

Ce que peut le corps.

L'expression « ce que peut le corps » est, dans le discours philosophique, une allusion transparente à Spinoza qui, dans un texte célèbre de la troisième partie de l'*Ethique*, le scolie de la proposition 2, affirme que personne ne sait ce que peut le corps pointant ainsi une énigme au cœur de la tradition philosophique, et une énigme que cette tradition elle-même aurait ignorée, persuadée d'avoir depuis longtemps réglé la question du corps.

« **Personne n'a jusqu'à présent déterminé ce que peut le corps, c'est-à-dire l'expérience n'a enseigné à personne jusqu'à présent ce que, par les seules lois de la Nature considérée en tant seulement que corporelle, le corps peut faire et ce qu'il ne peut pas faire à moins d'être déterminé par l'âme** ». En écrivant ces lignes vers la fin du XVII^{ème} siècle, Spinoza ne se contente pas d'anéantir l'immense effort accompli par Descartes une trentaine d'années plus tôt, puisque c'est finalement toute la tradition occidentale qui est coupable du même aveuglement à l'égard du corps. Et si l'on songe que Jean-Pierre Changeux, aujourd'hui, trouve en Spinoza l'armature philosophique de ses positions scientifiques⁽⁻⁰⁾, on en vient à se dire que Spinoza parlait aussi pour l'avenir.

Loin pourtant d'avoir ignoré le corps, cette tradition, qui va de Platon à Descartes en passant par Saint-Paul, n'a jamais parlé que de cela. Et, quoiqu'en dise Nietzsche, ce long et inépuisable discours sur le corps n'est pas seulement ni même essentiellement constitué par les dénis ou les récriminations de ses contempteurs. Que l'on songe seulement à Platon qui, d'une certaine manière, fait du corps énigmatique de Socrate le point de départ de sa propre interrogation philosophique et donc, en un sens, le point de départ de la philosophie elle-même. Socrate dont on souligne avec insistance la laideur physique où pourtant s'annonce une étonnante puissance de séduction. Car c'est bien le corps de Socrate qui ne tremble pas, ni devant les juges, ni devant l'ennemi, ni même devant la mort décrétée ; c'est le corps de Socrate qui résiste à la fatigue, au sommeil et à l'ivresse ; c'est toujours le corps de Socrate que l'Alcibiade du Banquet enlace avec délices. C'est donc sans doute que la laideur elle-même peut être séduisante, en tant qu'elle révèle autre chose que ce qu'elle paraît montrer ; c'est le corps lui-même qui, à travers sa propre laideur, fait signe vers une beauté d'un autre ordre qui transfigure la laideur elle-même.

En étant ainsi appréhendée à travers le couple apparence/essence l'énigme du corps était effacée aussitôt qu'apparue et le destin du corps semblait scellé : le corps n'est rien par lui-même, il n'est que par l'usage que nous en faisons, par le regard qu'on y porte, et par l'invisible beauté que l'on sait ou non y trouver. On est ainsi passé d'emblée du corps à l'idée du corps, subterfuge qui trahit, non pas une ignorance du corps ni même une méconnaissance, mais une impuissance à penser le corps à partir du corps, ce que Spinoza était sans doute le premier à souligner.

Dans cette perspective ouverte par Spinoza, je me propose donc, dans un premier temps, d'analyser plus précisément les raisons de cette impuissance ; cet éclairage permettra ensuite d'accéder au corps en tant que corps, au corps de chair que nous sommes, aussi éloigné de l'objet que du pur esprit ; en adoptant cette position intermédiaire, on peut alors décrire un monde selon le corps, c'est-à-dire le monde en tant qu'il est possible pour nous ; le pouvoir propre du corps c'est donc le pouvoir transcendantal ultime, le pouvoir de faire paraître « ce monde d'avant la connaissance et dont la connaissance parle toujours »⁻¹.

1- Les raisons d'une ignorance du corps.

Lorsqu'il souligne la méconnaissance des pouvoirs du corps dont témoigne toute la philosophie avant lui, Spinoza en donne indirectement les raisons. C'est en cherchant à penser l'impossible union de deux substances distinctes que les philosophes, quelles que soient par ailleurs leurs divergences, ont entretenu l'énigme jusqu'à la rendre parfaitement insoluble : par le dualisme qu'ils présupposent, ils en viennent inévitablement à rechercher une détermination réciproque entre deux types d'être différents dont on ne voit pas bien comment ils pourraient être en rapport. Si ce reproche n'est pas directement formulé, il transparait assez clairement dans la solution qu'expose l'*Ethique* : corps et esprit ne sont pas des substances mais les modes finis de deux attributs distincts que sont l'étendue et la pensée ; les attributs étant les manières dont l'entendement perçoit la substance, deux attributs distincts ne sont jamais que deux façons de concevoir un même être, c'est-à-dire deux expressions distinctes d'une même substance. Par conséquent, de même que



le cercle et l'idée du cercle sont un seul et même être conçu soit comme mode de l'étendue, soit comme mode de la pensée, de même, le corps et l'esprit sont un seul et même individu conçu tantôt selon l'étendue, tantôt selon la pensée. Le rapport de l'esprit au corps est donc le rapport d'une idée à son objet, un rapport d'expression qui n'implique évidemment pas et qui même exclut l'identité des propriétés de l'un et de l'autre⁽²⁾, de même qu'il exclut la détermination de l'un par l'autre⁽³⁾.

Il résulte de cette analyse une conséquence parfaitement limpide : il est vain de vouloir penser le corps à partir de l'esprit, de même qu'il est vain il est vain de chercher à appréhender leur relation à partir du couple classique de l'action et de la passion comme le faisait encore Descartes. Pour savoir ce que peut le corps, il faut tenter de le penser à partir de lui-même, comme « un mode de l'étendue, précis et existant en acte, et rien d'autre »⁽⁴⁾. En congédiant tous les dualismes, Spinoza semblait se donner un mode d'accès au corps en tant que corps et à ce qu'il peut faire par les seules lois de sa nature. Ce changement de point de vue permet en effet deux mises au point importantes s'agissant de la question qui nous occupe.

D'une part Spinoza précise qu'un individu est un seul et même corps constitué par le rassemblement et la relation réciproque d'une pluralité de corps. Parmi ces individus, le corps humain, qui est en somme un composé de composés, ne se distingue des autres corps que par son plus haut degré de complexité et donc par sa plus grande puissance à agir et à pâtir. L'individualité n'est donc rien d'autre que la loi de composition d'une pluralité de corps et n'implique en aucune manière la présence d'une âme. Cette loi de composition de l'individu est la pression extérieure des corps environnants qui détermine à la fois sa cohésion et son mouvement propre⁽⁵⁾.

