive, en situant l'origine du sens dans le mouvement symbolique même de sa traduction corporelle — qu'il s'agisse au sens propre d'un corps vivant, ou au sens figuré, d'un corps culturel de significations co-instituées. Le problème tiendrait donc au fait que « Husserl ne reconnaît pas d'ipséité antérieure à l'ego même s'il “désubstantivise” l'ego qui, même dans la pure passivité, est pouvoir de temporaliser et de se temporaliser<sup>539</sup>. » Mais au cœur même de cette tension s'amorce une approche

---

<sup>537</sup> Cf. nos analyses sur l'Ur-Ich au chapitre I. « Nous n'avons pas recherché selon quelles intentionnalités très complexes cette vie s'est constituée. Cela forme une strate propre d'importantes recherches où nous n'avons pas encore pénétré ni ne pouvions le faire. » Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 159. Sur le fait que la saisie analogique ne peut elle-même se donner que comme du « constitué », voir les analyses de Henry, « Réflexions sur la cinquième méditation cartésienne », in *Phénoménologie matérielle*. Personnellement, nous n'y voyons pas là un motif pour rejeter toute notion d'intentionnalité comme le fait Henry mais plutôt comme une invitation à approfondir les modalités par lesquelles la saisie analogisante dont il est ici question pourrait permettre de comprendre l'analogicité fondamentale de la chair et les dynamiques de son expression.

<sup>538</sup> Au premier paragraphe des *Méditations cartésiennes* (p. 43), Husserl réaffirme son ambition de réaliser « une phénoménologie à venir » qui soit « un néo-cartésianisme », un « cartésianisme du 20<sup>ème</sup> siècle. »

<sup>539</sup> Housset, « Commentaire de la *Quatrième Méditation* (§ 30-41) », in *Les méditations cartésiennes de Husserl*, dirigé par Jean-François Lavigne, Paris, Vrin, 2008, p. 134.

radicalement novatrice de l'individuation qui permettrait de penser l'intentionnalité opérante comme archi-fondation n'opposant plus la vie à l'existence, l'unité de l'empathie à la « pluralité monadique<sup>540</sup> » et permettant alors de penser une analogie du réel humain, interhumain et mondain. L'individuation ne serait pas le résultat d'une dynamique de manifestation — par imitation ou représentation — mais plutôt l'expression analogique du sens d'être du sujet qui n'aurait plus à être pensé comme « séparation », marquée du sceau du manque ou de l'abandon, mais plutôt comme « finitude opérante, militante » dont la temporalité est une invitation heureuse au possible et à l'indétermination générés par une ouverture ontologique à l'altérité. Pour approfondir cette idée, nous allons chercher à comprendre à l'aide des analyses de Paul Ricœur comment cette non-coïncidence à soi, comment le caractère « provisoire » du *cogito*, sont les garanties prometteuses d'une juste articulation entre la latéralité ontologique, qui me fait naître avec autrui d'une seule et même chair et à un seul et même monde, et le vis-à-vis existentiel qui vient instaurer la distance et l'absence nécessaires à la « *prise en charge* » de ma responsabilité *comme* sujet.

### 6.1.2. La structure analogique de l'*idem* et de l'*ipse* : co-naître et reconnaître

Il ne s'agit pas ici de produire une analyse détaillée de l'éthique de Paul Ricœur ou d'identifier terme à terme la logique de l'*idem* et l'*ipse* à la dynamique de la double intentionnalité qui foment la conscience temporelle et qui, par extension, caractériserait le mouvement ontologique de l'intentionnalité opérante, même si cela pourrait faire, en soi, l'objet d'une étude. Il nous semble intéressant en

---

<sup>540</sup> Comme le propose Depraz : « On fera l'hypothèse que c'est cette expérience de la passivité, dans sa double composante réceptive et génératrice, qui forme la charnière entre le problème de l'empathie, propre à l'expérience d'autrui comme alter ego, et le problème de la communauté, propre à l'expérience des autres comme être-ensemble monadologique. Bref, l'unité de l'intersubjectivité pourrait bien résider dans la structure passive de l'expérience, en deçà de sa bifurcation en empathie et en pluralité monadique. » « Commentaire de la *Cinquième Méditation* », p. 188. Dans un article récent, Depraz explore la piste d'une voie intermédiaire reposant sur une phénoménologie de la deuxième personne, laquelle dépasserait ce que la philosophie analytique a coutume d'appeler « *explanatory gap* », c'est-à-dire la dichotomie entre approche en 1<sup>re</sup> personne et approche en 3<sup>ème</sup> personne, perspective que Zahavi semble encore maintenir. Voir Depraz, « Empathy and Second-Person Methodology »,.



revanche de montrer en quoi le projet d'une herméneutique du soi développé par Ricœur se confronte aux problèmes pratiques de l'analogie en jeu dans la relation à autrui et aux difficultés ontologiques de l'altérité impliquée par l'individuation du soi. Dans la préface aux études rassemblées sous le titre *Soi-même comme un autre*, Paul Ricœur expose les trois intentions philosophiques principales qui motivent ses recherches sur l'ipséité. La première intention « est de marquer le primat de la médiation réflexive sur la position immédiate du sujet, telle qu'elle s'exprime à la première personne du singulier<sup>541</sup>. » La deuxième intention vise à différencier deux « significations majeures de l'identité » : *l'idem*, faisant référence, au degré le plus élevé, à la permanence dans le temps d'un noyau individuel, à l'identité-mêmeté; s'opposant à *l'ipse* qui, selon Ricœur, n'implique nullement une telle *identité de nature* à soi-même, mais renvoie plutôt à une forme de réflexivité particulière qui permet à l'identité-ipse de mettre « en jeu une dialectique du soi et de l'autre ». Ainsi comme l'annonce Ricœur, reprenant selon nous de manière « opératoire » les enjeux soulevés par la structure husserlienne de l'intersubjectivité transcendantale :

Tant que l'on reste dans le cercle de l'identité-mêmeté, l'altérité de l'autre que soi ne présente rien d'original : « autre » figure, comme on a pu le remarquer en passant, dans la liste des antonymes de « même », à côté de « contraire » « distinct », « divers », etc. Il en va tout autrement si l'on met en couple l'altérité avec l'ipséité. Une altérité qui n'est pas – ou pas seulement – de comparaison est suggérée par notre titre, une altérité telle qu'elle puisse être constitutive de l'ipséité elle-même. Soi-même comme un autre suggère d'entrée de jeu que l'ipséité du soi-même implique l'altérité à un degré si intime que l'une ne se laisse pas penser sans l'autre, que l'une passe plutôt dans l'autre, comme on dirait en langage hégélien. Au « comme », nous voudrions attacher la signification forte, non pas seulement d'une comparaison – soi-même semblable à un autre –, mais bien d'une implication : soi-même en tant que ...autre<sup>542</sup>.

Cette définition de l'identité-ipse, comme le type d'implication qu'elle mobilise, nous paraissent correspondre à ce que nous nommions précédemment « analogie d'expression » et que nous décrivions, d'un point de vue

<sup>541</sup> Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 11.

<sup>542</sup> Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 13 sq.

phénoménologique, comme la doublure dans le champ phénoménal et pratique de l'analogicité structurelle du sensible. Ce qui nous intéresse ici est donc le passage de l'ontologie de l'individuation à son herméneutique phénoménologique, c'est-à-dire la manière dont le rapport d'implication entre le soi et l'altérité qui fait partie du mouvement d'individuation ontologique s'exprime et se traduit dans la sphère réflexive et pratique. Comme l'explique Ricœur à juste titre, c'est en dépassant le point de vue des philosophies du *cogito* comme celui des philosophies du *cogito* brisé que nous pourrions parvenir, non plus à identifier, mais à reconnaître un soi capable de se nommer, de se raconter et de s'inventer. Cette reconnaissance n'est pas issue d'une analogie par imitation ou par représentation qui proposerait, d'une manière ou d'une autre, une comparaison entre deux termes. Elle est expression et *mise en perspective* de l'asymétrie ontologique radicale qui se creuse au cœur même du sujet et que l'effort de narration et la relation à autrui permettront d'exprimer et d'assumer. Ricœur ne cherche donc ici ni une fondation rationnelle et objective dans laquelle asseoir le sujet comme le faisait les philosophies du *cogito*, ni sa pure et simple destruction à laquelle conduit le phénoménalisme des philosophies du soupçon<sup>543</sup>. Tout au contraire, il tient à maintenir une tension entre ces deux perspectives, entre l'individuel et le singulier, afin d'y voir l'énigme même du sujet dont les possibilités d'individuation et d'interprétation<sup>544</sup> manifestent d'abord et avant tout la *vie*. La conception de l'ipséité proposée par Ricœur associe une conception herméneutique de l'analogie et une conception analogique de l'action comme interprétation, en les réunissant dans une ontologie qui est ontologie de la vie. En effet, la dernière étude du recueil, intitulé « Vers quelle ontologie ? », s'interroge sur le type d'ontologie nécessaire à une telle interprétation de l'ipséité.

Après avoir relativisé le modèle aristotélicien de la puissance et de l'acte, Ricœur se tourne vers une conception spinoziste de la possibilité entendue comme

---

<sup>543</sup> Sur ce point, voir Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 2001.

<sup>544</sup> Ricœur explique en effet comment la foi herméneutique est appelée par cette phénoménologie de l'énigme : « Une foi qui se sait sans garantie, selon l'interprétation qu'en donne le théologien luthérien E. Jüngel dans *Dieu le mystère du monde*, peut aider l'herméneutique philosophique à se garder de l'hubris qui la ferait se poser en héritière des philosophies du *Cogito* et de leur ambition d'autofondation ultime. » *Soi-même comme un autre*, p. 38.

productivité et efficence. Se référant à *l’Ethique* de Spinoza, Ricœur écrit « puissance, ici, ne veut pas dire potentialité, mais productivité, qui donc n’a pas lieu d’être opposé à acte au sens d’effectivité, d’accomplissement. Les deux réalités sont des degrés des puissances d’exister<sup>545</sup>. » En déclarant que l’altérité « ne s’ajoute pas du dehors à l’ipséité » mais qu’elle appartient « à la teneur de sens et à la constitution ontologique de l’ipséité », Ricœur envisage une forme de constitution qui n’est pas de l’ordre de l’objectivation et qui permet de saisir cette « totalité d’horizon qui n’est pourtant pas synthèse » et qui se trame au cœur de la vie du sujet. Il ne s’agit pas de gommer la disjonction de l’idem et l’ipse mais de prendre pleinement la mesure de l’asymétrie et de montrer comment celle-ci peut être prise en charge dans l’horizon d’un désir ou la tenue d’une promesse. Analogie par expression, ou pourrait-on dire même par anamorphose tant le symbole qui se dessine dans l’écart alors maintenu, semble appeler une équivocité, une « polysémie du sens », une pluralité des manières de se faire et de se dire irréductiblement ouvertes à l’interprétation. « Soi-même comme un autre » : cette expression renvoie moins à une connaissance de soi qui figerait les dynamiques et l’efficace de l’individuation en nous réduisant, moi-même comme autrui à un « être-là », qu’elle n’exhorte, sous la forme d’une injonction éthique à recréer et accomplir la dimension particulière du « là-avec<sup>546</sup> », insigne de ma singularité. Cette polysémie ne fait pas obstacle à l’univocité ontologique de l’être comme vivant. Elle en accomplit et en soutient les métamorphoses et, par là-même, maintient le caractère absolument *indéterminé* de l’altérité à l’œuvre en

---

<sup>545</sup> Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 365. Sur l’actualité de l’ontologie spinoziste pour les développements contemporains sur la nature du sujet, voir Hasana Sharp, *Spinoza and the Politics of Renaturalization*, Chicago, University of Chicago Press, 2011, Part I « Reconfiguring the Human ».

<sup>546</sup> Comme l’écrit Ricœur, accomplissant ainsi une forme de synthèse en les démarches husserlienne et heideggérienne : « s’il est une catégorie existentielle particulièrement appropriée à une investigation du soi comme chair, c’est celle d’être-jeté, jeté-là. Si l’on veut bien admettre que pareille expression ne suggère aucune chute à partir d’un ailleurs, à la façon gnostique, mais la facticité à partir de laquelle le Dasein devient à charge pour lui-même – alors le caractère de fardeau de l’existence signifie immédiatement remise à soi-même, donc ouverture, en vertu de quoi toutes les tonalités affectives disent à la fois l’intimité à soi de l’être-là et des manières d’apparaître du monde. [...] On pourrait même dire que la jonction, dans le même existentiel de l’affection, du caractère de fardeau de l’existence et de la tâche d’avoir-à-être exprime au plus près le paradoxe d’une altérité constitutive du soi et donne ainsi une première fois toute sa force à l’expression : “soi-même comme un autre”. » *Soi-même comme un autre*, p. 378.

empêchant que celle-ci se réduise à un autre *idem*, à un *alter* ego que *Je* nommerai *autrui*<sup>547</sup>. En un sens, on pourrait alors dire que l'intentionnalité opérante, comme mouvement de différenciation déstabilise sans cesse les identités pour mieux permettre aux singularités d'advenir dans la passivité de leur chair même à une conscience (*Gewissen*). Celle-ci inaugure moins une connaissance — qui serait le produit d'une conscience comprise comme *Bewusstsein*<sup>548</sup> — qu'une reconnaissance par laquelle je naîtrai à nouveau au monde et à l'autre. Dans une telle optique, la conscience objective et le « moi » ne sont pas premiers mais demandent plutôt à être démis de leur rôle fondateur, afin que le soi puisse advenir et se tenir dans le double mouvement d'attestation et de reconnaissance au cœur duquel il lui incombe de se maintenir.

