

LES TROIS PREMIERS PRINCIPES DE L'ESPACE CHARNEL

Guy-Félix Duportail

Université de Paris

L'apparaître de la chair comme élément général, dont notre corps « le sentant sensible, ne serait qu'une variante très remarquable », est un domaine qui n'a pas encore livré tous ses secrets, surtout pour ce qui concerne l'inapparence de cet apparaître. C'est l'espace topologique, comme espace qualitatif de position, qui constitue ici le fil conducteur et l'élément médiateur avec l'espace qui nous enveloppe et qui organise notre champ d'existence. En fait, comme nous allons le découvrir, le champ d'être de la chair obéit à des principes généraux qui organisent (à notre insu) notre appartenance au monde. Ils forment la structure de notre inconscient phénoménologique. C'est en suivant au plus près le texte du *Visible et de l'Invisible*, ainsi que quelques autres textes qui lui sont contemporains, que nous expliciterons ces principes. Ces derniers permettront de saisir en quoi l'espace-temps de la chair ne s'oppose plus à l'esprit, comme la *res extensa* de Descartes.

1. Le principe d'indivision

À lire le *Visible et l'Invisible*, le point de départ de la phénoménologie de la chair est la pré-donnée de l'Être charnel¹ pour la perception verticale du corps. Le commencement consiste ainsi à décrire le monde sur un mode corporel, c'est à dire l'être « debout devant le monde » et l'avoir « le monde debout » devant soi, dans un « rapport d'embrassement »² ou de contact. Nous sommes alors dans un espace de situation, celui d'un être au monde. Pour Merleau-Ponty cette

¹ Merleau-Ponty, M., *Le Visible et l'Invisible*. Paris: Gallimard, 1964, p. 254 [= V/I].

² *Ibid.*, p. 318.

façon de voir implique directement une structure fondamentale de spécularité où les reflets ressemblent aux reflétés, les choses du monde aux choses vues et mémorisées, où « mon corps est fait de la même chair que le monde (c'est un perçu) »³ et où toucher c'est se toucher, sans pour autant saisir un objet. La chair est « phénomène de miroir » et la pré-donnée de l'Être selon la chair connaît une structure fondamentale d'unification passive par *ressemblance*. La préséance de cette structure apparaît même sous la plume de Merleau-Ponty comme *présupposée* par la donation de la différence, et, tout d'abord celle de la différence corporelle par excellence qu'est la torsion droite/gauche :

Réfléchir sur la droite, la gauche: ce ne sont pas de simples contenus dans une spatialité de relation (i.e. positive): ce ne sont pas des parties de l'espace (le raisonnement de Kant est valable ici: le tout est premier), ce sont des parties totales, des découpages dans un espace englobant, topologique – Réfléchir sur le *deux*, la *paire*, ce n'est pas deux *actes*, deux *synthèses*, c'est fragmentation de l'être, c'est possibilité de l'écart (deux yeux, deux oreilles: possibilité de *discrimination*, d'emploi du diacritique), c'est avènement de la différence (sur fond de *ressemblance* donc sur fond de ὁμοῦ ἢ παντα)».⁴

Le « tout » premier de l'être, non encore découpé en parties extérieures les unes aux autres (*partes extra partes*), où tout est semblable, est donc un « tissu » dans lequel les fils intentionnels (de l'être et non de la conscience) sont emmêlés et apparaissent dans la simultanéité de profondeur de tous les moments coexistants (*totum simul*). Ils forment l'étoffe ou la chair commune au monde et au corps. Ainsi,

quand je perçois l'enfant, dit Merleau-Ponty, il se donne précisément dans un certain écart [...] et de même mon vécu perceptif pour moi, et de même mon alter ego, et de même la chose pré-analytique. Il y a là le tissu commun dont nous sommes tous faits. L'Être sauvage.⁵

Le premier axiome se doit par conséquent d'être l'expression d'un Être archaïque reconstitué après coup (et caractérisé par l'ubiquité et la simultanéité) via un espace qui, comme les taches de couleur dans les tableaux de Paul Klee, est l'image d'un être « plus vieux que tout » et « au premier jour », et qui constitue le *milieu* enveloppant toujours présent dans lequel se trame l'être général et ses différences immanentes, comme ensemble de voisinages, au fondement de l'universelle proximité des choses.