D'autre part, chaque chose et donc tout individu s'efforce autant qu'il le peut de persévérer dans son être et cet effort n'est rien d'autre que son être actuel⁽⁶⁾. Un individu, et notamment le corps humain, n'est donc pas seulement l'effet de causes extérieures, il « persévère » dans son être ; or il faut bien que cette persévérance, pour être effective, soit à la fois une résistance à ce qui du dehors pourrait l'anéantir, et une croissance qui s'assimile une part de ce qui l'environne. Autrement dit, ce « persévérer dans son être » ne peut pas s'entendre simplement dans l'ordre de la conservation, il doit aussi s'entendre dans l'ordre de l'intensification de son agir propre à quoi correspondent d'ailleurs, dans l'esprit, des idées plus adéquates et une plus grande joie. Il y a donc bien, chez Spinoza, l'identification originale d'un pouvoir propre du corps qui rompt doublement avec l'analyse traditionnelle. D'une part la thèse classique d'un corps plus ou moins soumis à l'âme où réside le principe du pouvoir et du mouvement disparaît. D'autre part, dégagé de toute perspective finaliste, ce pouvoir être du corps est saisi pour lui-même et apparemment dépris de toute instrumentalité.

Pourtant, force est de constater que Spinoza n'a pas véritablement frayé cette voie qui semblait s'ouvrir ; s'il suggère bien d'être attentif aux prodiges dont le corps seul est capable, les exemples auxquels il s'arrête, le comportement animal qui défie parfois la sagacité humaine et les actes des somnambules, sont simplement proposés comme des objets d'étonnement bien plus que d'analyse véritable. Et c'est encore l'exemple du somnambulisme qui, en tant que pouvoir du corps, est abruptement opposé à l'activité technique ou artistique dans lesquelles l'esprit conduit le corps : **« On dira que des seules lois de la Nature – en tant qu'elle est considérée uniquement comme corporelle – on ne peut déduire les causes des édifices, des peintures et des choses de même espèce qui sont créations du seul art humain, et que le corps humain, s'il n'était déterminé et conduit par l'esprit, ne serait pas capable d'édifier un temple. Mais j'ai déjà montré qu'on ne sait pas ce que peut le corps (...), et que l'expérience nous apprend que par les seules lois de la Nature arrivent un très grand nombre de choses qu'on n'aurait jamais cru pouvoir se produire sans direction de l'esprit : par exemple les actions que les somnambules accomplissent pendant leur sommeil, et dont ils s'étonnent eux-mêmes une fois éveillés. Ajoutez à cela la structure même du corps humain, qui en habileté surpasse de très loin tout ce que fabrique l'art humain »** *Ethique* III, II, Scolie.

Ce texte est surprenant à plus d'un titre. Le premier sujet d'étonnement est de voir Spinoza renvoyer à des situations qui sans être extraordinaires restent cependant exceptionnelles et qui, à ce titre, illustrent bien mal un pouvoir propre du corps dont on imagine volontiers le caractère omniprésent et donc tout à fait quotidien. Mais cette réponse est plus surprenante encore tant elle semble reposer sur une analogie sinon une similitude entre la puissance du corps d'une part et, d'autre part, le pouvoir du corps conduit par l'esprit. Comme si, au fond, le pouvoir propre du corps, le pouvoir du corps porté par les seules lois de sa nature, ne devenait digne d'attention qu'en se hissant au niveau du modèle de l'art humain où l'exécution obéit à une méthode et à une idée. Cette référence au modèle technique réintroduit subrepticement une instrumentalité du corps qui, si elle ne reconduit pas nécessairement au dualisme, semble au moins occulter inévitablement tout pouvoir propre du corps. Réciproquement, elle empêche d'analyser l'art humain lui-même autrement que d'un point de vue technique. C'est donc vraiment une question de savoir comment et pourquoi Spinoza, lorsqu'il cherche à illustrer la puissance propre du corps, peut s'en tenir à des exemples où le corps accomplit tant bien que mal des équivalents de l'activité technique et où, de toute façon, son action propre s'analyse à partir d'un modèle technique ?

Des éléments de réponse à cette question peuvent être trouvés bien entendu chez Spinoza lui-même. La première d'entre elles vient de l'intention de Spinoza lorsqu'il écrit ce fameux scolie de la prop.2 *Eth.*III : il ne s'agit déjà plus en réalité de montrer la puissance propre du corps mais de détruire l'illusion d'une âme capable de libres décrets et, notamment, de décrets qui lui permettraient de mouvoir le corps. Une seconde raison, plus forte mais qui n'est finalement que l'élargissement de la première, tient à l'horizon intellectuel qui est celui de Spinoza comme il a été celui de Descartes : l'idée, pour ne pas dire le fantasme, d'une explication mécaniste des corps en général et du corps humain en particulier. Et si Spinoza occupe, dans cet univers, une position aussi originale et singulière c'est sans doute qu'il accomplit le vœu mécaniste au delà de toute espérance en faisant du corps, non plus une substance plus ou moins docile aux injonctions de l'âme, mais un mode qui n'est rien d'autre que l'expression de la substance nécessaire, éternelle et infinie. Par là sans doute une intuition originale du corps et de son pouvoir propre venait se refermer définitivement dans la pleine positivité d'un objet dont les pouvoirs nous échappent comme nous échappent les lois éternelles et infinies de la Nature.

Malgré la profonde rupture qu'elle opère à l'égard de toute la tradition spiritualiste, la solution moniste, mais aussi mécaniste, de Spinoza ne nous conduit finalement qu'au seuil d'un pouvoir propre du corps, sans nous permettre d'en entrevoir la véritable nature. C'est le signe que la solution, s'il en est une, à l'énigme du corps se trouvera sans doute au-delà de l'alternative monisme/dualisme. C'est aussi le signe que cette énigme tient à d'autres raisons que la distinction induite de l'âme et du corps, des raisons qui viennent notamment du fait que notre langage et notre imaginaire englobent une option ontologique implicite qui, chez Spinoza lui-même, fait écran à la pensée du corps à partir du corps.