Il nous semble ainsi que la prise en compte de la réflexivité dans l'herméneutique phénoménologique de Ricœur ne conduit pas pour autant à une pensée de survol, caractéristique d'une « ontologie de la mort »<sup>549</sup>, et qu'il serait donc possible d'envisager une forme de vie transcendante qui ne soit ni de l'ordre du fondement ni de l'ordre de la conscience objective mais qui serait fondamentalement une expérience pratique du préréflexif. Le terme de « vie transcendante » se comprendrait alors comme expression et capacité à produire de la transcendance dans le champ de la vie plutôt qu'il ne s'agirait de réduire la vie à l'existence. Le vivre ne s'opposerait pas à l'exister, le *Leben* à l'*Erlebnis*,

---

<sup>547</sup> « Nous avons ensuite annoncé par anticipation le caractère polysémique de l'altérité, lequel, disions-nous, implique que l'Autre ne se réduise pas, comme on le tient trop facilement pour acquis, à l'altérité d'un Autrui. Ce second point mérite explication. Il résulte de l'infléchissement de la dialectique fameuse du Même et de l'Autre au contact de l'herméneutique du soi. En fait, c'est le pôle du Même qui a le premier perdu son univocité, en se fracturant en même temps que l'identique était traversé par la ligne de partage qui sépare l'ipse de l'idem. Le critère temporel de cette division, à savoir la double valence de la permanence dans le temps, selon qu'elle désigne l'immutabilité de l'idem ou le maintien de soi de l'ipse, mérite d'être rappelé une dernière fois. La polysémie de l'ipséité, la première remarquée, sert en quelque sorte de révélateur à l'égard de la polysémie de l'Autre, qui fait face au Même, au sens de soi-même. » Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 368.

<sup>548</sup> « La passivité la plus dissimulée, celle du rapport de soi à soi-même qu'est la conscience, au sens de *Gewissen* plutôt que de *Bewusstsein*. En plaçant ainsi la conscience en tiers par rapport à la passivité-altérité du corps propre et à celle relationnelle de la méta-catégorie d'altérité. En retour, la conscience projette après coup sur toutes les expériences de passivité placées avant elle sa force d'attestation, dans la mesure où la conscience est aussi de part en part attestation. » Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 369.

<sup>549</sup> Ainsi que l'affirme Barbaras dans son *Introduction à une phénoménologie de la vie*.

l'eccéité de *l'Entwicklung* à l'ipséité de la *Vereinzelung*, puisque l'expérience (*Erlebnis*) du vivre dont il serait question reflèterait avant tout l'épreuve fondamentale de l'altérité qui entrelace le pâtir et l'agir et qui ne se laisse pas « constituer » ou « objectiver » par une identité de rapports. Le retour à la *fungierende Intentionalität* permettrait donc d'en venir à une pensée de la genèse qui n'oppose plus l'historicité à la subjectivité, l'immédiateté des philosophies de *l'Einführung*, à la réflexivité constituante qu'on attribue au *cogito* husserlien en oubliant parfois le sens fondamental de la chair qui le foment.

L'intentionnalité opérante comme « écart » appelle donc une tenue et un maintien qui exigent une forme de connaissance dont la logique échappe aux réductions objectivistes des principes d'identité, de non-contradiction et de raison suffisante. En employant le terme de « co-naissance », nous nous référons alors à *l'Art Poétique* de Paul Claudel qui inspira les dernières notes de Merleau-Ponty dans *Le visible et l'invisible* tout en subissant sous sa plume, semble-t-il à nouveau, une radicale transformation. Dans cette note très riche de février 1959, Merleau-Ponty demande : « Ce déchirement de la réflexion (qui sort de soi voulant rentrer en soi) peut-il finir ? Il faudrait un silence qui enveloppe la parole de nouveau après qu'on s'est aperçu que la parole enveloppait le silence prétendu de la coïncidence psychologique. Que sera ce silence ? Comme la réduction finalement n'est pas, pour Husserl, immanence transcendantale, mais dévoilement de la *Weltthesis*, ce silence ne sera pas le contraire du langage<sup>550</sup>. » Comment comprendre une telle réponse ? Il semble qu'au même titre que l'autre n'est pas le contraire du même mais la transcendance qui creuse et surgit précisément au cœur de l'ipséité et lui permet de se reprendre comme tel, le silence dont il est ici question pourrait renvoyer à cette polysémie des signifiants dont parle Ricœur et qui, loin de compromettre l'universalité de notre condition humaine, garantit plutôt les possibilités pratiques de son expression. Merleau-Ponty cherchait à articuler la naturalité de l'« être sauvage », que nous avons décrit dans nos précédents chapitres, et son *expression* dans les sphères, humaines trop humaines,

---

<sup>550</sup> Merleau-Ponty, Note de février 1959, in *Le visible et l'invisible*, p. 230.

de l'institution. L'une ne s'oppose pas à l'autre puisqu'elles s'inscrivent plutôt dans un rapport poétique d'analogie au sens où l'entendait Paul Claudel :

Partout où il y a langage, partout où il y a des mots, il y a une poésie à l'état latent. Ce n'est pas assez dire et j'ai envie d'ajouter : partout où il y a silence, un certain silence, partout où il y a attention, une certaine attention ; et surtout partout où il y a un *rapport*, ce rapport secret, étranger à la logique et prodigieusement fécond, entre les choses, les personnes et les idées qu'on appelle *l'analogie* et dont la rhétorique a fait la métaphore, il y a poésie<sup>551</sup>.

On comprend alors la référence à « *Sigè l'abîme*<sup>552</sup> » qui clôt cette note du *Visible et l'invisible* et qui semble appeler une attention particulière à ce monde du silence où s'exprime cette poétique à l'état brut. Mais comme nous l'avons montré dans nos précédents chapitres, l'ontologie tardive de Merleau-Ponty n'est pas nostalgie d'un paradis perdu où théologie verticale de la présence ineffable de l'autre divin en moi. Comme l'herméneutique de Ricœur, elle appelle plutôt « l'ouverture d'un champ<sup>553</sup> » au sein duquel l'expression ne serait pas pure « expiration » mais solidairement expérience du vivre et du pâtir, du sens et du non-sens qui fomentent l'historicité de la singularité *comme* l'histoire des hommes, sans qu'il soit possible de saisir directement l'archi-fondation sensible qui en régit l'irréversibilité et qui ne peut paradoxalement se manifester que dans la contingence d'une question ou d'un regard sans cesse à reposer. « Seul un discours autre que lui-même dirai-je en plagiant le *Parménide*, et sans m'aventurer plus avant dans la forêt de la spéculation, convient à la méta-catégorie de l'altérité, sous peine que l'altérité se supprime en devenant même qu'elle-même<sup>554</sup> », écrivait Ricœur pour clore la dernière étude de *Soi-même comme un autre*. De manière similaire, il ne peut y avoir qu'une ontologie « indirecte » comme l'écrit Merleau-Ponty, achevant cette note de février 1959. Il

---

<sup>551</sup> Claudel, « La poésie est un art », *Positions et propositions*, p. 54, cité par Michel Plourde, in *Paul Claudel, une musique du silence*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1970, p. 137 sq.

<sup>552</sup> Claudel écrit : « Le temps est le moyen offert à tout ce qui sera afin de n'être plus. Il est l'invitation à mourir, à toute phrase de se décomposer dans l'accord explicatif et total, de consommer la parole d'adoration à l'oreille de *Sigè l'abîme*. » *Art poétique*, p. 145.

<sup>553</sup> Merleau-Ponty, « si la subjectivité transcendante est intersubjectivité, cela veut dire que la *Sinngebung* est *Urstiftung*, ouverture d'un champ et non immanence », « La philosophie aujourd'hui », in *Notes de cours (1959-1961)*, p. 70.

<sup>554</sup> Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 410.

ne s'agit pas là d'un défaut, d'une faille au cœur de l'être qui ferait de sa non-coïncidence le signe d'une déchéance. Tout au contraire, la puissance de transformation de la parole<sup>555</sup> et la capacité de résistance qu'elle présente<sup>556</sup>, permettent le tracé de l'individuation et les métamorphoses des manifestations symboliques qui empêchent alors son « dire » de se réduire au « même » de la représentation<sup>557</sup>. Il ne nous semble pas anodin, ni même contradictoire, que la référence à Claudel<sup>558</sup> soit alors précédée d'une référence à Nietzsche et au paragraphe 56 de *Par-delà bien et mal*<sup>559</sup>. L'éthique vers laquelle s'oriente cette ontologie indirecte de l'individuation tant psycho-physique que culturelle est au-delà des normes constituées du bien et du mal, au-delà de la déontologie et de la téléologie, puisqu'elle ne peut que s'accomplir dans l'endurance de la passivité et de l'adversité, pour mieux se relever dans l'affirmation paradoxale (*circulus*

---

<sup>555</sup> Dans le *Cours inédit sur la parole*, Merleau-Ponty note « Mais la mémoire à son tour instantanée, fragile. Comme la transcendance du présent, celle du passé appelle fixation par un autre médium qui va être celui de la parole, comprise elle-même comme transcendance, i.e. non comme exercice de concept mais comme visée à l'entrecroisement de moyens expressifs d'une plénitude qu'ils jaloussent et ne contiennent pas », in *Cours* du 25 février 1954, feuillet 97r. Transcription Stefan Kristensen.

<sup>556</sup> Dans le cours inédit *Recherches sur l'usage littéraire du langage*, Merleau-Ponty fait référence à la notion d'« implex » chez Paul Valéry, lequel se définit par un rapport d'implications induisant une « capacité de résistance ». L'irréductible dans le langage est alors l'analogon de cette irréductibilité à l'œuvre dans le sens de l'individuation comme croissance latérale.

<sup>557</sup> Selon la critique de Lévinas du « dire et du dédire » présentée par Lévinas et étudiée par Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 390.

<sup>558</sup> Le passage suivant extrait de *Signes* semble attester cette traduction nietzschéenne de l'interprétation claudélienne : « Claudel va jusqu'à dire que Dieu n'est pas au-dessus, mais au-dessous de nous, - voulant dire que nous ne le trouvons pas comme une idée supra-sensible, mais comme un autre nous-même, qui habite et authentifie notre obscurité. La transcendance ne surplombe plus l'homme : il en devient étrangement le porteur privilégié. » Merleau-Ponty, *Signes*, p. 114.

<sup>559</sup> « Ce renversement lui-même, - *circulus vitiosus deus* — est non pas hésitation, mauvaise foi et mauvaise dialectique, mais retour à Sigè l'abîme. » Il s'agit là d'une allusion directe au texte de Nietzsche. On peut en effet lire dans *Par-delà bien et mal* (trad. P. Wotling, Paris, GF, 2000, § 56) : « Celui qui a véritablement considéré une fois, sous tous ses aspects, avec un œil asiatique et superasiatique la pensée la plus négatrice qu'il y ait au monde — cette négation de l'univers par-delà le bien et le mal, et non plus, comme chez Bouddha et Schopenhauer, sous le charme et l'illusion de la morale — celui-là s'est peut-être ouvert ainsi les yeux sans le vouloir précisément, pour l'idéal contraire, pour l'idéal de l'homme le plus impétueux, le plus vivant, le plus affirmateur qu'il y ait sur la terre, de l'homme qui n'a pas seulement appris à s'accommoder de ce qui a été et de ce qui est, mais qui veut aussi que le même état de choses continue, *tel qu'il a été et tel qu'il est*, et cela pour toute éternité, criant sans cesse "*bis*", non seulement pour soi, mais pour la pièce tout entière, pour tout le spectacle, et non seulement pour un pareil spectacle, mais au fond pour celui qui a besoin de ce spectacle et le rend nécessaire, parce qu'il a toujours besoin de lui-même et qu'il se rend nécessaire. — Comment ? Ceci ne serait-il pas — *circulus vitiosus deus* ? —. »

*vitiosus deus*) d'un acquiescement à la nécessité de la contingence, et à l'impossibilité d'une réduction complète. Comme l'écrit Merleau-Ponty : « Le passage de la philosophie à l'absolu, au champ transcendantal, à l'être sauvage et "vertical" est par définition progressif, incomplet. Cela à comprendre non comme une imperfection (une  $\phi$  *Weltanschauung*, conscience malheureuse de l'Englobant) mais comme thème philosophique : l'incomplétude de la réduction [...] n'est pas un obstacle à la réduction, elle est la réduction même, la redécouverte de l'être vertical<sup>560</sup>. » Si la phénoménologie n'est pas « *Weltanschauung* », « conscience malheureuse de l'Englobant », selon la formule de Jaspers reprise ici par Merleau-Ponty, elle appelle cependant une étude des visions du monde du sujet — au double sens du génitif à la fois visions du monde produites par le sujet et visions produisant le monde du sujet. La problématique soulevée par la possibilité de s'éprouver soi-même comme un autre, se réplique en effet, selon l'analogie ici décrite, dans la possibilité de se voir soi-même comme un autre, sans que la réflexivité ici en jeu ne soit le fruit d'une objectivation ou d'une constitution. Notre prochaine section tâchera donc de revenir sur cette problématique afférente aux visions du monde du sujet, afin de pouvoir envisager le type de champ et de vision dont ce sujet à venir, ni pur *cogito*, ni *cogito* brisé, mais plutôt *cogito* provisoire, pourrait émerger. Il s'agira de savoir si l'inscription d'une certaine forme d'altérité et de différence au cœur même de la vision du monde commun pourrait permettre de cheminer vers une « *Stiftung* de l'être<sup>561</sup> », vers une « théorie du symbolisme », à même de faire sens de l'expérience de la contingence et de l'adversité qui font de l'intentionnalité opérante la structure ontologique et phénoménologique de la singularité comme de son monde, et la possibilité par laquelle peut être ressaisie sa liberté :

Notre temps a fait et fait, plus peut-être qu'aucun autre, l'expérience de la contingence. Contingence du mal d'abord : il n'y a pas au principe de la vie humaine, une force qui la dirige vers sa perte ou vers le chaos. Au contraire, spontanément, chaque geste de notre corps ou de notre langage, chaque acte de la vie politique, avons-nous vu, tient compte d'autrui et se dépasse, dans ce

---

<sup>560</sup> Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 229 sq.