Outre la peinture, la perception hallucinatoire des images oniriques nous offre également un bon exemple de ce type d'espace originaire. Dans les notes

³ *Ibid.*, p. 297.

⁴ *Ibid.*, p. 266.

⁵ *Ibid.*, p. 253.

de cours au Collège de France sur la passivité, Merleau-Ponty énonce à propos du « je rêve » :

[...] rêver n'est pas conscience de quelque chose avec élément de distance ; mais toutes choses sont liées par leur participation à ma vie comme ambivalentes. On se vautre dans l'être sans se quitter, on abuse de présence au monde par le corps pour faire un pseudo monde où sujet et objet son indistincts. Il y a une solidarité sujet-objet qui n'est pas celle de *noésis* et *noéma*, mais celle de corps et monde perçu, *i.e.* les « catégories » sont ici toujours des « variantes » ou « écarts » par rapport à une situation initiale envers autrui.⁶

Dans le rêve aucun objet ni aucun sujet ne sont donc déterminés, ce qui ne veut pas dire que le rêve ne donne rien à voir et qu'il n'y ait pas de voyant, mais que tout est en relation avec tout : « proximité vertigineuse du monde, dans nos champs » comme dit Merleau-Ponty.⁷ Ou encore, selon ses notes sur le rêve : les branches de lys sont aussi des branches de camélias rouges,⁸ la verge du rêveur est un serpent, etc. Dans la *Phénoménologie de la Perception*, on trouvait déjà des ambiguïtés perceptives du même type, en raison de la relation d'enveloppement mutuel entre l'existence et la sexualité, qui sont alors décrites comme le fond et la figure l'une pour l'autre ; d'où, l'affirmation du caractère ontologique universel de la sexualité. Celle-ci confère un style d'être à la totalité de l'existence, comme un destin.

De même, pour prendre un autre exemple, le rythme de la musique exhibe-t-il un espace-temps habité par un corps. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard, si c'est l'exemple de l'interprétation musicale qui vient également sous la plume de Merleau Ponty, pour illustrer l'idéalité de la chair, dans les toutes dernières pages du *Visible et l'Invisible* :

Les idées musicales ou sensibles, écrit-il, précisément parce qu'elles sont négativité ou absence circonscrite, nous ne les possédons pas, elles nous possèdent. Ce n'est plus l'exécutant qui produit ou reproduit la sonate : il se sent, et les autres le sentent à travers lui, au service de la sonate, c'est elle qui chante à travers lui, ou qui crie si brusquement qu'il doit « se précipiter sur son archet » pour la suivre. Et ces tourbillons ouverts dans le monde sonore n'en font enfin qu'un seul où les idées s'ajustent les unes aux autres.⁹

⁶ M. Merleau-Ponty, M., *L'institution. La Passivité. Notes de cours au Collège de France, 1954-55*. Paris : Belin, 2003.

⁷ Marc Richir retrouve également ce proto-espace dans l'« espace transitionnel » de l'interfactivité transcendante. « L'« espace » entre les ici absolus n'est pas d'abord espace de l'extériorité, mais l'« espace transitionnel » qui est comme l'« espace » (proto-espace) du rêve. » In *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*. Grenoble : Millon, 2006, p. 268.

⁸ M. Merleau-Ponty, *L'institution, La passivité*, déjà cité, p. 209.

⁹ VI, p. 196.