Cet écran vient notamment de ce que, dans l'expression « le pouvoir du corps », nous entendons presque malgré nous le verbe « pouvoir » comme un substantif qui nomme une capacité, une aptitude toujours déjà déterminée : capacité de produire tel effet particulier, aptitude au vol plutôt qu'à la course, pouvoir d'apaiser plutôt que de guérir... Une aptitude totalement indéterminée est sans doute concevable, mais elle est donc aussi la plus pauvre ou la plus faible : aptitude de la matière à recevoir une forme, de l'arbre à devenir table, du marbre à devenir statue. Ces exemples élémentaires montrent à quel point les distinctions aristotéliennes entre puissance et acte hantent notre culture et notre langue. Sans entrer dans la complexité de ces distinctions qui traversent, au moins, plusieurs livres de la *Métaphysique*, on peut en retenir deux choses qui paraissent essentielles. D'une part ces distinctions, chez Aristote, ont toutes pour but de permettre de penser le devenir, c'est-à-dire de penser un intermédiaire entre le néant et l'être et ainsi de s'affranchir de la thèse parménidienne⁽⁷⁾; d'autre part, Aristote en revient toujours à faire valoir en définitive une distinction entre puissance passive et puissance active, entre une puissance d'être mu qui est celle du patient et une puissance de mouvoir qui est celle de l'agent⁽⁸⁾. Le devenir devient donc pensable, mais en étant d'emblée neutralisé comme devenir puisqu'il est paradoxalement pensé à partir de catégories qui l'excluent, à savoir la substance et la permanence auxquelles il est rapporté. C'est, toutes proportions gardées, ce même prodige que nous perpétons en passant inopinément du verbe au substantif, du pouvoir comme agir à la puissance comme capacité, de l'être entendu en un sens verbal à l'étant.

Rapporté à la question d'un pouvoir du corps cet héritage, qui n'est d'ailleurs pas spécialement aristotélien puisqu'il se préparait déjà chez Platon à travers le fameux parricide, cet héritage donc induit inévitablement un modèle technique ou poétique du pouvoir : effet d'un agent sur un patient, où le second est en somme l'instrument du premier, où l'être du corps est une puissance passive et malléable toujours en attente d'une détermination venant d'un agent quel qu'il soit. Rapporté plus largement à la question générale de l'agir dont le pouvoir est comme une modalité, cet héritage induit en outre la séparation d'une volonté et de ses effets corporels et revient à poser la permanence d'un être sous les changements qui affectent le corps. Ainsi l'agent est logiquement (par la vertu du langage) séparé de l'agir et il est donc tout prêt à nous apparaître comme un substrat permanent qui décide de faire ou de ne pas faire, de se mouvoir ou de rester au repos, de construire ou d'attendre que le temps passe. La question d'un pouvoir du corps apparaît donc inextricablement mêlée à ce que Nietzsche a, au moins une fois, nommé « la mythologie du concept de sujet » et qu'il a constamment cherché à dénoncer : « **de même que le peuple sépare l'éclair de sa lueur, et tient celle-ci pour une action, pour l'effet d'un sujet qui s'appelle l'éclair, de même la morale populaire sépare la force de ses manifestations, comme s'il y avait derrière la force un substrat indifférent qui aurait le loisir de manifester, ou non, de la force. Mais il n'y a pas de tel substrat ; il n'y a pas d'être derrière l'agir, l'effectuer, le devenir ; l'agent est simplement inventé et ajouté à l'action** » (*Généalogie*, I,§13).

Penser le pouvoir du corps à partir du corps supposerait donc que l'on parvienne à mettre entre parenthèses ce poids de la langue et ce riche héritage, pour penser l'agir comme agir et non plus comme l'effet d'un agent, pour penser le pouvoir, et donc le devenir, comme actes purs ou comme verbes purs dont tout usage nominal aboutit à une falsification. Un tel pouvoir, si tant est qu'il soit possible de l'identifier, ne peut assurément pas trouver son illustration dans un pouvoir-puissance du type pouvoir de construire, pouvoir de peindre ou pouvoir de fabriquer quoi que ce soit, ni même dans un pouvoir de danser ou de chanter, toutes

situations qui reconduisent l'aporie précédemment indiquée. Il ne pourrait s'agir que de l'être-corps du corps, saisi avant que la science ne le transforme en objet, fonction, cellule, génome autant de concepts indispensables à la connaissance et à la maîtrise de la vie mais qui ont pour premier effet de nous masquer le corps. Ce n'est donc pas le cadavre de l'anatomie, ni même l'organisme de la biologie qu'il nous faut considérer, mais le corps vivant en rapport à un monde. On dira à juste titre que ce corps vivant est précisément l'objet de l'éthologie et que, d'une science à l'autre, on ne parvient jamais qu'à changer d'objet sans échapper pour autant aux catégories de la pensée objectivante.

Pourtant en s'arrêtant, au moins provisoirement, à ce stade que l'on dira « éthologique » par défaut, on gagne la possibilité d'une première description élémentaire du phénomène corporel : un corps se donne à voir comme l'unité d'une pluralité de membres. Cette observation, qui n'est pas d'une éthologie récente et que l'on trouve déjà chez Saint Paul⁽⁹⁾, a pour premier mérite de faire porter l'accent sur l'unité d'une pluralité de membres plutôt que sur l'unité d'une pluralité de corps ou d'organes, et la différence est considérable. Un organe, comme son nom l'indique, n'est jamais que l'instrument d'une fonction, instrument parfois relativement accessoire si l'on prend en considération une certaine vicariance des organes au sein d'un même organisme. A la différence de l'organe, un membre ne paraît comme tel que dans une action qu'il accomplit ou à laquelle, le plus souvent, il contribue¹⁰. Comme unité d'une pluralité de membres le corps est l'unité d'un agir qui est son être même, c'est-à-dire, en effet, l'effort dans lequel il s'accomplit et se préserve, l'effort par lequel il modifie d'autres corps en les soumettant et par lequel il résiste à des modifications en les intégrant.

Sommes-nous simplement revenus à la thèse de Spinoza ? Il me semble que non. Cet agir par lequel un corps est un corps est ce que l'on appelle vivre, non pas l'acte d'un vivant qui présupposerait à nouveau un être avant le vivre, mais l'acte par lequel un vivant se constitue comme tel et apparaît comme vivant singulier ; non pas un corps dont l'intensification serait seulement l'instrument et comme la modalité de sa conservation c'est-à-dire de sa permanence, mais un corps dont la croissance ouvre un devenir et dont le pouvoir propre est donc d'instituer un ordre plutôt que de le subir ou de le conserver. Toute la différence est donc que l'on se trouve cette fois en excès par rapport à un univers mécaniste, et en excès par rapport à un système d'objets. Or approfondir l'idée d'un pouvoir propre du corps exige sans doute que l'on mesure d'abord cet excès par lequel un corps se distingue des simples objets ; et prendre la mesure de cet excès par lequel un corps devient chair suppose un changement d'horizon qui est aussi un changement de méthode.