<sup>561</sup> Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 310.



qu'il a de singulier, vers un sens universel. Quand nos initiatives, s'enlisent dans la pâte du corps, dans celle du langage, ou dans celle du monde démesuré qui nous est donné à finir, ce n'est pas qu'un malin génie nous oppose ses volontés : il ne s'agit que d'une sorte d'inertie, d'une résistance passive, d'une défaillance du sens – d'une adversité anonyme<sup>562</sup>.

Mais

Les discussions de notre temps ne sont si convulsives que parce qu'il résiste à une vérité toute proche, et parce qu'il est plus près peut-être qu'aucun autre de reconnaître, sans voile interposé, avec les menaces de l'adversité, les métamorphoses de la Fortune<sup>563</sup>.

## 6.2. Historicité et vision du monde

### 6.2.1. *Phénoménologie et Weltanschauung*

Un tel rapprochement entre phénoménologie et « *Weltanschauung* » peut sembler au premier abord paradoxal, voire incongru, tant le projet même de la phénoménologie, dès son origine, cherchait précisément à s'opposer aux philosophies de la *Weltanschauung*, qui, de Dilthey à Jaspers et Scheler, semblaient reproduire à l'échelle de la communauté les apories rencontrées par les théoriciens de *l'Einfühlung* à l'échelle de la subjectivité. Elles paraissaient en effet conduire, selon Husserl, à un subjectivisme, qui, au mieux, relativiserait les pouvoirs théoriques de la raison, en faisant fi de l'optimisme kantien, et, au pire, absolutiserait ses pouvoirs pratiques et politiques, dans la lignée de la philosophie hégélienne de l'histoire. Dans son projet de philosophie comme science rigoureuse, Husserl affirme en effet :

Le revirement de la métaphysique hégélienne de l'histoire en un historicisme sceptique joue désormais un rôle essentiel dans l'apparition de cette forme nouvelle qu'est la philosophie comme "vision du monde" (*Weltanschauung*) ; elle semble actuellement très vite se répandre et ne cherche d'ailleurs

---

<sup>562</sup> Merleau-Ponty, *Signes*, p. 396.

<sup>563</sup> Merleau-Ponty, *Signes*, p. 396.

nullement à faire profession de scepticisme dans les polémiques qui l'opposent avant tout au naturalisme et, le cas échéant, à l'historicisme<sup>564</sup>.

Pour le premier Husserl des *Recherches logiques* et des *Idées*, théorisant l'asymétrie entre l'apodicticité du sujet et la contingence relative du monde, penser la philosophie comme vision du monde reviendrait à la réduire à une forme d'anthropologie qui résumerait son activité à l'inventaire des intérêts pratiques et quotidiens, des préoccupations vitales qui l'occupent. La réduction a ainsi pour tâche de dépouiller la pensée des préjugés qu'elle acquiert en tant qu'elle se forme naturellement au contact d'une vision du monde et d'une culture. Une telle perspective explique la condamnation première de Husserl à l'égard de l'herméneutique existentielle de Heidegger développée dans *Être et temps*. L'entreprise heideggérienne représentant pour Husserl un appauvrissement des possibilités théoriques universelles de la raison comme une limite à son autonomie, en tant que subjectivité transcendantale constituante. Pourtant au même titre que Hume réveilla Kant de son sommeil dogmatique, Heidegger permit à Husserl, notamment via l'intermédiaire de Fink, de reposer le problème du monde et de la constitution transcendantale de l'ego d'une manière différente. En effet, le paradoxe de la subjectivité exposé dans *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, résume en son sens la double problématique de la vision comme constitution et du monde comme constitué. Cette corrélation induit implicitement un autre enjeu de la philosophie husserlienne du *Lebenswelt* : à savoir, le passage de l'intersubjectivité transcendantale à l'intersubjectivité réelle. Il semble alors que la possibilité d'une annihilation du monde (*Weltvernichtung*), comme conséquence ultime de la réduction transcendantale, doive à présent être rejetée au profit d'une prise en compte de l'irréductibilité du monde, dont le caractère apodictique est alors affirmé à la lumière d'une compréhension, non plus seulement téléologique, mais également ontologique de l'intentionnalité opérante<sup>565</sup>. Une telle réhabilitation du

---

<sup>564</sup> Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, trad. M. B. de Launay, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 1989, p. 16.

<sup>565</sup> Comme l'indique le supplément à *La crise des sciences européennes*, intitulé « Téléologie Universelle » et faisant de la biologie la véritable ontologie universelle : « En tant que biologie

*monde* du sujet implique de repenser les *visions* du monde qui expriment la dynamique caractéristique du sujet en tant qu'être configurateur de sens. Alors, comme l'écrit Husserl, la phénoménologie transcendantale aurait « le pouvoir d'actualiser la corrélation entre la possibilité de l'expérience et la possibilité du monde sous forme d'une *Weltanschauung* ». Comme le résume justement Bernet : « Le tort de "l'annihilation du monde" avait été justement de sectionner cette "corrélation" entre le voir du monde et le monde vu. L'hypothèse d'une "annihilation du monde" est donc contraire au sens de l'intentionnalité qui, sans cesse, porte le sujet à s'intéresser aux choses du monde ainsi qu'à leur apparaître<sup>566</sup> ». En vertu de la critique du jugement réfléchissant<sup>567</sup>, appelée par la structure du sensible que nous avons décrite, la phénoménologie pourrait mettre au jour une corrélation qui est expression et générativité d'un horizon signifiant. Celui-ci ne serait ni la pâle copie d'une raison ou d'une idée justifiant a priori la valeur d'un système culturel totalisant, ni l'avatar spirituel d'une individualité incapable de se penser elle-même *comme* un autre. La problématique des visions du monde, analogon du problème de l'altérité à l'échelle des processus collectifs d'individuation, implique donc une remise en jeu du rapport entre la vie et l'existence, que nous avons étudié aux chapitres II et III, à l'aune d'une compréhension de l'individuation comme intentionnalité opérante. Avant de conclure ce chapitre par une mise en perspective du sujet à venir il importe de rappeler la médiation heideggérienne qui a conduit à une réévaluation de la notion de vision du monde et à une mise en perspective de la tenue du sujet en son être-

---

effectivement universelle, elle embrasse la totalité du monde concret, implicitement par conséquent aussi la physique, et, si l'on considère la corrélation, elle devient la philosophie tout à fait universelle. » Husserl, appendice XXIII au paragraphe 65, Juin 1936, in *La crise des sciences européennes*, p. 537.

<sup>566</sup> Bernet, *La vie du sujet*, p. 98.

<sup>567</sup> Dans ce contexte, il est important de préciser que la première occurrence du concept de *Weltanschauung* apparaît dans la *Critique de la faculté de juger*. Kant écrit en effet à propos du « pouvoir suprasensible de l'esprit humain » : « car c'est uniquement par l'intermédiaire de celui-ci et de son Idée d'un noumène – qui lui-même ne permet aucune intuition, mais se trouve pourtant supposé comme substrat de l'intuition du monde (*Weltanschauung*) en tant que simple phénomène – que l'infini du monde sensible dans l'évaluation intellectuelle pure des grandeurs, est entièrement compris sous un concept, quand bien même il ne peut jamais être entièrement pensé, dans l'évaluation mathématique, par des concepts numériques. », « Analytique du Sublime », § 26, in *Critique de la faculté de juger*, p. 236 sq.

avec. Nous verrons ainsi que l'individuation, une fois encore, est un processus de différenciation qui est moins séparation qu'ouverture et prise en charge de l'altérité dans la contingence de ses expressions.

#### 6.2.2. *Le sens d'être comme configuration de monde*

Commençons par rappeler les premières analyses de Heidegger sur la notion de *Weltanschauung* et la condamnation, similaire à celle de Husserl, qu'il fait des philosophies du même nom. Dans les *Conférences de Cassel*, Heidegger écrit : « La vision du monde (*Weltanschauung*) implique une certaine prise de position pratique qui n'est pas seulement momentanée : c'est une attitude permanente à l'égard du monde et de sa propre existence. Elle est formée par l'homme lui-même qui se l'approprie. C'est seulement depuis la Renaissance, depuis la liberté à l'égard du lien religieux, que cette possibilité existe<sup>568</sup>. » Heidegger conçoit le mécanisme de représentation du monde comme un processus téléologique, voire eschatologique, initié par l'attitude du sujet lui-même. Le sujet métaphysique est alors agent de cette représentation et acteur/producteur d'un sens régi par une finalité vue à travers le prisme de l'utile. Le diagnostic que porte Heidegger sur la nature des visions du monde (*Weltanschauungen*) paraît alors s'inscrire dans la lignée d'une qualification, ou plutôt d'une disqualification, de l'époque moderne. Les visions du monde sont en effet la marque d'un âge métaphysique<sup>569</sup>, c'est-à-dire pour Heidegger ontothéologique, au cours duquel les processus de réification et les représentations objectivantes du monde et de l'homme auraient conduit le *Dasein* à oublier le projet ontologique qu'il est lui-même en tant qu'être-au-monde, et sa capacité à s'individuer de manière authentique.

Un dépassement de ces schèmes de pensée métaphysiques exigerait-il alors que l'on abandonne toute pensée de l'agir, toute réflexion sur les visions du monde dès lors que celles-ci seraient originellement rivées à une représentation erronée des possibilités du sujet? Comment penser l'action et, partant, comment

---

<sup>568</sup> Heidegger, *Les conférences de Cassel*, trad. J.-C. Gens, Paris, Vrin, 2003, p. 143.

<sup>569</sup> Cf. Heidegger, « L'époque des conceptions du monde », in *Chemins qui ne mènent nulle part..*

agir sans présupposer un sujet métaphysique de la décision et un monde commun comme terrain d'incarnation autant que matériau de ses possibilités? La réflexion heideggérienne sur ces questions semble avoir inspiré l'herméneutique de l'action développée par Ricœur dans *Soi-même comme un autre*. Un nouvel examen des questions que Jean Beaufret adresse à Heidegger, à la lumière de l'analyse que propose ce dernier des visions du monde, pourrait peut-être permettre de reconsidérer la portée de la redéfinition heideggérienne de l'agir (*Haltung*), et de l'attitude humaine comme tenue-de-rapport (*Verhältnis*) et engagement de l'Être. Le problème qui se pose ici réside dans la possibilité de penser une individuation collective qui serait capable de maintenir l'irréductibilité du *Dasein* et d'envisager une communauté de *Dasein* résolus.

Dans le passage des visions du monde comme prises de position pratique, au « monde de la vision » comme espace où peut advenir l'« éclaircie de l'Être », le sujet se comprend comme *Dasein* et les étapes de l'agir épousent alors les rythmes de l'existence que forment la configuration, la résolution, et l'accomplissement comme advenue de l'Être et du sens. La définition du *Dasein* comme « configureur de monde » présentée dans les dernières pages du cours sur les *Concepts fondamentaux de la métaphysique* et que nous avons étudiées au chapitre II, permet de comprendre que « là où croît le danger, croît aussi ce qui sauve » selon la formule hölderlinienne et qu'au cœur de la vision du monde moderne et du dévoilement de la contingence se jouerait la possibilité d'une composition non cartésienne du sujet. L'individu ne serait alors plus le sujet d'une volonté libre et toute-puissante, qui n'envisagerait l'agir que « comme la production d'un effet dont la réalité est appréciée suivant l'utilité qu'il offre<sup>570</sup> », mais bel et bien l'agent d'une « pensée qui accomplit la relation de l'Être à l'essence de l'homme » (*ibid.*). Cette forme de passivité opérante qui articule le sens d'être du sujet invite à penser une autre approche de la corrélation qui unit le sujet et le monde par l'entremise d'une certaine visibilité, d'une vision qui serait

---

<sup>570</sup> Heidegger, « Lettre sur l'humanisme », trad. J. Beaufret, in *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 1990, § 1, p. 67.

celle de la vérité (aletheia), dans une perspective heideggérienne, et celle du sens, dans une perspective merleau-pontienne, plutôt que celle de la raison.