À propos de cette idéalité tourbillonnante du sensible, il faut encore souligner le *voisinage* fondamental du temps avec l'espace qui la caractérise. Le temps n'est pas ici séparable de l'espace. Il est son premier entrelacs, comme le montre la présence du rythme dans l'espace sonore. Spécifié, dans le *Visible et l'Invisible*, comme simultanéité¹⁰ de tous les temps, comme chiasme du passé et du présent, en référence à Proust et à Freud,¹¹ ou encore appréhendé comme «transcendance» du présent¹² qui ne coïncide pas avec lui-même et qui ouvre par là même une profondeur de coexistence temporelle, ce temps monumental et non linéaire est un «temps d'avant le temps», au sens où il n'est pas encore distingué de l'espace, où il est pris dans le même tourbillon originaire comme temporalisation-spatialisation primitive de la chair :

Il faut prendre comme premier, écrit Merleau-Ponty, non la conscience et son *Ablaufsfähigkeit* avec ses fils intentionnels distincts, mais le tourbillon que cet *Ablaufsfähigkeit* schématise, le tourbillon spatialisant-temporalisant (qui est chair et non conscience en face d'un noème).¹³

Les conséquences ontologiques, épistémiques, et philosophiques de cette esthétique de la chair ne sont pas triviales.

Premièrement, au plan ontologique, le caractère topologique du champ d'être originaire implique un *voisinage* fondamental entre l'être et l'étant, entre l'homme et le monde, sous l'espèce de la chair comme continuum commun. La ressemblance ontologique précède la différence. Le tissu et ses plis sont des images de la structure spatio-temporelle de l'être et, ce que Merleau-Ponty dénomme le principe ontologique premier¹⁴ – l'être d'indivision – est l'expression de cette primauté générale de l'entrelacement sur la séparation, du voisinage sur la ségrégation.

Deuxièmement, au plan épistémique, cela signifie que l'ambiguïté et l'entrelacs éclairent, au détriment de l'analyse qui, elle, sépare, et qui, par voie de conséquence, obscurcit. C'est le sens de l'intelligence verticale, qui respecte les bonnes équivocités dues aux sédimentations de sens oubliées et qui continuent d'influer sur le présent. Cette situation que l'on pourra juger inconfortable pour l'entendement, ce qu'elle est assurément d'un point de vue cartésien, correspond cependant assez bien à la précarité de la situation discursive de la philosophie, telle que la décrivait Merleau-Ponty dans sa leçon inaugurale au Collège de France, où la lumière et l'ombre n'étaient pas séparées :

Le philosophe se reconnaît à ce qu'il a *inséparablement* le goût de l'évidence et le sens de l'ambiguïté. Quand il se borne à subir l'ambiguïté, elle s'appelle

¹⁰ *Ibid.*, p. 268.

¹¹ *Ibid.*, pp. 291-292.

¹² *Ibid.*, p. 246.

¹³ *Ibid.*, p. 293.

¹⁴ *Ibid.*, p. 258, *Principe de l'ontologie : l'être d'indivision*, Septembre 1959.

équivoque. Chez les plus grands elle devient thème, elle contribue à fonder les certitudes au lieu de les menacer.¹⁵

Troisièmement, au plan philosophique, et il faudrait bien sûr de plus longs développements pour apprécier à sa juste mesure cette conséquence; cela implique que le commencement ne soit plus le cogito et sa transparence à soi, ni l'ego transcendantal ni même encore et surtout la corrélation intentionnelle de la conscience, mais *l'institution originaire d'un champ d'être opaque et méconnu ou, à l'instar de l'espace-temps du rêve ou du narcissisme fondamental de la perception, tout est proche et emmêlé*, où «ce n'est pas moi qui me fais penser pas plus que c'est moi qui fait battre mon cœur», comme dit *Le Visible et l'Invisible*, mais *l'être de chair que je suis et que je ne connais pas*. Le philosophe devra donc composer avec le point aveugle de sa propre conscience. C'est l'être à l'espace d'un corps de chair, son appartenance méconnue à un champ d'existence régi par des principes qui sont l'inconscient en acte, appartenance donc qui s'est substituée à la visée ou à l'avoir intentionnel d'un objet. Dans le débat philosophique, plus le point de départ de Merleau-Ponty se rapproche de Freud et de la psychanalyse,¹⁶ et plus il se situe, en raison inverse, aux antipodes de Sartre :