2- Le corps de chair.

Identifier un pouvoir propre du corps exige, je l'ai souligné, que l'on saisisse l'être-corps du corps, appréhendé tel qu'il se donne à voir lui-même, appréhendé donc à partir de son apparaître même, tel qu'il nous précède toujours et tel, par conséquent, qu'il récuse par avance les catégories auxquelles nous cherchons pourtant à le soumettre. Ce projet qui peut bien apparaître comme un défi insensé est, d'une certaine manière, celui de la phénoménologie qui s'indique obstinément comme méthode pour revenir aux choses mêmes. Or, si l'on accepte l'interprétation que Merleau-Ponty donne de ce précepte husserlien, **« revenir aux choses mêmes, c'est revenir à ce monde avant la connaissance dont la connaissance parle toujours, et à l'égard duquel toute détermination scientifique est abstraite, signitive et dépendante, comme la géographie à l'égard du paysage où nous avons d'abord appris ce que c'est qu'une forêt, une prairie ou une rivière »** (Ph.P., Avant-propos, III). Il ne s'agit donc plus seulement d'écartier un appareillage conceptuel qui nous masque le corps, il s'agit plus radicalement de fonder cet appareillage en retrouvant sa genèse depuis la vie corporelle ; le pouvoir du corps n'est pas seulement son être même, il est originaire, il est comme la matrice de notre être au monde. Penser un pouvoir propre du corps revient donc en réalité à dévoiler les soubassements esthétiques de notre monde humain, cela revient à déceler l'origine et la possibilité de notre idéalité dans les premiers mouvements du corps. Dans ce texte si célèbre qu'il en devient faussement anodin, Merleau-Ponty indiquait en somme que la phénoménologie ne peut s'accomplir que comme phénoménologie génétique et donc comme phénoménologie du corps. A ce titre, elle commencera par rechercher, sous le corps objectif que la science nous donne à connaître, le corps phénoménal tel qu'il se manifeste dans l'existence corporelle, non plus seulement le corps vivant, mais le corps vécu.

Ainsi réorientée, l'analyse révèle immédiatement un corps qui n'est plus tout à fait un objet et dont le premier pouvoir est sans doute celui de faire échouer nos catégories usuelles et d'éconduire le système de nos représentations fondé sur la distinction d'un sujet et d'un objet. Un objet n'est un objet qu'en se donnant d'abord comme une structure invariable qui demeure à travers les différentes perspectives par lesquelles nous y accédons. A ce titre, la présence de l'objet se double d'une sorte de permanence qui englobe aussi la possibilité d'une absence : je peux le quitter des yeux sans qu'il s'anéantisse, il peut sortir de mon champ visuel et demeurer identique à lui-même pleinement accessible à un autre point de vue. Il y a une

permanence *a priori* de l'objet constitué comme tel. Mon corps en revanche est cet étrange objet qui ne me quitte jamais, au point que je n'ai jamais à le chercher ; il a donc lui aussi une sorte de permanence, mais elle est d'un tout autre ordre. Ce n'est plus ce point permanent qui demeure à la convergence de toutes les perspectives possibles, c'est à l'inverse comme un point zéro à partir duquel se déploient mes perspectives. Pour cette raison, je le vois toujours sous le même angle, je ne peux pas le poser tout entier devant moi, et s'il échappe ainsi à mes tentatives d'exploration, c'est qu'il accompagne chacune de mes variations de perspective. Je ne peux pas voir le lieu d'où je vois, mais ce point aveugle de la vision dont on a fait une marque de finitude est aussi pourtant la possibilité du voir en ce qu'il délimite le lieu dans lequel un monde paraît pour moi.

Si les objets du monde peuvent m'apparaître selon des perspectives diverses, s'ils peuvent se dissimuler les uns derrière les autres, s'ils peuvent même quitter mon champ visuel tout en demeurant accessibles à un autre point de vue, c'est qu'ils appartiennent tous à un même champ de présence et à un espace dont mon corps est le pivot. S'il y a des directions dans l'espace, s'il y a un « ici », un « là-bas » et un « ailleurs », c'est toujours relativement à un « ici » absolu qui ne définit pas un emplacement dans l'espace objectif, qui est au contraire mon être-corps à partir duquel se configure un espace et à partir duquel se dessinent des lieux. C'est donc une spatialité originaire qui rayonne à partir de mon corps et qui ordonne ma croyance en la coexistence des objets comme elle guide le mouvement perceptif qui va à la rencontre de leur face cachée. C'est donc aussi bien sa propre durée que mon corps projette sur les objets en les disposant par avance comme horizon de mon expérience actuelle. Cette spatio-temporalité originaire est ce que Merleau-Ponty a nommé, après d'autres, la profondeur, telle qu'elle se manifeste par exemple dans la vision à distance où la chose vue est présente dans l'espace en même temps que dans l'avenir d'un pas encore ou dans le passé d'un déjà plus¹¹. Mon corps donc, n'est pas une chose parmi les choses, ou s'il l'est encore d'une certaine manière, c'est de façon primordiale, comme une chose-étalon ou comme un archétype et comme « metteur en scène de ma perception »¹².

Il résulte immédiatement de cette position primordiale qu'occupe mon corps un type de mouvement très particulier qui ne peut pas se comprendre sur le modèle du mouvement que je donne aux objets en les déplaçant. Je meus les objets en les prenant dans un lieu pour les conduire dans un autre selon un parcours mental préalablement esquissé. Lorsque mon corps se déplace en revanche, c'est toujours comme si les premiers gestes ou les premiers pas contenaient immédiatement l'anticipation de la situation finale, de sorte que la série des mouvements effectifs qui me conduisent au but apparaît comme toujours déjà disponible, comme un dispositif tout prêt monté à mon insu dans une connivence native avec le monde.

Cette première analyse qui fait paraître une certaine ambiguïté du corps en appelle immédiatement une autre : ce corps que je suis, s'il est encore du côté des objets sans pourtant s'y réduire, est aussi déjà en puissance d'un sujet sinon sujet lui-même. Lorsque ma main gauche touche ma main droite, l'objet main droite, chose physique, paquet d'os et de muscles, a lui aussi, tout d'un coup, cette singulière propriété de sentir à son tour et d'inverser le mouvement de palpation. Cette célèbre analyse des mains qui se touchent, on la trouve déjà chez Husserl¹³, on la retrouve constamment aussi chez Merleau-Ponty au point que l'on a parfois l'impression qu'elle devient un viatique d'orthodoxie phénoménologique. Pourtant cette insistance a quelques raisons d'être. Elle marque d'abord la volonté d'être attentif à un nouveau type d'être qui est à la fois de l'ordre du senti et de l'ordre du sentant, à la fois objet du monde et être au monde dans une simultanéité qui brouille notre distinction sujet-objet. Ce type d'être ambigu ou double, c'est la chair, dont on peut déjà dire, au moins provisoirement, qu'elle est toujours en excès par rapport à notre délimitation corporelle objective en ce qu'elle y aménage un écart ou un repli.