Les œuvres de Heidegger abordant cette question des « visions ou conceptions du monde » ne comportent pas uniquement une déconstruction (*Abbau*) du concept de *Weltanschauung* — ce dernier étant utilisé par référence aux systèmes philosophiques et métaphysiques modernes<sup>571</sup>. Elles présentent aussi, comme en témoigne le commentaire du texte de Jaspers (*Psychologie der Weltanschauungen – Remarques sur Jaspers 1919*) puis le cours de 1929 consacré à Dilthey et précisément aux *Weltanschauungen*<sup>572</sup>, une compréhension ontologique de la notion de vision du monde qui relierait celle-ci à une approche topologique du *Dasein* en tant qu'être-au-monde. Comme l'écrit alors Heidegger dans *Einleitung in die Philosophie*, le « *Dasein* est lui-même – plutôt qu'il n'a une vision du monde<sup>573</sup>. » Dire que le *Dasein* est une vision du monde invite à envisager cette expression (vision du monde) non plus en un sens ontique et métaphysique mais en un sens « ontologique » visant à comprendre l'espace ouvert par le *Dasein* comme le monde d'une vision qu'il lui importerait de s'approprier. Même si Husserl rejette la différence ontologique proposée par Heidegger, les deux penseurs nous paraissent à la recherche, non du fondement, mais de l'horizon commun qui ouvre un champ toujours équivoque de significations.

Selon Heidegger, une fois dévoilée le sens ontologique de la notion de vision du monde, celle-ci pourrait être le site de l'appropriation du *Dasein* plutôt que le cadre quelconque de toute action possible au sein d'un dispositif technologique; la tâche de la philosophie serait alors de penser les conditions de possibilités de toute *Weltanschauung* afin de penser l'agir comme accomplissement de l'être même du *Dasein*. Dans cette optique, la notion de vision du monde, comme la notion d'individuation, apparaissent alors comme les notions à déconstruire si l'on veut mettre au jour le caractère « authentique » de la

---

<sup>571</sup> Heidegger, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, § 5.

<sup>572</sup> Heidegger, *Einleitung in die Philosophie* (GA 27).

<sup>573</sup> « Au sens strict, nous ne devons pas dire : le *Dasein* a une vision du monde, mais il est vision du monde, et cela nécessairement. » GA 27, p. 344 – cité et commenté par Jean-Claude Gens, in « “La communauté de combat” entre Heidegger et Jaspers ».

manière dont peuvent s'articuler le *Dasein*, la vie et le monde. Une réflexion sur les visions du monde est donc dans un premier temps nécessaire avant de pouvoir envisager une compréhension post-métaphysique de l'agir humain.

Au lieu d'élaborer une psychologie dans le but d'expliquer la genèse d'un tel processus dans l'esprit humain ou d'interroger la raison suffisante « de ces prises de position pratique », Heidegger, à la différence de Jaspers, considère qu'il importe de questionner la manière dont se forment ces préconceptions, cette articulation du fini et de l'infini, encore indexée sur une scission sujet/objet, afin de découvrir la perspective ontologique à partir de laquelle cette même scission peut s'établir. Le compte rendu heideggérien de l'ouvrage de Jaspers consiste alors à en déconstruire la préconception principale, c'est-à-dire la présupposition qu'il existe un « tout », un absolu, qui correspondrait à l'idée d'un monde au sein duquel la vie pourrait être conçue et analysée comme une collection d'expériences et qui représenterait en même temps l'espace finalisé où pourraient s'incarner les « actions/productions » des hommes. Élaborer une conception du monde consisterait alors à mettre l'être en question d'une manière métaphysique, c'est-à-dire d'une manière qui dissimule les possibilités du *Dasein* et qui insisterait sur la « disponibilité » voire la solidité (*Verlässlichkeit*)<sup>574</sup> de l'étant garantie par la vision du monde qui cautionne les différents schémas (*Weltbilden*) des sciences modernes (*Weltwissenschaften*), en leur imposant une finalité et une dimension totalisante, voire totalitaire. En demandant compte à l'étant « quant à l'étendue de sa disponibilité pour la représentation<sup>575</sup> », les sciences justifient en effet la dite représentation. La vérité redéfinie comme *logos* qui calcule, évalue et quantifie des probabilités, plus qu'elle ne distingue des singularités, se transforme en idéologie, c'est-à-dire en représentation objectivante d'elle-même suivant la

---

<sup>574</sup> « L'être-produit du produit réside bien en son utilité. Mais celle-ci à son tour repose dans la plénitude d'un être essentiel du produit. Nous l'appelons la solidité (*die Verlässlichkeit*). » écrit Heidegger, « Origine de l'œuvre d'art », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 34.

<sup>575</sup> « Dans la mesure où elle est recherche, la connaissance demande en quelque sorte compte à l'étant quant à l'étendue de sa disponibilité pour la représentation. La recherche dispose de l'étant lorsqu'elle arrive, soit à le calculer d'avance dans son processus futur, soit à vérifier son compte lorsqu'il est passé », « L'époque des conceptions du monde », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 113.

logique d'un processus d'uniformisation<sup>576</sup>. Ce dédoublement force le réel en lui appliquant la logique d'une idée, elle-même justifiée par le raisonnement inductif voyant dans le monde l'idée d'une logique; comme l'expose Heidegger dans *L'époque des conceptions du monde*. La vision du monde constitue alors un système eschatologique qui agit comme principe de raison suffisante et enferme le *Dasein* dans des possibilités factices ou inauthentiques, le fermant par là-même à ses possibilités les plus authentiques et à toute résolution. Par conséquent, la tâche primordiale de la philosophie consisterait précisément à mettre en lumière et à révéler ce qui est caché par ce que Heidegger nommera plus tard « *Gestell* » et à montrer « en opposition à toute la tradition philosophique antérieure, qui a pris la formation d'une vision du monde pour une tâche définitive fondamentale ou un fil conducteur, que précisément parce que la vision du monde représente un phénomène étranger à la philosophie<sup>577</sup> », elle peut révéler à la pensée sa tâche ontologique primordiale. L'intérêt que porte Heidegger à la question des visions du monde ne consiste pas à « ajouter un contenu supplémentaire ou à insérer des types manquants », mais plutôt à définir le « comment » de ce processus, puisqu'il s'agit d'une manière de questionner les étants et leurs relations au monde. Refuser les typologies comme les ontologies régionales est un leitmotiv dans la pensée heideggérienne<sup>578</sup>. Celle-ci se tourne plutôt vers une méthodologie, mise en œuvre dès les premiers écrits, et qui vise à dresser une topologie des possibilités du *Dasein* et de ces places (*Stellungen*) plutôt qu'une typologie de ces actuels modes de vie. La notion de vision du monde est alors pensée comme un concept topologique et opératoire puisque sa description ontique fait signe vers l'élaboration d'un cadre ou d'une image qui pourrait néanmoins installer un espace ontologiquement approprié. La notion de vision du monde fait aussi signe vers une coappartenance de l'individu et du monde, vers l'être-là fondamental qui caractérise ma relation au monde. Comme Heidegger l'écrit dans la « Lettre sur

---

<sup>576</sup> « Une idéologie est très littéralement ce que son nom indique : elle est la logique d'une idée. Son objet est l'histoire, à quoi "l'idée" est appliquée. » Arendt, *Le système totalitaire*, trad. J-L. Bourget, Paris, Seuil, 2005, p. 216.

<sup>577</sup> Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Kriegsnotsemester 1919)*. Gesamtausgabe 56 (GA 56), Frankfurt, Klostermann, 1987, p. 14.

<sup>578</sup> Cf. Kant et le problème de la métaphysique, § 36-38.



l'humanisme » : « L'homme est bien plutôt d'abord dans son essence, ek-sistant dans l'ouverture de l'Être, cet ouvert seul éclaircissant l' "entre-deux" à l'intérieur duquel une "relation" de sujet à objet peut "être"<sup>579</sup>. » Cette ouverture à l'Être requiert une manière particulière de voir que seule une posture ek-statique (*Verhalten*) du *Dasein* peut rendre possible. Cette appropriation (*Ereignis*) du monde est parallèle au processus d'individuation du *Dasein* qui requiert celle-ci pour se retourner vers son propre espace et son propre temps — en somme vers ses propres possibilités : « A chaque fois et partout qu'un monde s'ouvre pour moi, je suis en quelque sorte là<sup>580</sup>. » Cette vision n'est plus l'*Umsicht* d'un *Dasein* concerné mais plutôt la vision reliée à une *Haltung* qui rendrait possible à la fois le mouvement de la description phénoménologique de la structure de l'être-au-monde vers le questionnement ontologique sur la vérité de l'Être<sup>581</sup> et un authentique souci du monde. Mais la question reste entière de savoir si un authentique souci des autres serait ici possible. Heidegger élabore une pensée du *Mit-Sein* dans *Être et Temps*, mais celle-ci précède l'advenue du *Dasein* à lui-même et opère avant son individuation et sa réappropriation en tant que *Dasein*, dans la résolution devançante. Par conséquent le *Dasein* lui-même peut être compris comme une « vision » du monde une fois qu'il s'est révélé lui-même comme existence fondamentale dont le projet est de questionner et d'être questionné, c'est-à-dire en quelque sorte, de se redresser, dans son ipséité en résistant aux réductions et aux explications du même. Mais cette manière de voir est bien plus ontologique, qu'elle n'est esthétique ou anthropologique, et ne semble guère laisser de place pour une intersubjectivité transcendante nécessaire à l'expérience de l'altérité. Cette vision révèle non seulement les « métamorphoses » du *Dasein* en l'homme mais également la manière dont cette intentionnalité « configure [unilatéralement et de manière intransitive] le monde : 1. Il le fait être en le produisant ; 2. Il donne une figure, un aspect de lui, il

<sup>579</sup> Heidegger, « Lettre sur l'humanisme », p. 111.

<sup>580</sup> Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie* p. 62.

<sup>581</sup> Comme le note Gens : « le problème de l'être n'est lui-même possible que sur le fond de la *Weltanschauung* comme maintien (*Haltung*) ; car seul un être-au-monde qui se détermine comme explication avec l'étant en son entier peut et doit poser la question de l'être. » « "La communauté de combat" entre Heidegger et Jaspers », p. 228.

l'expose ; 3. Il le constitue – le Dasein est ce qui encadre, ce qui enveloppe<sup>582</sup>. » L'étude heideggérienne des visions du monde vise donc à dépasser l'alternative entre philosophie scientifique et théorique (déterminisme, science de l'action) et philosophie pratique ou philosophie de la vie afin de penser l'action autrement que sous l'angle de la représentation. La nature problématique d'une telle philosophie est à l'image des exigences auxquelles se confronte le sujet moderne. Envisagé comme « séjour<sup>583</sup> », il lui faut cerner la localité au sein de laquelle il œuvre, et le tempo au rythme duquel il se déploie, sans pour autant faire de lui-même un aventurier dans le monde ou de la philosophie, « une aventurière » en mal d'action<sup>584</sup>. La découverte de l'étranger et de l'étrangeté, intrinsèques au mouvement d'individuation comme à la pratique phénoménologique, nécessite de penser conjointement la transcendance de l'expérience du monde et l'effectivité charnelle des transformations et des métamorphoses qu'elle engendre. Si la réflexion heideggérienne rend ainsi compte de la structure ontologiquement configuratrice de mon rapport au monde et d'une conception de la *praxis* qui se dispenserait des schèmes de la représentation. Elle demande cependant à être reliée aux autres aspects de la dimension opérante (*fungierende*) alors à l'œuvre : l'accueil et la responsabilité, entendue comme prise en charge.

### 6.2.3. *L'institution et l'individuation du monde commun*

La conception heideggérienne de la vision du monde formule, à sa manière, une intersubjectivité transcendantale qui élude l'expressivité de l'analogicité charnelle, au niveau de l'individuation de la singularité comme de l'individuation collective, même si elle reconnaît la phénoménalité qui leur est associée. Cette analyse heideggérienne appelle une réflexion sur l'enracinement sensible d'une telle perspective — ancrage qui serait aux phénomènes de la culture et de la socialité ce que la chair est au corps : générativité non objectivable, « ordre

---

<sup>582</sup> Heidegger, *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, p. 414.

<sup>583</sup> Heidegger, « Lettre sur l'humanisme », p. 117.

<sup>584</sup> Heidegger, « Lettre sur l'humanisme », p. 125.

original de *l'avènement*<sup>585</sup> » qui est tout à la fois « promesse d'événements<sup>586</sup> » et rencontre de l'autre. Dépasser la métaphysique des conceptions du monde ne voudrait donc pas dire que la phénoménologie doive se limiter à n'être qu'une *méthode* mais qu'elle se fasse bien au contraire, elle-même, opérante et génératrice<sup>587</sup> de sens en dévoilant la structure de ma relation à la vie, au monde, et aux autres. Cette phénoménologie est intrinsèquement phénoménologie de l'individuation puisqu'elle retrace la genèse du sens et décrit les modalités d'expression de l'intentionnalité opérante et son archi-fondation dans une altérité aux dimensions autant ontologiques qu'éthiques. Le concept d' « institution » introduit par Merleau-Ponty, dans son cours de 1955, décrit une sorte d'universalité concrète à venir et qui permettrait d'articuler l'intersubjectivité transcendante et l'intersubjectivité réelle, en pensant la transcendance au cœur même de la relation qui instaure un monde commun et pourtant différencié. Le concept d'institution reflète ainsi, dans le champ culturel et social, l'analogie et la dimension diacritique et expressive à l'œuvre dans l'individuation du sujet. L'institution est l'opération par laquelle le sens provisoire de l'individuation collective, d'une culture ou d'un groupe, se donne à lui-même. Il entérine le passage de l'expérience à l'histoire dans un mouvement qui exige à la fois une herméneutique de l'altérité nécessaire à la narration et une phénoménologie de la générativité. Ainsi, comme l'écrit Merleau-Ponty : « Ma relation à autrui ne se réduirait pas à une alternative : un sujet instituant peut coexister avec un autre, parce que l'institué n'est pas le reflet immédiat de ses actions propres, peut être repris ensuite par lui-même ou par d'autres sans qu'il s'agisse d'une recreation totale, et est donc entre les autres et moi, entre moi et moi-même, comme une charnière, la conséquence et la garantie de notre appartenance à un même

---

<sup>585</sup> « Nous proposons au contraire d'admettre l'ordre de la culture ou du sens comme un ordre original de *l'avènement*, qui ne doit pas être dérivé de celui, s'il existe, des événements purs, ni traité comme le simple effet de rencontres extraordinaires. » Merleau-Ponty, *Signes*, p. 109.