Je prends mon point de départ là où Sartre a son point d'arrivée, dans l'Être repris par le pour Soi – C'est chez lui point d'arrivée parce qu'il part de l'Être et de la négativité et construit leur union. Pour moi c'est la structure ou transcendance qui explique, et l'être et le néant (au sens de Sartre) en sont deux propriétés abstraites. Pour une ontologie du dedans, il n'y a pas à construire la transcendance, elle est d'abord, comme Être doublé de néant, et ce qui est à expliquer c'est son dédoublement (d'ailleurs jamais chose faite).¹⁷

Une fois posée, à partir des descriptions merleau-pontiennes, le premier principe d'indivision, le problème devient donc, à l'inverse de Sartre, celui de l'explication du dédoublement de l'être. C'est le passage du Un au Deux, la division elle-même, qui fait question.

2. Le principe de division

Comment se produit le dédoublement de l'être perçu? Réponse: en s'appuyant sur une ligne de faille préalable qui règne au sein du visible. En effet, selon Merleau-Ponty, l'être perçu est doublé de néant. La perception se clive

¹⁵ Merleau-Ponty, *Éloge de la Philosophie*, folio, Essais, p. 14.

¹⁶ André Green vit même dans le tournant ontologique du dernier Merleau-Ponty l'indice de l'influence de la psychanalyse sur le philosophe. In «Du comportement à la chair: itinéraire de Merleau-Ponty», *Critique* 211, 1964.

¹⁷ VI, p. 286.

donc immédiatement en imperception. Une chose vue n'est jamais identique, elle est toujours «derrière», au-delà, lointaine,¹⁸ car une chose ne se montre qu'en s'absentant de la perception, de sorte que son unité n'est que présumée et irréaliste. Du côté du sujet, le «je peux» est lui aussi un sujet divisé dont la présence à soi se fait par l'absence de soi à soi, et le contact avec soi par l'écart.¹⁹ Sur le fondement de cette transcendance ou inadéquation foncière du percevant et des choses perçues, nous sommes renvoyés à la *fission* qui travaille la masse du sensible unitaire de sa négativité, et qui la fait s'ouvrir du dedans comme un fruit qui se fend et se recouvre de sa pulpe. On doit supposer une auto-différence de l'identité qui ne la supprime pas, au sens où A n'est jamais égal à A, pas plus que le Moi ne l'est à lui-même sans pour autant être déchiré ou morcelé en parties indépendantes. Nous supposerons ici un principe d'auto-transcendance de l'être selon la fission de la chair. Merleau-Ponty désigne ce dédoublement en acte (et jamais achevé) comme la «déhiscence du voyant en visible et du visible en voyant».²⁰

Le système de dédoublement voyant-visible par déhiscence est plus précisément une *double métamorphose* du voyant en visible et du visible en voyant. Comme l'indique le terme de «déhiscence», on obtient cette sortie hors de soi de chacun des deux termes par ouverture et enroulement autour de soi, bien que le passage de l'un à l'autre ne soit «jamais chose faite». La déhiscence de la chair est donc un processus de métamorphoses incessantes et croisées qui problématisent toute identité substantielle et qui compliquent singulièrement la naïve coïncidence sujet-objet de la réflexivité tactile au principe de la reconnaissance du corps propre. Il convient donc de bien comprendre que la division de l'être sensible est seulement un *quasi-dédoublement* et qu'elle est plutôt une unité inachevée en dédoublement continue ou en métamorphose perpétuelle. Autrement dit, c'est à la fois *le même être* qui est voyant et visible, visible et voyant, en même temps que ce n'est pas le même, car il ne cesse de se transformer et de s'altérer. La solution au problème posé par ce subtil «dédoublement de l'Être» est à mon sens de nature topologique, car elle consiste en un nouage qui articule les différentes entrées de la chair les unes avec les autres, au sein d'un monde à entendre comme un système spatio-temporel *unique* mais différencié en parties et moments qui s'entrelacent ou se croisent en chiasme :

[...] la philosophie comme interrogation [...] ne peut consister qu'à montrer comment le monde s'articule à partir d'un zéro d'être qui n'est pas néant, c'est-à-dire à s'installer au bord de l'être, ni dans le pour Soi, ni dans l'en Soi, à la jointure, là où se croisent les multiples *entrées* du monde.²¹

¹⁸ *Ibid.*, p. 246.