En effet, dans cette expérience d'une réversibilité du sensible que nomme adéquatément le mot français – puisque le sensible est aussi bien pouvoir sentir que pouvoir d'être senti – dans cette réversibilité donc le corps se surprend lui-même de l'extérieur en train d'exercer une fonction d'exploration, il ébauche une sorte de réflexion, et se manifeste en tout cas comme le lieu d'un rapport à soi. De même, dans l'exploration du monde, ce pouvoir de se sentir touché par les choses qu'il touche fait du corps le lieu d'une unité indivise où s'articulent les moments de mon exploration et les différents aspects de la chose. Or cette unité n'est pas et ne peut pas être une synthèse. Elle ne peut pas l'être parce qu'elle n'est pas l'acte d'un sujet, elle est la manifestation d'une synergie du corps, elle est une cohésion sans concept, c'est-à-dire la naissance d'un monde pour le corps, d'un monde dans lequel Husserl reconnaissait déjà le « fondement de droit » pour toutes les constructions de la connaissance¹⁴.

Il faut cependant préciser que cette sorte de réflexion qui anime l'expérience charnelle n'est jamais qu'une ébauche. D'une part elle ne convertit pas ce qu'elle saisit en objet disponible pour une possession intellectuelle, elle fait paraître une présence encore indivise. D'autre part, et même dans l'expérience des mains qui se touchent, je ne parviens jamais à la coïncidence, c'est toujours successivement que je m'éprouve sentant et senti, et l'unité transparente des deux termes n'est au mieux que sur le mode de l'imminence. Autrement dit, cette analyse de la réversibilité du sensible ne cherche pas à transformer indûment le corps en sujet pleinement transparent à lui-même, elle dévoile un « soi » en inhérence au

monde, un travail propre du corps qui n'est pas un rapport de connaissance mais un rapport d'être où le monde paraît d'abord comme un prolongement de mon corps et comme l'horizon de ses propres possibles. Sous la chose matérielle objective de l'idéalisme, il y a donc un réseau de directions et d'implications, une série de correspondances réglées ou toujours déjà constituées et par rapport à quoi le sujet pensant est toujours en retard et en dette. Il y a donc, en d'autres termes qui sont déjà les termes de Husserl, un monde pré-objectif ou préthéorétique où travaille une intentionnalité corporelle latente, c'est-à-dire un mouvement propre du corps qui dépasse ce qui est simplement donné vers un monde selon le corps qui est un entre-deux entre la nature et l'esprit. D'un ordre à l'autre, de la nature à l'esprit, il n'y a ni parallélisme ni détermination, il y a passage où se tisse une histoire qui ne peut se satisfaire ni du monisme, ni du dualisme. Ce passage est précisément le mouvement du corps vers un monde qu'il configure en s'y rapportant et en y existant.

C'est donc en analysant les structures fondamentales de ce monde selon le corps que l'on pourra plus précisément esquisser quelques éléments de réponse à la question de savoir ce que peut le corps. Avant cela cependant, et à ce stade de l'analyse, il n'est pas sans intérêt de souligner que le premier pouvoir propre du corps est sans doute celui de conserver en nous les traces d'un passé primordial qui est notre ouverture à la présence du monde que nos constructions idéales s'empressent d'oublier pour pouvoir s'énoncer comme telles. Pouvoir de mémoire en quelque sorte, ou plutôt pouvoir démonique caché dans le fait de notre incarnation et qui, un peu à la manière du démon de Socrate, viendrait nous détourner d'une trop grande naïveté à l'égard d'une autonomie de l'esprit et nous préserver ainsi d'une forme larvée d'illusion transcendantale et de narcissisme. Cette illusion consiste en effet à se penser soi-même comme un pouvoir de constituer l'objectivité en général en se dégageant de l'emprise du monde naturel, alors que ce rapport de *theoria*, loin d'être une pure inspection de l'esprit, a pour condition de possibilité l'inhérence du sujet au monde par son corps. Le dévoilement d'un monde selon le corps est alors la seule manière de briser cette illusion qui, à des degrés divers, traverse tout le rationalisme moderne.

3- Le monde selon le corps.

Si l'intentionnalité qui sous-tend le monde selon le corps est une intentionnalité latente, cela signifie qu'elle est inaperçue et donc toujours déjà opérante avant que nos analyses et nos représentations ne tentent de la saisir. Mais cela signifie plus encore que la tentative même de la saisir risque fort de la dénaturer en cherchant à la fixer sous le prisme objectivant de l'analyse. Cette difficulté de principe n'est en somme qu'un aspect particulier d'un problème plus général que rencontrent toutes les démarches génétiques : comment dire l'originaire sans le perdre ? Par quel mode d'exposition l'atteindre sans le transformer immédiatement en objet de la réflexion ? L'un des premiers mérites de Merleau-Ponty est d'avoir eu très tôt l'intuition de cette difficulté de sorte que, même s'il ne parviendra à la thématiser qu'assez tard, il est dès le début de son œuvre constamment soucieux de la contourner en évitant l'analyse frontale et les positions de surplomb.

Ce contournement ou cette esquivance de la difficulté consiste à adopter une position latérale qui permet de faire voir cette intentionnalité latente en mesurant en quelque sorte les effets de son absence. C'est donc la maladie qui va fournir cette position latérale, la maladie comprise comme une distorsion ou une variation de notre rapport originaire au monde. Cette maladie c'est plus précisément le cas Schneider longuement analysé par Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la perception* ; Sch. a été blessé à la tête par un éclat d'obus avec des lésions cérébrales, circonscrites à la région occipitale, mais qui se traduisent par d'importants troubles visuels qui vont progressivement retentir sur la motricité, l'affectivité, la sexualité et même sur la fonction symbolique. Ce qui intéresse Merleau-Ponty dans cette pathologie c'est, pour le dire en termes classiques qui sont d'ailleurs les siens, le problème de l'union de l'âme et du corps, le fait qu'un dysfonctionnement cérébral localisé puisse, de proche en proche, gagner la totalité du rapport au monde sans que la motricité elle-même, non plus d'ailleurs que les fonctions physiologiques, soient atteintes. L'analyse de ce phénomène permettra de mettre en évidence deux modes d'un pouvoir propre du corps, l'un que j'appellerai, faute de mieux, un pouvoir praxique, le second que l'on peut définir comme un pouvoir symbolique.