<sup>586</sup> Merleau-Ponty, *Signes*, p. 114.

<sup>587</sup> « *It is through generative phenomenology that it will be possible to present a non-foundational phenomenology of the social world as transcendental historicity, materiality and sociality* » écrit Steinbock, dans *Home and Beyond*, p. 7. Il y développe un tel projet en l'appliquant explicitement à une phénoménologie topologique de la socialité.

monde.<sup>588</sup> » Le sens que crée et qu'institue la relation elle-même n'appartient à aucun des deux « pôles » qui y prennent part, mais demande plutôt à être porté et prise en charge par l'un et par l'autre, dans l'acte même de coexister et dans les expressions contingentes de cette visibilité commune à laquelle nous adhérons inéluctablement. Il ne s'agit pas d'une création *ex nihilo*, mais d'une métamorphose plurielle prenant en charge les sédimentations passées et les espérances à venir. On voit se profiler alors le type de responsabilité et d'exigences associé à l'intentionnalité opérante (*fungierende*). L'institution fait donc de l'individuation collective et de la création du monde commun les exigences de l'individuation du sujet puisque le sujet ne peut totalement s'extraire des configurations générales du sentir et qu'il y prend part inexorablement. La genèse de l'individuation collective n'est pas « survivance » ou « résidu » d'altérité, mais bel et bien champ et expression d'une histoire commune, « appel à une suite », « exigence d'un avenir<sup>589</sup> » — faisant écho par là-même à l'impossibilité de dissocier les dynamiques rétentionnelles et protentionnelles qui tissent l'individuation personnelle et qui l'associe irrémédiablement à une forme de transindividualité comme notre étude de Simondon l'avait montrée au chapitre III.

Pour conclure ce chapitre, il nous faut alors revenir à la *tenue* et la *teneur* du sujet qui se dessine au cœur de ces configurations. Dans l'endurance opérante de l'adversité, se maintenant face à ce qui se tourne contre lui (*ad-versus*), le sujet apprendrait alors à reconnaître et accueillir la liberté promise et toujours déjà réalisée par son individuation — liberté, qui, aux antipodes de la séparation, est précisément métamorphose et acquiescement à la relation, *à soi-même en tant qu'autre*.

---

<sup>588</sup> *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, p. 123 sq.

<sup>589</sup> « On entendait donc ici par institution ces événements d'une expérience qui la dotent de dimensions durables, par rapport auxquelles toute une série d'autres expériences auront sens, formeront une suite pensable ou une histoire, - ou encore les événements qui déposent en moi un sens, non pas à titre de survivance et de résidu, mais comme appel à une suite, exigence d'un avenir. » *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, p. 124.

### 6.3. Tenue et teneur du sujet

Les deux précédentes sections nous invitent donc à conclure ce chapitre sur la reformulation des formes de l'individuation que sont le temps et l'espace et sur la manière dont, enlacées, au creux de l'intimité du sujet, elles ouvrent, dans un même mouvement, le monde dans lequel les sujets peuvent advenir et se rencontrer. La phénoménologie se démarque des conceptions métaphysiques du temps et de l'espace, marquées par les délimitations subjectives et objectives d'un *cogito* éternitaire. Elle ramène plutôt la pensée à son enracinement charnel et irréductible, lequel comprend à présent l'espace comme « mouvant » et le temps comme « provisoire ». Surmontant ainsi les réifications dangereuses d'un humanisme aux déterminations culturelles patentes, elle permet d'ouvrir la réflexion aux expressions possibles d'une altérité qui est d'abord et avant tout expérience de la différence et du non-sens, de la souffrance et de la contingence, au plus profond de la singularité. Cette perspective appelle deux directions : l'une décrivant la *tenue* nécessaire au sujet (refonte de l'ipséité), son maintien dans une certaine forme d'enracinement qui permet à la dialectique même du chez-soi et de l'étranger, de n'être pas « mauvaise dialectique, mauvaise foi », pour reprendre les termes de Merleau-Ponty mais écoute et épreuve de la résistance comme de la confiance qui marquent les enjeux de la relation à autrui. L'autre chemin évoque la *teneur* (refonte de l'eccéité) temporalisante du regard que je porte, et qui fait de l'individuation comme désir d'être, la teneur paradoxale de la promesse du monde que l'on nomme liberté.

La structure topologique ouverte par l'intentionnalité opérante creuse plutôt qu'elle ne délimite l'espace possible d'une rencontre de l'altérité au cœur même du sujet charnel. Le travail de différenciation qui la caractérise permet de faire apparaître, de produire dans la sphère phénoménale, des aspects du soi qui font éclater les repères rigides de l'ego monadique. Il ne s'agit pas là d'une négation pure et simple du *cogito* mais de la mise au jour d'un double mouvement d'ouverture et de résistance qui a trait à la découverte non plus seulement de l'altérité, mais du mystère du sujet en tant qu'étrangeté, et de la rencontre avec

l'autre comme étranger<sup>590</sup>. La séparation, le rejet sont des tactiques illusoires du *cogito* éternitaire comme la fusion et le rapport de projection/introjection reflètent pareillement l'invasion du *même* dans la sphère existentielle. La mise au jour du type d'intentionnalité qui caractérise l'intersubjectivité, au plan transcendantal et culturel, aura montré que la découverte de l'autre en soi rend vains les deux termes de cette alternative<sup>591</sup>, comme elle appelle la réalisation d'un certain amour de soi-même *comme* un autre, au-delà des catégories de l'*idem* et de l'*ipse* et qui est amour de la contingence relative à l'advenir du soi. Au-delà du narcissisme, celui-ci ne rend pas aveugle mais plutôt « voyant », selon les mots de Ricœur<sup>592</sup>, et permet la prise en vue de l'espace indéterminé de l'« entre » (*Ineinander*) et de l'« avec », irréductible à une *économie* du désir ou à une *morale* de l'action.

Cet espace n'est pas le fruit d'une raison irénique, sa fragilité et les polémiques qui le fomentent reflètent la structure héraclitéenne de l'être qui résiste à l'arraisonnement et aux justifications qui se profilent dans l'après-coup du souvenir. Doublure topologique du présent vivant, il est plutôt le point de rencontre où s'enlacent et se tissent les « reflets des reflets » faisant que « les noires issues des deux regards s'ajustent l'une à l'autre, et qu'on ait, non plus deux consciences avec leur téléologie propre, mais deux regards l'un dans l'autre, seuls au monde<sup>593</sup>. » Cet espace est donc tout à la fois, respiration, rythme et temporalité de la vision qui « esquisse ce que le désir accomplit quand il expulse

---

<sup>590</sup> Les développements sur l'*Unheimlich* de Julia Kristeva dans *Étrangers à nous-mêmes*, Paris, Gallimard, 2007, explorent une telle perspective. Elle voit en effet dans cette découverte, les conditions possibles d'une guérison : « Mon malaise à vivre avec l'autre – mon étrangeté, son étrangeté – repose sur une logique troublée réglant ce faisceau étrange de pulsion et de langage, de nature et de symbole qu'est l'inconscient toujours déjà formé par l'autre. C'est de dénouer le transfert – dynamique majeure de l'altérité, de l'amour/haine pour l'autre, de l'étrangeté constitutive de notre psychisme – qu'à partir de l'autre je me réconcilie avec ma propre altérité-étrangeté, que j'en joue et que j'en vis. La psychanalyse s'éprouve alors comme un voyage dans l'étrangeté de l'autre et de soi-même, vers une éthique du respect pour l'inconciliable. Comment pourrait-on tolérer un étranger si l'on ne se sait pas étranger à soi-même ? » Kristeva, *Étrangers à nous-mêmes*, p. 269.

<sup>591</sup> La manière dont Ricœur explore le concept de capabilité dans *Parcours de la reconnaissance* (Paris, Gallimard, 2005) à l'aune des théories d'Amartya Sen, reflète cette tentative de dépasser à la fois la perspective libérale du sujet kantien et la perspective communautariste du sujet poststructuraliste. Rejoignant ainsi l'affirmation fondamentale de Husserl selon laquelle la « singularité sera toujours un apeiron », *La philosophie comme science rigoureuse*, p. 53.

<sup>592</sup> Ricœur, *Amour et justice*, Paris, Seuil, 2008, p. 24.

<sup>593</sup> Merleau-Ponty, *Signes*, p. 31.

deux “pensées” vers cette ligne de feu entre elles, cette brûlante surface, où elles cherchent un accomplissement qui soit le même identiquement pour elles deux, comme le monde sensible est à tous<sup>594</sup>. » La temporalité alors engagée par un tel processus d’individuation permet au sujet lui-même d’être ouvert sur l’« autre » que constituent l’avenir de la relation, sa métamorphose et son expression. Le rôle de la phénoménologie comme dynamique et pratique mettant au jour l’intentionnalité opérante et comme expression du processus d’individuation permettrait de penser une polémique du sujet dont l’étrangeté et la non-coïncidence à soi, loin d’être la marque de sa condamnation est plutôt la promesse même de sa réalisation. L’individuation n’est pas la conscience malheureuse d’une détermination comme elle pouvait l’être dans la perspective d’une *Weltanschauung* métaphysique. Elle est plutôt la promesse même d’une vision qu’il incombe au sujet de porter et de soutenir dans une forme de maintien, qui, loin des illusions de maîtrise propre à l’engagement, révèle une capacité de résistance à l’adversité au sein même d’un laisser-être qui rend possible à la fois la justice et le pardon, la réflexivité propre à l’expression et l’oubli d’elle-même qui permet sa réalisation. Le désir commun est donc ce par quoi opère le mouvement latéral de l’être-avec, seul garant d’une inconditionnelle liberté, puisqu’il ne résume pas la transcendance de son sens d’être à l’une ou l’autre de ses incarnations. Le sujet est donc toujours dépassé et différé, et la phénoménologie gagnerait peut-être alors à substituer le doute de Cézanne au doute de Descartes, afin de reprendre sans cesse le mouvement inhérent à l’analogie et l’ambiguïté de ses visions, elles-mêmes coextensives à une ontologie de la vie :

Comme nous observons les mouvements de quelque animal inconnu sans comprendre la loi qui les habite et les gouverne, ainsi les témoins de Cézanne ne devinent pas les transmutations qu’il fait subir aux événements et aux expériences, ils sont aveugles pour sa signification, pour cette lueur venue de nulle part qui l’enveloppe par moments. Mais lui-même n’est jamais au centre de lui-même, neuf jours sur dix il ne voit autour de lui que la misère de sa vie empirique et de ses essais manqués, restes d’une fête inconnue. C’est dans le monde encore, sur une toile, avec des couleurs, qu’il lui faut réaliser sa liberté.

---

<sup>594</sup> Merleau-Ponty, *Signes*, p. 31.

C'est des autres, de leur assentiment qu'il doit attendre la preuve de sa valeur. Voilà pourquoi il interroge ce tableau qui naît sous sa main, il guette les regards des autres posés sur sa toile. Voilà pourquoi il n'a jamais fini de travailler. Nous ne quittons jamais notre vie. Nous ne voyons jamais l'idée ni la liberté face à face<sup>595</sup>.

Cette description du travail de l'artiste montre la dimension existentielle de l'intentionnalité opérante et la posture qu'elle se donne. En dissociant l'attention et la veille du voir de la confrontation, la pratique ici vécue ouvre un horizon à la fois individuant et inéluctablement ouvert sur une communauté de visions qui l'excède. L'individuation n'est alors plus opérée par la réflexivité d'un *cogito* de type cartésien mais exprimée et pratiquée, à l'infini, grâce à l'accueil libre et provisoire, d'une « leur venue de nulle part » et qui lui donne sens.

---

<sup>595</sup> Merleau-Ponty, « Le doute de Cézanne », in *Sens et non-sens*, p. 33.



## **Conclusion :**

### **De l'héritage à l'horizon**

Si nulle peinture n'achève la peinture, si même nulle œuvre ne s'achève absolument, chaque création change, altère, éclaire, approfondit, confirme, exalte, recrée ou crée d'avance toutes les autres. Si les créations ne sont pas un acquis ce n'est pas seulement que, comme toutes choses, elles passent, c'est aussi qu'elles ont presque toute leur vie devant elle<sup>596</sup>.

Ces lignes extraites du dernier texte de Merleau-Ponty reflètent, à nos yeux, la redéfinition phénoménologique de l'individuation que nous avons mise en lumière et proposée au cours de ce travail. En effet, l'inachèvement, l'ouverture et le mouvement décrivent le processus de différenciation qui fait être le sujet comme tel et qui lui donne sens. Reprise, récapitulation mais aussi recreation et configuration : les trajectoires de l'existence se nourrissent au contact du monde naturel et humain qui en dessine, de l'intérieur, le parcours oblique. La description merleau-pontienne de l'expression montre l'irréductibilité de l'œuvre singulière à la généralité systémique à laquelle elle appartient, au même titre que chaque sujet est lui-même irréductiblement singulier sans pour autant que ses métamorphoses l'empêchent de percevoir et de donner à voir ce qui se joue en lui. Le processus d'individuation n'aurait ainsi pas d'autre fin que son propre déploiement et la recherche métaphysique d'un principe à ce dernier résulterait alors du malentendu parméniidien quant à la structure même de l'être et du sens d'être du sujet.

En prenant pour fil conducteur la notion d'intentionnalité opérante, notre enquête a cherché à expliciter la relation du devenir qui caractérise la vie du sujet aux

---

<sup>596</sup> Merleau-Ponty, in *L'œil et l'esprit*, p. 92-93.

phénoménalisations et aux configurations qui lui donnent sens. Il ne s'agit pas là de deux processus concurrents qui opposeraient alors la phénoménalité et l'expression aux vibrations affectives du sentir. Nous avons cherché à montrer, au contraire, que la dimension analogique de l'intentionnalité était coextensive à la dynamique opérante qui caractérise l'individuation du sujet et l'individuation des significations. Loin de reproduire les écueils de la métaphysique de la représentation, ce type d'analogie renvoie plutôt à la libre expression de l'altérité inhérente au sujet et de l'entrelacs primordial qui affecte nos existences respectives, en tant qu'elles se comprennent toujours les unes par rapport aux autres, les unes dans les autres, selon les compositions de l'*Ineinander*.

Le pouvoir objectivant et discriminant de la réflexion et la saisie qu'il implique ne sauraient donc être les seuls attributs d'un regard qui devrait alors réapprendre à laisser *être* et laisser opérer la dynamique indéterminée et unifiée qui le soutient. « Réapprendre à voir le monde<sup>597</sup> » serait donc bel et bien la tâche première de la phénoménologie en tant qu'elle est avant tout une pratique et un retour à cette compréhension primordiale de la différence et du sens comme expériences de la rencontre du sujet et du monde. La caractérisation merleau-pontienne de la création artistique fait écho à la structure temporalisante de la conscience. Paradoxalement, le passé n'est jamais acquis de même que le futur n'est jamais radicalement nouveau puisque le présent vivant dans lequel entre en scène le sujet est, à chaque fois, une reprise et une métamorphose des *questions* et des visions qu'il est capable de poser. Comme l'écrivait Simondon, cette structure temporalisante est à la source de l'individuation, qu'on l'envisage comme phénomène ou comme concept opératoire :

L'être individué n'est pas la substance mais l'être mis en question, l'être à travers une problématique, divisé, réuni, porté dans cette problématique qui se pose à travers lui et le fait devenir comme il fait le devenir. Le devenir n'est pas devenir de l'être individué mais devenir d'individuation de l'être : ce qui

---

<sup>597</sup> Selon le mot de Merleau-Ponty : « La vraie philosophie est de réapprendre à voir le monde, et en ce sens une histoire racontée peut signifier le monde avec autant de « profondeur » qu'un traité de philosophie. Nous prenons en main notre sort, nous devenons responsables de notre histoire par la réflexion, mais aussi bien par une décision où nous engageons notre vie, et dans les deux cas, il s'agit d'un acte violent qui se vérifie en s'exerçant. » *Phénoménologie de la perception*, avant-propos, p. xvi.

advient arrive sous forme d'une mise en question de l'être, c'est-à-dire sous forme d'élément d'une problématique ouverte qui est celle que l'individuation de l'être résout : l'individu est contemporain de son devenir car ce devenir est celui de son individuation<sup>598</sup>.

Nous pourrions alors ajouter, à l'aune de nos développements, que ce « devenir d'individuation » et cette « mise en question » sont exprimés par l'analogie que nous avons tâchée de décrire et qui nous a permis de montrer comment la phénoménologie surmonte à la fois les apories du principe hylémorphique, de l'ontologie cartésienne de l'objet et de la téléologie kantienne. Nous avons ainsi montré que le dépassement de la métaphysique classique appelle une ontologie relationnelle - ontologie indirecte qui éprouve son rapport au monde et à autrui en repensant le « déjà-pensé » qu'elle se garde de considérer comme un « acquis ». Comme l'écrit Heidegger : « Quand notre méditation se tourne vers le déjà-pensé, c'est alors seulement que nous sommes au service de ce qui reste encore à penser<sup>599</sup>. » La méthode phénoménologique cherche moins à prouver la subjectivité qu'à en éprouver le sens d'être au cœur de ses expressions. Elle nous semble ainsi être, à juste titre, philosophie de l'individuation du fait même de l'importance qu'elle confère aux structures et à la genèse de l'apparaître et de l'apparaissant. La découverte par Husserl de l'intentionnalité opérante et de l'enchevêtrement des dimensions temporelles qui fomentent la conscience éclaire, en effet, les dynamiques du monde de la vie (*Lebenswelt*) et des configurations symboliques qui forment le sujet empruntant leurs postures<sup>600</sup>. Toujours précaires et ouvertes vers l'indéterminé, elles doivent faire l'effort paradoxal de laisser être et agir le mouvement spatialisant et temporalisant qui permet au sujet de se relever et de s'assumer comme tel, sous le regard du monde et d'autrui. Nous pourrions ainsi comparer le sujet à la flamme dont parle Bachelard : « Dans une

---

<sup>598</sup> Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, p. 323.

<sup>599</sup> Heidegger, « Identité et Différence », *Questions I et II*, p. 276.

<sup>600</sup> La culture et la pratique spirituelle pourraient ainsi être perçues comme les relais opérants du processus d'individuation à l'échelle intersubjective et communautaire. Repensant l'amitié à la lumière du processus d'individuation, Françoise Bonardel évoque « la communauté de destin unissant deux existences éphémères, et leur refus de séparer leur « formation » de l'accomplissement d'un destin véritablement propre qui puisse aussi leur être commun ». Elle poursuit alors : « l'amitié revêt désormais un sens « destinal » tant par rapport à l'exigence d'un « devenir soi » souverain que de la collectivité, tenant en général en suspicion cette volonté de restituer une dimension opérative à la culture. » *Des héritiers sans passé, Essai sur la crise de l'identité culturelle européenne*, p. 252.

flamme, le monde n'est-il pas vivant ? La flamme n'a-t-elle pas une vie ? N'est-elle pas le signe visible d'un être intime, le signe d'une puissance secrète ? Ne tient-elle pas, cette flamme, toutes les contradictions internes qui donnent le dynamisme à une métaphysique élémentaire ? Pourquoi chercher des dialectiques d'idées, quand on a, au cœur d'un simple phénomène, des dialectiques de faits, des dialectiques d'êtres ? La flamme est un être sans masse et cependant c'est un être fort.<sup>601</sup>» L'intentionnalité opérante fait ainsi signe vers un sens de la responsabilité à soi qui est moins thématiqué et pris en vue, qu'opératoire et provisoire puisqu'elle rature la dialectique du même et de l'autre, au profit d'une « dialectique des êtres » qui mesure la fragilité et l'efficace du désir qui les relie. L'enquête que nous avons menée sur l'héritage ontologique de la phénoménologie, c'est-à-dire sur ce qu'elle a transmis, de *génération* en *génération*, n'a donc pas cherché à clore les perspectives que nous pouvons avoir sur le sujet et sur le monde, mais plutôt à suivre l'horizon dans lequel se profile une prise en charge pratique de leur pluralité.

---

<sup>601</sup> Gaston Bachelard, *La flamme d'une chandelle*, Paris, PUF, 2011.

## Table des Matières

Remerciements.....	i
Résumé.....	ii
Préface.....	iv

### Introduction :

Individuation et vision du monde : problèmes métaphysiques ou phénoménologiques?.....	I
--	---

### Chapitre I :

L'individuation du sujet: genèse et intentionnalité.....	10
1.1. De la métaphysique de la substance à la phénoménologie de la subjectivité.....	15
1.1.1. <i>Les fondements métaphysiques du sujet</i> .....	15
1.1.2. <i>Phénoménologie et déconstruction des principes</i> .....	21
1.1.3. <i>Le questionnement phénoménologique : eccéité et ipséité</i> .....	24
1.2. L'intentionnalité : principe d'individuation?.....	29
1.2.1. <i>Le voir phénoménologique et l'individuation des objets</i> .....	30
1.2.2. <i>Genèse de la subjectivité transcendantale : ego, personne, monade</i> 36	
1.2.3. <i>La double structure de l'intentionnalité de la conscience temporelle et l'autoconstitution</i> .....	44
1.3. Ontologie phénoménologique de la subjectivité.....	51
1.3.1. <i>La raison du sujet</i> .....	51
1.3.2. <i>Une ontologie de la finitude?</i> .....	54

### Chapitre II :

La configuration du monde: appropriation et perception.....	57
2.1. Individuation et appropriation.....	61
2.1.1. <i>L'interprétation heideggerienne de la Vereinzelung</i> .....	61
2.1.2. <i>Le Dasein configureur de monde</i> .....	69
2.1.3. <i>Le jeu de la différence : oublier la vie?</i> .....	73
2.2. Individuation et perception.....	76
2.2.1. <i>La question du corps propre</i> .....	76
2.2.2. <i>Individuation et sphère préreflexive : « l'arc intentionnel »</i> .....	84
2.2.3. <i>Penser l'individuation : vers une ontologie indirecte</i> .....	94
2.3. Le monde perçu : synthèse ou système?.....	97

### Chapitre III :

Au-delà du mouvement : la transcendance comme relation.....	102
3.1. Dynamiques de l'apparaître : la manifestation chez Patočka.....	105
3.1.1. <i>La radicalisation de l'époque et l'autonomisation de l'apparaître</i> 105	

3.1.2. <i>Le moi comme « force voyante »</i> .....	113
3.1.3. <i>Individuation et séparation : l'unité paradoxale de l'essence et de la facticité</i> .....	119
3.2. Structure de l'apparaissant : la relation chez Simondon.....	124
3.2.1. <i>Univocité ontologique et différenciation : dépasser l'hylémorphisme</i> .....	124
3.2.2. <i>Les potentialités du préréflexif et l'individuation comme transduction</i> .....	132
3.2.3. <i>Individuation psychique et collective : la transindividualité</i> .....	135
3.3. Vers une ontologie relationnelle? .....	139
3.3.1. <i>Individuation et perception</i> .....	139
3.3.2. <i>L'individuation comme « style perspectif »</i> .....	142

#### Chapitre IV :

Individuation, analogicité et trame imaginaire du sensible .....	146
4.1. La vision oblique du désir : les trajectoires de l'individuation.....	152
4.1.1. <i>Intentionnalité et latéralité</i> .....	152
4.1.2. <i>L'intentionnalité à la limite : radicaliser la fungierende Intentionalität</i> .....	157
4.1.3. <i>L'individuation comme projection? Repenser le statut de l'imagination</i> .....	164
4.1.4. <i>Une approche topologique du désir : l'imaginaire comme champ</i> 177	
4.2. Expression et corporéité : de la fondation de l'être à ses mesurants 191	
4.2.1. <i>Métamorphoses du sujet, anamorphoses du réel</i> .....	191
4.2.2. <i>Les paradoxes de l'individuation et la genèse analogique de l'expérience</i> .....	206

#### Chapitre V :

Phénoménologie et connaissance du monde : la réflexivité comme praxis symbolique.....	214
5.1. La « logique concrète » de l'être : interrogation et jugement .....	219
5.1.1. <i>La phénoménologie comme hyperdialectique</i> .....	219
5.1.2. <i>Voir comme et Faire « comme si » : repenser l'analogie kantienne</i> 225	
5.2. La connaissance comme <i>praxis</i> symbolique.....	235
5.2.1. <i>Force « motrice » et force « formatrice »</i> .....	235
5.2.2. <i>Dénaturaliser l'objet de la phénoménologie</i> .....	241

#### Chapitre VI :

Individuation, altérité et communauté de visions .....	250
6.1. Soi-même comme un autre .....	254
6.1.1. <i>Problématicité de l'Einfühlung</i> .....	254

6.1.2. <i>La structure analogique de l'idem et de l'ipse : co-naître et reconnaître</i> .....	259
6.2.   Historicité et vision du monde .....	268
6.2.1. <i>Phénoménologie et Weltanschauung</i> .....	268
6.2.2. <i>Le sens d'être comme configuration de monde</i> .....	271
6.2.3. <i>L'institution et l'individuation du monde commun</i> .....	277
6.3.   Tenue et teneur du sujet .....	280
 <b>Conclusion :</b>	
De l'héritage à l'horizon .....	284
<b>Table des Matières</b> .....	288
<b>Bibliographie</b> .....	291

## Bibliographie – Ouvrages cités

- Adorno, Theodor W., *Jargon de l'authenticité*, traduit par Eliane Escoubas, Paris, Payot, 1989.
- Al-Saji, Alia, « When Thinking Hesitates : Philosophy as Prosthesis and Transformative Vision », *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 50, n° 2, 2012, p. 351-361.
- Andrieu, Bernard, « Le corps pensant, mouvement épistémologique de la philosophie dans la biologie », *Revue Internationale de philosophie*, n° 222, 2002/4, p. 557-582.
- Arendt, Hannah, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, Chicago University Press, 1989.
- , *Le système totalitaire*, traduit par Jean-Loup Bourget, Paris, Seuil, 2005.
- , *The Life of the Mind, Vol. II : Willing*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978.
- Bachelard, Gaston, *Poétique de l'espace*, Paris, PUF, 1961.
- Barbaras, Renaud, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Millon, 1991.
- , *Introduction à la philosophie de Husserl*, nouvelle édition revue et corrigée, Chatou, La Transparence, 2008.
- , *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, Vrin, 2008.
- , *La perception. Essai sur le sensible*, Paris, Vrin, 2009.
- , « La phénoménologie comme dynamique de la manifestation », *Les Études philosophiques*, n° 98, 2011/3 p. 331-349.
- , *La vie lacunaire*, Paris, Vrin, 2011.
- , *Le mouvement de l'existence. Études sur la phénoménologie de Jan Patočka*, Chatou, La Transparence, 2007.
- , « L'individuation de l'homme », *Fogli Campostrini*, vol. 2, n° 2, 2012, consulté en ligne : < [fogli.centrostudicampostrini.it/index.php/FogliCampostrini/article/view/27](http://fogli.centrostudicampostrini.it/index.php/FogliCampostrini/article/view/27)>.
- , *L'ouverture du monde, Lecture de Jan Patočka*, Chatou, La Transparence, 2011.