Ce qui retient d'abord l'attention chez Schneider et dans les cas analogues c'est l'efficacité presque entière des mouvements de saisie et l'échec des mouvements de monstration : Schneider est ouvrier maroquinier, il façonne des objets en cuir et a conservé presque toute sa capacité de travail mais, à côté de cela il ne peut répondre efficacement à l'ordre de montrer du doigt son propre nez. Autrement dit, dans le cas de Schneider, la perception et la motricité qui lui est liée conservent leur pleine efficacité, elles demeurent parfaitement corrélées au monde ambiant, alors même que la conscience positionnelle, c'est-à-dire la faculté de représentation est manifestement dégradée. L'analyse de ce clivage entre mouvement de saisie et mouvement de monstration permettra de révéler un premier pouvoir propre du corps que l'on peut nommer praxique en ce qu'il montre qu'un mouvement peut être anticipé sans avoir à être représenté, ce qui suppose

par conséquent, à même le corps, une forme de connaissance préobjective du monde.

Lorsque le malade travaille, il n'a pas à chercher ses mains comme il cherche son nez lorsqu'on lui demande de le montrer du doigt ; il n'a pas à calculer la position de ses mains sur le cuir, par rapport aux ciseaux, aux aiguilles..., cette recherche s'effectue d'elle-même en quelque sorte et sans hésitation malgré la précision requise. C'est que dans la situation effective qui dessine un espace phénoménal, aucun de ces éléments n'est un objet abstrait, ils sont tous au contraire en connexion les uns avec les autres et chaque champ sensoriel en connexion avec chaque autre, dans un système tel que les gestes de prise sont d'emblée à leur terme et que la tâche à accomplir dessine l'unité immanente d'une série de conduites. Le malade alors est son corps comme puissance d'un monde organisé selon la tâche qu'il accomplit familièrement. C'est la tâche familière qui en tant que finalité immanente à chacun des gestes leur confère leur unité en les reliant les uns aux autres et en les faisant exister les uns pour les autres

A l'inverse, le geste de monstration est abstrait, coupé de l'espace vécu et sommé de s'accomplir dans un espace physique virtuel, et c'est dans ce cadre que le malade échoue. C'est précisément que cette fois son geste n'est pas porté et comme appelé par la situation et, alors même que la signification intellectuelle de la consigne est comprise et qu'elle peut être explicitée, les mouvements ébauchés sont désordonnés et incohérents par rapport au but assigné. Le malade est comme enfermé dans l'actuel, incapable de compter avec le possible : c'est plus précisément la stimulation motrice qui reste fermée sur elle-même et qui ne peut plus retrouver imaginativement les connexions intersensorielles sans lesquelles la consigne pourtant comprise reste comme dépourvue de sens.

Ces analyses montrent en premier lieu que s'en tenir au couple âme/corps ou représentation/motricité revient à s'interdire de comprendre la maladie. Dans ce cas en effet, si l'on s'en tient au couple représentation/motricité, il faudrait soit rapporter le trouble à la représentation pure, or la compréhension intellectuelle de la consigne montre que cette fonction est intacte, soit le rapporter à quelque dysfonctionnement des automatismes qui sont pourtant parfaitement en place dans l'activité familière. Ce qui fait donc défaut au malade ce n'est pas la motricité, ce n'est pas davantage la représentation, c'est précisément leur jonction, c'est le projet-moteur qui les relie¹⁵, c'est la puissance corporelle à anticiper le résultat dans ses propres dispositions et donc à *comprendre* la signification motrice d'une situation. Cette puissance praxique suppose, dans le corps, une intentionnalité propre, une intentionnalité motrice¹⁶ pour laquelle fait et signification sont enchevêtrés et non pas posés l'un à part de l'autre dans un processus d'analyse et de représentation, une intentionnalité motrice pour laquelle il y a des significations vécues plutôt que pensées.

Une telle intentionnalité motrice n'est donc ni du corps objectif ni de la conscience pure, elle est très exactement leur union, c'est-à-dire notre existence de fait, en tant qu'elle n'est pas encore l'objet d'une reprise réflexive, mais en tant qu'elle est déjà un système orienté et cohérent dont les structures fondamentales de notre monde sont le corrélat inséparable. L'être-corps du corps ne se réduit donc pas au mouvement aveugle et mécanique de la pulsion, il est un système d'équivalences intersensorielles réglées qui rendent transposables toutes les tâches motrices, ce qui permet notamment de donner un sens à une consigne verbale et d'investir un espace fictif, c'est-à-dire d'esquisser un possible et donc un avenir. Or cette esquisse temporelle par laquelle le corps excède sa propre inscription dans un ici et un maintenant, c'est déjà la naissance même de l'esprit : le pouvoir de se désaccaparer du monde et d'en projeter le sens.

On peut bien dire alors de cette intentionnalité motrice qu'elle est originaire, ce qui veut dire aussi qu'elle n'est pas marginale ni provisoire, qu'elle n'est pas appelée à être résorbée dans une intentionnalité plus haute impliquant l'acte d'un esprit ; elle est l'aboutissement de l'idée husserlienne selon laquelle le "je pense" est originairement un "je peux". Un "je peux" dans lequel d'ailleurs le pronom personnel dit déjà beaucoup trop puisqu'il ne s'agit justement pas d'une instance de représentation, mais bien d'une puissance encore anonyme d'agir dans le monde et en corrélation avec lui. Il s'agit donc en réalité de notre manière primordiale d'accéder au monde et aux choses, qui est de l'ordre d'une initiation ou d'une complicité native et qui constitue un mode original de la connaissance où s'estompe la distinction de l'empirique et du transcendantal. Il s'agit, pour le corps, d'une manière de "comprendre" son monde sans avoir à passer par une représentation et sans se subordonner à une fonction symbolique objectivante. Sous la compréhension intellectuelle qui classe un donné sensible sous une idée, il y a donc place pour une forme plus primitive du comprendre qui consiste à éprouver esthétiquement l'accord entre ce que nous visons et ce qui est donné, entre intention et effectuation. L'expérience motrice consiste en somme à prendre dans l'unité d'un seul geste l'ébauche et le terme d'un mouvement, elle fait jouer les accords implicites et les transpositions du voir et du se mouvoir, dessinant ainsi un monde corrélatif des structures de notre corps. En ce sens, le corps phénoménal porte notre être au monde, il en est en quelque sorte la fondation qui demeure jusque dans sa sublimation intellectuelle comme une première saisie de l'être dont connaissance et action n'auront jamais fini d'épuiser la richesse. La puissance praxique est donc instituante, elle projette autour de nous un système ouvert de significations vécues et de directions-repères où les équivalences et les transpositions intersensorielles coordonnent le passé et l'avenir, l'actuel et le possible. Ce système de la vie corporelle est

donc aussi bien un système d'attentes indéterminées puisque nos mouvements anciens, coordonnés à nos données sensorielles actuelles, peuvent toujours s'intégrer à une nouvelle unité sensori-motrice, ils atteignent ainsi une signification plus riche qui ne s'indiquait dans notre expérience passée que comme un certain manque appelant un avenir.