- , « Merleau-Ponty et la nature », *Chiasmi International*, vol. 2, 2000, p. 47-61.
- , Préface à *La transcendance comme problème phénoménologique, Lecture de Merleau-Ponty et Patočka*, par Emre Şan, Paris, Vrin, coll. Mimesis, 2012, p. 9-22.
- , Préface aux *Cours sur la perception (1964-1965)*, par Gilbert Simondon, Chatou, La Transparence, 2005.
- , *Vie et intentionnalité, Recherches phénoménologiques*, Paris, Vrin, 2003.
- Beistegui, Miguel (de), *Truth and Genesis : Philosophy as Differential Ontology*, Bloomington, Indiana University Press, 2004.
- Benoist, Jocelyn, *Autour de Husserl, L'ego et la raison*, Paris, Vrin, 1994.
- (dir.), *La conscience du temps. Autour des Leçons sur le temps de Husserl*, Paris, Vrin, 2008.
- Bergo, Bettina, « In Dreams Begin Responsibilities : Radical Passivity in Levinas and Merleau-Ponty », in *Radical Passivity : Rethinking Ethical Agency in Levinas*, edited by Benda Hofmeyer, Dordrecht, Springer, 2009, p. 31-54.
- Bernet, Rudolf, *Conscience et existence*, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 2004.
- , *La vie du sujet*, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 1994.
- Biemel, Walter, *Le concept de monde chez Heidegger*, Paris, Vrin, 1981.
- Bitbol, Michel, *Physique et philosophie de l'esprit*, Paris, Flammarion, 2000.
- Blumenberg, Hans, *La raison du mythe*, traduit par Stéphane Dirschauer, Paris, Gallimard, 2005.
- Boehm, Rudolf, « Deux points de vue : Husserl et Nietzsche », *Archivio di Filosofia*, n° 3, 1962, p. 167-181.
- , « Les ambiguïtés des concepts Husserliens d'immanence et de transcendance », *Revue philosophique*, n° 4, 1959, p. 481-526.
- , *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie I: Husserl-Studien*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1968.
- Bohr, Niels, *Physique atomique et connaissance humaine*, traduit par Edmond Bauer et Roland Omnes, Paris, Gallimard, 1991.

- Bonardel, Françoise, *Des héritiers sans passé, Essai sur la crise de l'identité culturelle européenne*, Chatou, La Transparence, 2010.
- Cairns, Dorion, *Conversations with Husserl and Fink*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1976.
- Cassirer, Ernst, *Essai sur l'homme*, traduit par Norbert Massa, Paris, Minuit, 1975.
- Chabot, Pascal, *La philosophie de Simondon*, Paris, Vrin, 2003.
- Clavier, Paul, *Le concept du monde*, Paris, PUF, 2000.
- Cléro, Jean-Pierre, *Le vocabulaire de Lacan*, Paris, Ellipses, 2002.
- Colman, Athena, « Lacan's Anamorphic Object : Beneath Freud's Unheimlich », *Janus Head*, vol. 12, n° 2, 2012, p. 49-66.
- Combes, Muriel, *Simondon, individu et collectivité. Pour une philosophie du transindividuel*, Paris, PUF, coll. Philosophies, 1999.
- Courtine, Jean-François, « L'idée de la phénoménologie et la problématique de la réduction », in *Phénoménologie et métaphysique*, dirigé par Jean-Luc Marion et Guy Planty-Bonjour, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 1984, p. 211-245.
- Dastur, Françoise, *Husserl, des mathématiques à l'histoire*, Paris, PUF, 1995.
- , *La phénoménologie en questions, Langage, altérité, temporalité, finitude*, Paris, Vrin, 2004.
- , « Monde, chair, vision », in *Merleau-Ponty, le psychique et le corporel*, dirigé par Anna-Teresa Tymieniecka, Paris, Aubier, 1988, p. 115-144.
- , *Philosophie et différence*, Chatou, La Transparence, 2004.
- , Préface à *La liberté au principe, essai sur la philosophie de Patočka*, par Emilie Tardivel, Paris, Vrin, 2011, p. 7-22.
- Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 2000.
- Depraz, Natalie, « Commentaire de la Cinquième Méditation (Deuxième partie : § 49-62), De l'empathie à la monadologie », in *Les méditations cartésiennes de Husserl*, dirigé par Jean-François Lavigne, Paris, Vrin, 2008, p. 175-213.

- , « Empathy and Second-Person Methodology », *Continental Philosophy Review*, vol. 45, n° 3, 2012, p. 447-459.
- , « Imagination and Passivity. Husserl and Kant : A Cross-relationship », in *Alterity and Facticity : New Perspectives on Husserl*, edited by Natalie Depraz and Dan Zahavi, coll. Phaenomenologica, Dordrecht, Kluwer, 1998, p. 29-56.
- , « Les enjeux philosophiques », in *A l'épreuve de l'expérience, pour une pratique phénoménologique*, dirigé par Natalie Depraz, Francisco Varela et Pierre Vermersch, Bucarest, Zeta Books, 2012, p. 245-290.
- , « Le tournant pratique de la phénoménologie », *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, Tome 129, 2004/2, p. 149-165.
- , *Transcendance et incarnation, le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Paris, Vrin, 1995.
- Depraz, Natalie, Francisco Varela et Pierre Vermersch (dir.), *A l'épreuve de l'expérience, pour une pratique phénoménologique*, Bucarest, Zeta Books, 2012.
- Derrida, Jacques, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, PUF, 1990.
- Dufourcq, Annabelle, *La dimension imaginaire du réel dans la philosophie de Husserl*, Dordrecht, Springer, 2011.
- Escoubas, Eliane, Préface aux *Recherches phénoménologiques pour la constitution (Idées II)*, par Edmund Husserl, traduit par Eliane Escoubas, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 1982.
- Esteban, Claude, « Le travail du visible », in « Destins de l'image », *Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 44, 1991, p. 297-302.
- Fink, Eugen, *Le jeu comme symbole du monde*, traduit par Hans Hildenbrand et Alex Lindenberg, Paris, Minuit, coll. Arguments, 1966.
- Foucault, Michel, *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.
- , *L'herméneutique du sujet, Cours au Collège de France (1981-1982)*, Paris, Gallimard, 2001.

- Franck, Didier, *Chair et corps : sur la phénoménologie de Husserl*, coll. Arguments, Paris, Minuit, 1981.
- , *Dramatique des phénomènes*, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 2001.
- , *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, Minuit, 1986.
- Freud, Sigmund, *Le délire et les rêves dans la Gradiva de Jensen*, traduit par Paule Arbex et Rose-Marie Zeitlin, Paris, Gallimard, 1986.
- Gabellieri, Emmanuel, « De la métaphysique à la phénoménologie : une relève ? », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 94, n° 4, 1996, p. 625-645.
- Gallagher, Shaun, *How the Body Shapes the Mind*, Oxford, Clarendon Press, 2005.
- , « On the Possibility of Naturalizing Phenomenology », in *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, edited by Dan Zahavi, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 70-93.
- Gantheret, François, « Du coin de l'œil », in « Le champ visuel », *Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 35, 1987, p. 107-126.
- Garelli, Jacques, *Introduction au logos du monde esthétique. De la chôra platonicienne au schématisme transcendantal et à l'expérience phénoménologique du monde*, Paris, Beauchesne, 2000.
- , *Rythmes et mondes. Au revers de l'identité et de l'altérité*, Grenoble, Millon, coll. Krisis, 1991.
- Gens, Jean-Claude, « “La communauté de combat” entre Heidegger et Jaspers », in *Heidegger en dialogue, 1912-1930, Rencontres, affinités, confrontations*, dirigé par Claude Romano et Servanne Jollivet, Paris, Vrin, 2009.
- Granel, Gérard, *Le sens du temps et de la perception chez Husserl*, Paris, Gallimard, 1968.
- Guchet, Xavier, « Théorie du lien social, technologie et philosophie : Simondon lecteur de Merleau-Ponty », *Les Études philosophiques*, n° 57, 2001/2, p. 219-237.

- Gurwitsch, Aron, *Théorie du champ de la conscience*, traduit par Michel Butor, Paris, Desclée de Brouwer, 1957.
- Heidegger, Martin, *Aristote, Métaphysique  $\Theta$  1-3, De l'essence et de la réalité de la force*, traduit par Bernard Stevens et Pol Vandavelde, Paris, Gallimard, 1991.
- , *Chemins qui ne mènent nulle part*, traduit par Wolfgang Brokmeier, Paris, Gallimard, 2001.
- , *Concepts fondamentaux de la métaphysique : monde, finitude, solitude* (1929), traduit par Daniel Panis, Paris, Gallimard, 1992.
- , *Einleitung in die Philosophie*, Gesamtausgabe 27 (GA 27), Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1996.
- , *Essais et conférences*, traduit par André Préau, Paris, Gallimard, 2003.
- , *Être et temps* (1927), traduit par François Vézin, Paris, Gallimard, 1986.
- , *Introduction à la recherche phénoménologique* (1923), traduit par Alain Boutot, Paris, Gallimard, 2013.
- , *Kant et le problème de la métaphysique*, traduit par Walter Biemel, Paris, Gallimard, 1981.
- , *Le principe de raison*, traduit par André Préau, Paris, Gallimard, 1962.
- , *Les conférences de Cassel*, traduit par Jean-Claude Gens, Paris, Vrin, 2003.
- , « Lettre sur l'humanisme », traduit par Jean Beaufret, in *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 1990.
- , *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Summer semester 1928), herausgegeben von Klaus Held, Frankfurt, Klostermann, 1978.
- , *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (1927), traduit par Jean-François Courtine, Paris, Gallimard, 1985.
- , *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Gesamtausgabe 20 (GA 20), Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1979.
- , *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, traduit par Alain Boutot, Paris, Gallimard, 2006.

- , « Qu'est-ce que la métaphysique ? », traduit par Henry Corbin, in *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968, p. 21-45.
- , *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe 2 (GA 2), Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1977.
- , *Zur Bestimmung der Philosophie. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Kriegsnotsemester 1919)*. Gesamtausgabe 56 (GA 56), Frankfurt, Klostermann, 1987.
- Heisenberg, Werner, *Physique et philosophie, La science moderne en révolution*, traduit par Jacqueline Hadamard, Paris, Albin Michel, 1971.
- Henry, Michel, *De la subjectivité, Tome II : Phénoménologie de la vie*, Paris, PUF, 2003.
- , *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 1990, p. 137-159.
- Histoire de la science*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1957.
- Höfding, Harald, *Le concept d'analogie*, traduit par René Perrin, Paris, Vrin, 1931.
- Housset, Emmanuel, « Commentaire de la *Quatrième Méditation* (§ 30-41) », in *Les méditations cartésiennes de Husserl*, dirigé par Jean-François Lavigne, Paris, Vrin, 2008, p. 101-134.
- , *Personne et sujet selon Husserl*, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 1997.
- Husserl, Edmund, *Briefwechsel, Band III : Die Göttinger Schule*, herausgegeben von Karl Schuhmann, The Hague, Kluwer, 1994.
- , *De la synthèse passive*, traduit par Bruce Bégout et Jean Kessler, Grenoble, Millon, 1998.
- , *Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein (1917/18)*, herausgegeben von Rudolf Bernet und Dieter Lohmar, Dordrecht, Kluwer, 2001.
- , *Die Idee der Phänomenologie, Fünf Vorlesungen*, Husserliana II (Hua II), herausgegeben von Walter Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1958.

- , *Erste Philosophie (1921-1924), Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Husserliana VIII (Hua VIII), herausgegeben von Rudolf Boehm, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1959.
- , *Erste Philosophie (1923-1924)*, Husserliana VIII (2) (Hua VIII [2]), herausgegeben von Rudolf Boehm, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1959.
- , *Expérience et jugement*, traduit par Denise Souche-Dagues, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 1991.
- , *H-Blättern von 1913, Urfassung von Ideen II und Ideen III*, édité par Dirk Fonfara, en préparation (Husserl-Archiv Köln).
- , *Idées directrices pour une phénoménologie (Idées I)*, traduit par Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 1950.
- , *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, traduit par Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1989.
- , *La philosophie comme science rigoureuse*, traduit par Marc B. de Launay, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 1989.
- , *La terre ne se meut pas*, traduit par Didier Frank, Jean-François Lavigne et Dominique Pradelle, Paris, Minuit, coll. Philosophie, 1989.
- , *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, traduit par Henri Dussort, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 1964.
- , « Les sciences d'expérience : science physique de la nature et psychologie. Le concept naturel de monde », in *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, traduit par Jacques English, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 1991.
- , *Logique formelle et logique transcendantale*, traduit par Suzanne Bachelard, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 2010.
- , *Manuscripts de Seefeld (1905-1907), in Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstesens (1893-1917)*, Husserliana X (Hua X), herausgegeben von Rudolf Boehm, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1969.
- , *Méditations cartésiennes*, Husserliana I (Hua I), traduit par Marc de Launay, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 1994.

- , *Notes sur Heidegger*, traduit par Denise Souche-Dagues, Paris, Minuit, 1994.
- , *Philosophie première*, vol. I, traduit par Arion Lothar Kelkel, Paris, PUF, 1970.
- , *Psychologie phénoménologique (1925-1928)*, traduit par Philippe Casteban, Natalie Depraz et Antonio Mazzu, Paris, Vrin, 2001.
- , *Recherches logiques*, traduit par Hubert Elie, Arion Lothar Kelkel et René Schérer, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 1990.
- , *Recherches phénoménologiques pour la constitution (Idées II)*, traduit par Eliane Escoubas, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 1982.
- , *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934), Die C-Manuskripte*, Husserliana Materialien (VIII), herausgegeben von Dieter Lohmar, Dordrecht, Springer, 2006.
- , *Sur l'intersubjectivité*, tomes I & II, traduit par Natalie Depraz, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 2001.
- , *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlass, Erster Teil, 1905-1920*, Husserliana XIII (Beilage III) (Hua XIII), herausgegeben von Iso Kern, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973.
- Ingarden, Roman, *Husserl, La controverse Idéalisme-Réalisme*, traduit par Patricia Limido-Heulot, Paris, Vrin, 2001.
- Janicaud, Dominique, *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris, Gallimard, 2009.
- Jaspers, Karl, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin, Springer-Verlag, 1990.
- Johnson, Galen, *The Retrieval of the Beautiful*, Evanston, Northwestern University Press, 2010.
- Jung, Carl Gustav, *Dialectique du Moi et de l'inconscient*, traduit par Roland Cahen, Paris, Gallimard, 1964.
- Jünger, Ernst, *Sens et signification*, traduit par François Poncet, Paris, Christian Bourgois, 1995.
- Juranville, Alain, *Lacan et la philosophie*, Paris, PUF, 1984.



- Kant, Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, traduit par Alain Renaut, Paris, Garnier-Flammarion, 2000.
- , *Critique de la raison pure*, traduit par André Tremesaygues et Bernard Pacaud, Paris, PUF, 2001.
- Kearney, Richard, *Anatheism : Returning to God after God*, New York, Columbia University Press, 2011.
- , *Poétique du possible, Phénoménologie herméneutique de la figuration*, Paris, Beauchesne, 1984.
- , *The God who May Be : A Hermeneutics of Religion*, Bloomington, Indiana University Press, 2001,
- Kristensen, Stefan, *Parole et subjectivité, Merleau-Ponty et la phénoménologie de l'expression*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2010.
- Kristeva, Julia, *Étrangers à nous-mêmes*, Paris, Gallimard, 2007.
- Lacan, Jacques, *Le séminaire, livre II. Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse, 1954-1955*, Paris, Seuil, 1978.
- , *Le séminaire, livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973.
- Lawlor, Leonard, *Derrida and Husserl : The Basic Problem of Phenomenology*, Bloomington, Indiana University Press, 2002.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm Leibniz, *Essais de Théodicée sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Paris, GF Flammarion, 1969.
- , *Monadologie*, Paris, Gallimard, 1995.
- , *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris, GF Flammarion, 1990.
- Lévinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Livre de Poche, 2004.
- Levin, David Michael, *The Philosopher's Gaze : Modernity in the Shadows of Enlightenment*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 2003.
- , *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Vrin, 1980.
- , *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris, Livre de Poche, 2010.

- Lévi-Strauss, Claude, *L'identité*, Paris, PUF, 1983.
- Marbach, Eduard, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1974.
- Margairaz, Sarah, « De l'intuition à la transduction : par-delà la valeur heuristique de l'analogie. Une interprétation de la filiation entre Bergson et Simondon », in *Cahiers Simondon*, dirigé par Jean-Hughes Barthelemy, n° 2, 2010.
- Marion, Jean-Luc, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris, PUF, coll. Épiméthée, 2004.
- Meillassoux, Quentin, *Après la finitude, essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Seuil, 2006.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Eloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, 2000.
- , *La nature ou le monde du silence*, Paris, Hermann, 2008.
- , *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1992.
- , *Le monde sensible et le monde de l'expression*, co-édité par Stefan Kristensen et Emmanuel de Saint Aubert, Genève, Métis Presse, 2011.
- , *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 2004.
- , *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, textes établis par Dominique Darmaillacq, Claude Lefort et Stéphanie Ménasé, Paris, Belin, 2003.
- , *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 2002.
- , *Notes de cours (1959-1961)*, Paris, Gallimard, 1996.
- , *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 2002.
- , *Psychologie et pédagogie de l'enfant, Cours de Sorbonne (1949-1952)*, Lagrasse, Editions Verdier, 2001.
- , *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968.
- , *Sens et non-sens*, Paris, Gallimard, 1996.
- , *Signes*, Paris, Gallimard, 2008.
- Mohanty, Jitendra Nath, « Husserl's Concept of Intentionality », in *Edmund Husserl : Critical Assessments of Leading Philosophers*, vol. III (*The*

- Nexus of Phenomena : Intentionality, Perception, Temporality*), edited by Rudolf Bernet, Donn Welton and Gina Zavota, New York, Routledge, 2005, p. 3-30.
- Montavont, Anne, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 1999.
- Nef, Frédéric, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Paris, Gallimard, 2004.
- Nietzsche, Friedrich, *Par-delà bien et mal*, traduit par Patrick Wotling, Paris, GF, 2000.
- Patočka, Jan, *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, traduit par Erika Abrams, Grenoble, Millon, 1992.
- , *La crise du sens, Tome 1, Comte, Masaryk, Husserl*, traduit par Erika Abrams, Bruxelles, Ousia, 1985.
- , *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, édité et traduit par Erika Abrams, Dordrecht, Kluwer, coll. Phaenomenologica, n° 110, 1988.
- , *Papiers phénoménologiques*, édité et traduit par Erika Abrams, Grenoble, Millon, coll. Krisis, 1995.
- , *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, édité et traduit par Erika Abrams, Grenoble, Millon, coll. Krisis, 1988.
- Petitot, Jean-François, Francisco Varela, Bernard Pachoud, and Jean-Michel Roy (ed.), *Naturalizing Phenomenology : Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, Stanford, Stanford University Press, 1999.
- Pinchard, Bruno, « L'individuation dans la tradition aristotélicienne », in *Le problème de l'individuation*, dirigé par Pierre-Noël Mayaud, Paris, Vrin, 1991, p. 27-45.
- Plourde, Michel, *Paul Claudel, une musique du silence*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1970,
- Pradelle, Dominique, *L'archéologie du monde : constitution de l'espace, idéalisme et intuitionnisme chez Husserl*, Dordrecht, Kluwer, 2000.
- , *Par-delà la révolution copernicienne*, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 2012.

- Raffoul, François, *À chaque fois mien, Heidegger et la question du sujet*, Paris, Galilée, 2004.
- , « Otherness and Individuation in Heidegger », *Man and World*, vol. 28, n° 4, 1995, p. 341-358.
- Richir, Marc, et Etienne Tassin, *Jan Patočka, Philosophie, phénoménologie, politique*, Grenoble, Millon, 1992.
- Ricœur, Paul, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 2004.
- , *Amour et justice*, Paris, Seuil, 2008.
- , *De l'interprétation, Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 2001.
- , *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Paris Seuil, 1986.
- , *L'idéologie et l'utopie*, traduit par Myriam Revault d'Allonnes et Joel Roman, Paris, Seuil, 1997.
- , *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Gallimard, 2005.
- , Préface aux *Idées directrices pour une phénoménologie (Idées I)*, par Edmund Husserl, traduit par Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 1950.
- , *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- Risi, Vincenzo (de), *Geometry and Monadology : Leibniz's Analysis Situs and Philosophy of Space*, Dordrecht, Springer, 2007.
- Rodrigo, Pierre, *L'intentionnalité créatrice. Problèmes de phénoménologie et d'esthétique*, Paris, Vrin, 2009.
- Romano, Claude, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 2010.
- , « Le possible et l'événement », *Philosophie*, n° 40, déc. 1993, p. 68-95.
- Ruyer, Raymond, *Néo-finalisme*, Paris, PUF, 1952.
- Saint Aubert, Emmanuel (de), Avant-propos au *Monde sensible et le monde de l'expression*, par Maurice Merleau-Ponty, co-édité par Stefan Kristensen et Emmanuel de Saint Aubert, Genève, Métis Presse, 2011, p. 7-38.
- , « De la réversibilité logique à la réversibilité charnelle. Merleau-Ponty aux prises avec l'épistémologie génétique de Piaget », *Alter*, n° 16, 2008, p. 109-126.

- , *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années, 1945-1951*, Paris, Vrin, 2004.
- , *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2005.
- , *Vers une ontologie indirecte, sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2006.
- , « “Voir, c'est imaginer. Et imaginer, c'est voir.” Perception et imaginaire chez Merleau-Ponty », *Chiasmi International*, vol. 14, 2013.
- Sallis, John. *Logic of Imagination : Tthe Expanse of the Elemental*, Bloomington, Indiana University Press, 2012.
- Şan, Emre, *La transcendance comme problème phénoménologique, Lecture de Merleau-Ponty et Patočka*, Paris, Vrin, coll. Mimesis, 2012.
- Sartre, Jean-Paul, *L'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1986.
- , *Transcendance de l'ego, Esquisse d'une description phénoménologique*, Paris, Vrin, 1992.
- Schnell, Alexander, *En face de l'extériorité, Levinas et la question de la subjectivité*, Paris, Vrin, 2010.
- Sebbah, François-David, *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Lévinas et la phénoménologie*, Paris, PUF, 2001.
- Serban, Claudia, « Michel Henry et la question du fondement de l'intentionnalité », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. 6, n° 8, 2010, p. 284-304.
- Sharp, Hasana, *Spinoza and the Politics of Renaturalization*, Chicago, University of Chicago Press, 2011.
- Simondon, Gilbert, *Cours sur la perception (1964-1965)*, Chatou, La Transparence, 2005.
- , *L'individuation, à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Millon, coll. Krisis, 2005.
- , *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Paris, PUF, 1964.
- Sloterdijk, Peter, *Critique de la raison cynique*, Paris, Christian Bourgeois, 1987.

- , *La mobilisation infinie, Vers une critique de la cinétique politique*, traduit par Hans Hildenbrand, Paris, Christian Bourgois, 2003.
- Steinbock, Anthony, *Home and Beyond : Generative Phenomenology after Husserl*, Evanston, Northwestern University Press, 1995.
- , *Phenomenology and Mysticism : The Verticality of Religious Experience*, Bloomington, Indiana University Press, 2009.
- Taminiaux, Jacques, *Le regard et l'excédent*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1977.
- Tardivel, Emilie, *La liberté au principe, essai sur la philosophie de Patočka*, Paris, Vrin, 2011.
- Taylor, Charles, *Multiculturalisme, différence et démocratie*, traduit par Denis-Armand Canal, Paris, Flammarion, 1997.
- Thompson, Evan, *Mind in Life : Biology, Phenomenology and the Sciences of Mind*, Cambridge, Harvard University Press, 2007.
- Tinland, Olivier. *L'individu*, Paris, Vrin, coll. Thema, 2009.
- Vallin, Georges, *La perspective métaphysique*, 2<sup>ème</sup> édition, Paris, Dervy-Livres, 1997.
- Varela, Francisco, « A Specious Present : A Neurophenomenology of Time Consciousness », in *Naturalizing Phenomenology : Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, edited by Jean-François Petitot, Francisco Varela, Bernard Pachoud, and Jean-Michel Roy, Stanford, Stanford University Press, 1999.
- , *Quel savoir pour l'éthique ? Action, sagesse et cognition*, Paris, La Découverte, 2004.
- Vaysse, Jean-Marie, *Vie, monde, individuation*, Hildesheim, OLMS, 2003.
- Vergani, Mario, « La lecture husserlienne de Leibniz et l'idée de "monadologie" », *Les Études philosophiques*, n° 71, 2004/4, p. 535-552.
- « Vie et individuation », numéro spécial de *Chiasmi International*, n° 7, 2005.
- Waelhens, Alphonse (de), *Phénoménologie et vérité*, Louvain, Editions Nauwelaerts, 1969.
- Warren, Nicolas (de), *Husserl and the Promise of Time*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

- Weiss, Gail, *Body Images : Embodiment as Intercorporeality*, New York, Routledge, 1999.
- Wing-Cheuk, Chan, *Individuation as a Phenomenological Problem : A Comparative Study of Husserlian and Heideggerian Phenomenologies*, doctoral dissertation, University of Ottawa, 1982.
- Zahavi, Dan, « Beyond Empathy : Phenomenological Approaches to Intersubjectivity », *Journal of Consciousness Studies*, vol. 8, n° 5–7, 2001, p. 151-167.
- , « Horizontal Intentionality and Transcendental Intersubjectivity », *Tijdschrift voor Filosofie*, 59/2, 1997, p. 304-321.