Or, c'est dans ce mouvement d'exploration, dans ce manque qui cherche à se combler que commence le processus de l'expression dont le désir érotique n'est finalement qu'une modalité particulière. De la même façon en effet, et pour ne dire qu'un mot de ce point qui mériterait d'être développé, la signification sexuelle d'un spectacle ou d'une situation ne vient pas d'une représentation qui construirait du dehors un rapport entre telle situation et tel état de plaisir, elle est à nouveau une signification vécue, une connexion qui s'établit à partir de l'unité corporelle entre une série de stimuli et une conduite sexuelle qui peut bien demeurer virtuelle ou fantasmagorique. La sexualité, pas plus que le comportement moteur, n'est une fonction physiologique, c'est une intentionnalité qui suit le mouvement général de l'existence et qui se dégrade avec elle comme le montrerait encore l'analyse des inhibitions sexuelles dont souffre aussi Schneider¹⁷. La sexualité est donc elle-même une dimension du monde dont les diverses modalisations culturelles ne sont jamais que les variations d'une structure primordiale.

C'est donc le devenir même d'un monde humain qui s'indique et s'esquisse dans ce mouvement exploratoire par lequel s'institue une syntaxe originaire à laquelle le corps est toujours déjà initié. La nature même de ce pouvoir praxique qui repose sur la connexion des différents champs de sensibilité, et donc sur leur possible transposition, doit permettre, pour peu que l'on s'en tienne à l'analyse indirecte, de dévoiler un pouvoir symbolique qui n'en est finalement que le déploiement.

C'est en effet le même détour par la maladie et donc la même analyse existentielle qui permet de mettre au jour le processus de la symbolisation. Schneider est incapable de comprendre des analogies simples (pelage-chat/plumage-oiseau, œil-lumière/oreille-son) ou des métaphores usuelles (pied de la chaise, tête du clou), il doit, pour les comprendre, rechercher un caractère commun aux deux termes de l'analogie pour en conclure à l'identité des deux rapports. L'opération logique, parce qu'elle est requise comme un moyen nécessaire, devient la marque du pathologique, elle est le détour que le malade doit faire pour suppléer la compréhension normale de l'analogie qui est immédiate et d'abord d'ordre matériel plutôt que formel. Dans la pensée ordinaire, l'œil, l'oreille, leur rapport, tout cela ne peut être enregistré dans le langage que pour avoir été d'abord saisi à l'état naissant dans la singularité de la vision et de l'ouïe. Pour le sujet ordinaire, l'œil et l'oreille sont toujours déjà là comme voie d'accès à l'unité d'un même monde, leur correspondance ou leur équivalence est donnée, elle peut donc être vécue et doit l'être avant d'être conçue, elle peut se lire dans les choses avant de se lire dans les mots. Le corps fait paraître un monde indivis présent en totalité dans chacune de ses parties ou de ses profils. Par conséquent, le sujet logique ou transcendantal, l'unité synthétique, ne sont d'abord rien d'autre que la cohésion d'un être au monde qui tend autour de lui un arc intentionnel, c'est-à-dire un système de correspondances et d'imbrications qui est opérant avant d'être éventuellement explicité.

Cette analyse impose en premier lieu que l'on distingue fortement la perception anonyme qui travaille l'intentionnalité motrice de notre perception ordinaire façonnée par le monde culturel ; perception que l'on pourrait dire euclidienne tant elle semble indissociable de cette géométrie qui ordonne le monde occidental depuis sa naissance ; perception que l'on pourrait aussi bien dire cartésienne tant notre perception ordinaire s'interprète volontiers comme une pensée de voir et de sentir. Or la perception anonyme n'est pas de cet ordre : je ne vois pas le bleu du ciel au même titre que je comprends le livre que je lis, ou au même titre que je décide de me rendre à un rendez-vous¹⁸. Cette perception anonyme n'est pas seulement la totalité de mes sensations, ce n'est pas non plus cette manière pour moi de me détacher d'une impression pour l'investir en pensée ; en réalité ce n'est même pas une expérience que je peux dire mienne puisque par la réflexion je ne peux jamais me saisir que déjà percevant, déjà pris dans un rapport orienté et synchronisé avec le monde. En ce sens, l'expérience perceptive appartient à une vie prépersonnelle et anonyme qui gît en deçà de l'alternative en soi/pour soi, elle est la manifestation d'une connaturalité, d'une appartenance au monde qui me fait trouver un sens à certains aspects de l'être, alors même que ce sens ne peut pas venir d'un acte de l'esprit constituant. Autrement dit, la perception ici n'est pas une science à l'état naissant, elle n'est pas même un acte, elle ne nous donne pas un monde d'objets, elle est le fond sur lequel tous les actes se détachent et qu'ils présupposent toujours, et elle nous ouvre et nous initie à la logique allusive du monde selon le corps.

Cette logique allusive se manifeste notamment dans l'expérience synesthésique, percevoir un son ou un parfum dans une couleur, cette expérience que Baudelaire a nommé « Correspondances »¹⁹. De cette expérience Merleau-Ponty nous dit qu'elle est la règle et non pas l'exception²⁰, ce que l'on peut admettre aisément en étant simplement attentif à la banalité des expériences de ce type : voir la fragilité du verre, voir le son cristallin qui en jaillira s'il se brise, voir et presque toucher la dureté et l'inégalité des pavés dans le bruit d'une voiture ... La possibilité même de telles expériences montre que les qualités sensibles ne sont pas des éléments objectifs isolés les uns des autres et simplement juxtaposés, chaque qualité est une partie

totale, qui ouvre à la structure interne de la chose et par là même donne accès à chacune des autres. Le monde de la perception anonyme est un être d'indivision dont chaque dimension empiète sur chacune des autres ; cet enchevêtrement n'est pas pour autant un chaos, il est la présence du tout dans chacune de ses parties, où ne paraît aucun objet nettement circonscrit, où tous cependant sont possibles. Corrélativement, les différents champs sensoriels qui sont ouverts à ce monde indivis sont naturellement en connexion les uns avec les autres, ils se traduisent l'un l'autre et se répondent sans avoir à passer par l'idée. Ces correspondances sont effectives ou réelles et non métaphoriques, elles sont la matrice de l'idée plutôt que son expression figurée et seconde ; elles ne sont pas davantage pathologiques ni hallucinatoires, le pouvoir des hallucinogènes (mescaline de Michaux, mais certainement aussi l'absinthe de Rimbaud ou de Baudelaire) ne faisant en réalité que dévoiler en l'accentuant le système synergique du corps vivant. Le corps synesthésique institue une symbolique générale du monde qui naît de son commerce avec lui, qui nous permet de le comprendre et de lui chercher une signification. Il y a donc en ce sens un « symbolisme naturel », un symbolisme d'indivision qui ne procède pas d'un acte de l'esprit, mais qui s'institue dans les configurations que dessine notre corps de chair, symbolisme naturel qui prépare et rend possible le symbolisme artificiel ou conventionnel²¹.

Cependant, le passage d'un ordre à l'autre, le surgissement de significations nettement circonscrites ne peut se faire que par le reflux et l'oubli du symbolisme d'indivision ; pour se faire euclidienne, la perception anonyme se masque elle-même et s'oublie comme intentionnalité latente²². A l'image d'un refoulement, cet oubli n'est donc pas une disparition mais la survivance d'un certain style d'être, d'un degré de généralité sur le fond duquel peut paraître une existence personnelle. Ce halo de généralité, Merleau-Ponty le nomme au moins une fois un « complexe inné »²³, suggérant ainsi non seulement l'idée d'un refoulement mais encore la présence latente d'un système organisé de dispositifs ou de circuits stables entre mon corps et le monde qui me donnent une marge d'impersonnalité²⁴, me dégagent de l'urgence du monde et ouvrent ainsi la voie pour une vie de l'esprit. Or, si l'existence en première personne ne peut apparaître que sur le reflux de l'existence prépersonnelle, alors on peut comprendre l'union de l'âme et du corps, non plus comme un fait établi une fois pour toutes, mais comme un va-et-vient d'un terme à l'autre, comme un processus, et une incarnation continuée. Alors on peut en venir à penser le corps comme une puissance de métamorphose, comme une vie générique qui s'incorpore, sous la forme d'habitudes et de réflexes, toutes nos solutions inventées, toutes nos réponses construites et qui rend ainsi possible, continûment, une spontanéité de l'esprit et un devenir. De ce point de vue, les configurations et les correspondances que dessine la perception anonyme forment un passé originel qui se grossit de chacun de mes gestes ; ce passé demeure comme une latence qui imprègne mon être actuel, jusqu'à prendre le pas sur lui dans les situations d'urgence ou de déséquilibre, jusqu'à venir au secours de la décision à prendre ou de l'initiative quand elle répond adéquatement à l'opportunité qui surgit. On comprend par là l'intermittence et l'ambiguïté, c'est-à-dire aussi la précarité, de l'existence en première personne. Cette ambiguïté se manifeste dans le caractère toujours conditionné de notre liberté, cette liberté qui ne s'exerce jamais qu'en se trouvant des états et des orientations dans le système sédimenté de nos choix antérieurs. Elle se manifeste encore, par exemple, dans l'énigme du symptôme névrotique où le corps est en réalité bien plus qu'un médium, un dispositif supplétif où l'esprit vient se reposer, ou, pour reprendre l'expression freudienne, où il vient se réfugier.

Au fond, et pour résumer ces multiples puissances, on pourrait sans doute dire qu'en nous donnant un monde, le corps a en propre ce pouvoir ironique et donc forcément ambigu de relever l'esprit lorsqu'il trébuche, de le suppléer lorsqu'il s'absente, et, surtout, de lui conserver la mémoire de ce monde à chaque fois qu'il tente de s'en défaire d'une manière ou d'une autre. J'ajouterai, en forme de conclusion, que si une telle ambiguïté est bien la marque de notre finitude, cette finitude ne peut plus être pensée de manière négative comme obstacle à une connaissance parfaite ou à une science intuitive. L'ontologie du sensible que développait Merleau-Ponty permet en effet de penser qu'un monde ne paraît pour nous que sur le fond de notre inhérence à lui, de sorte que le vœu occidental classique d'un esprit affranchi du corps n'est jamais, y compris du point de vue de la connaissance, qu'une abstraction, c'est-à-dire la simplification provisoire d'une profondeur irréductible. Le rappel constant du caractère provisoire de nos constructions, cette sorte de surréflexion qui, parfois, accompagne nos représentations, c'est précisément ce que peut le corps.

Jean-Marie Tréguier
Lycée Jacques Cartier - Saint-Malo

Notes

[0] Cf. J.P. Changeux et P. Ricoeur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Odile Jacob, 1998.

[1] Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Avant-Propos, III.

[2] *Eth.*, II,7 ; *Eth.*, II,12 ; *TRE.*, §27.

[3] *Eth.* III, 2.

[4] *Ethique* II, 13



- [5] *ibid.*, Définition et Postulats.
- [6] *Eth.*, III, 6 et 7.
- [7] *Méta.*, Δ, 12.
- [8] *Méta.*, Θ, 1.
- [9] I *Cor.*, XII, 19 sq. et *Rom.* XII, 4-5.
- [10] cf. D.Franck, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, p.77-78, PUF, Paris1998.
- [11] *Ph.P.*, p.306.
- [12] *V.I.*, pp.24 et 181.
- [13] *Ideen II*, p.207.
- [14] *Ideen II*, p.116, cf. *S.*, p.211.
- [15] *PhP*, 128, 161
- [16] *Ph.P.*, p.128.
- [17] *Ph.P.*, p.181.
- [18] *Ph.P.*, pp.249-250.
- [19] *Les fleurs du mal, Spleen et Idéal*, IV.
- [20] *Ph.P.*, p.265.
- [21] *R.C.*, p.180.
- [22] *V.I.*, p.265.
- [23] *Ph.P.*, p.99.
- [24] cf. Françoise Dastur, *Chair et Langage*, p. 34, note 1.