¹⁹ *Ibid.*, p. 243.

²⁰ *Ibid.*, p. 199.

²¹ *Ibid.*, p. 308.

Le zéro d'être à la jointure d'un monde aux entrées et rayons multiples s'oppose ici à la dialectique de l'un qui se divise en deux. Le principe est que le zéro d'être, non seulement n'est pas extérieur à l'être, mais consiste en *une charnière au dedans de l'être*, en *un point de capiton* qui maintient l'assemblage général des champs de variations possibles au fondement de l'identité auto-transcendante des êtres. Le zéro interne à l'être réalise l'embrassement dans le « *ni un* » de la totalité, et « *ni deux* » de la séparation de parties indépendantes, c'est-à-dire dans une multiplicité de champs de variations différentielles. D'où l'affinité du zéro d'être à l'idée du *Wesen* verbal, qui *articule en même temps qu'il sépare*. Les différences entre les champs de variations du monde se greffent alors les unes dans les autres de façon à ce que le même soit « autre que l'autre » ou que l'identité soit « différence de différence ». ²²

C'est ainsi par exemple que se constitue le système moi-autrui chez Merleau-Ponty. La coupure ne passe plus entre moi et l'autre, mais « entre une généralité primordiale où nous sommes confondus et le système précis moi et les autres ». ²³ Autrui n'est donc pas en face de moi, nous sommes co-présents au monde par différenciation à l'intérieur d'une même intercorporéité générale. ²⁴

Le principe de division est donc globalement à comprendre comme un principe de différenciation interne à l'unité du visible qui est première. Ce second principe préside à la ségrégation différentielle des êtres et des choses – comme dans un système de signes diacritiques ²⁵ – selon la structure de transcendance ²⁶ de tout étant spatial ou temporel au principe de leur étoffe ontologique commune.

En outre, la division participe à l'instauration d'un oubli du premier principe constitutif du champ originaire de l'Être, car l'indifférenciation première est comme effacée par la différenciation seconde. « Les forces du champ constitutif ne vont donc pas dans un seul sens, elles se retournent contre elles-mêmes » ²⁷ comme le souligne Merleau-Ponty. On le comprend mieux si l'on considère que le topos originaire où, par exemple, mon corps voisine avec celui d'autrui, et tous les autres corps, dans une même intercorporéité, si l'on considère donc que l'empiètement généralisé connote également l'idée d'une proximité intolérable – d'une promiscuité comme dit encore Merleau-Ponty – promiscuité qu'il faudra écarter, oublier, à la manière d'une pensée sexuelle ou

²² *Ibid.*, p. 312.

²³ *Signes*. Paris: Gallimard, 1960, p. 220.

²⁴ *VI*, p. 274. « L'expérience de mon corps et celle d'autrui sont elles-mêmes les deux côtés d'une même Être. »

²⁵ *L'œil et l'esprit*. Paris: Gallimard, 1964, p. 45.

²⁶ « Il faut passer de la chose (spatiale ou temporelle) comme identité, à la chose (spatiale ou temporelle) comme différence, i.e. comme transcendance, i.e. comme toujours "derrière", au-delà, lointaine... » *VI*, p. 246.

²⁷ *Signes*. Paris: Gallimard, 1960, p. 218.

de l'*Unheimlich* comme chez Freud.²⁸ Il y a en tout cas une situation d'accointance objective entre les sédimentations merleau-pontienne et le refoulement freudien, même si nous ne devons absolument pas les confondre pour autant.

Par suite, tout cela donne à penser qu'il y a sédimentation de la vie perceptive dans le passage de l'indifférenciation à la différenciation. D'où, en retour, la nécessité de penser la médiation entre les deux premiers principes par un troisième qui compensera la contrariété d'orientations qui se crée spontanément entre le premier et le second.

3. Le principe de réversibilité

Un troisième principe de médiation doit donc intervenir dans la structuration inconsciente du champ de l'Être charnel. On supposera que proximité et séparation des éléments se distribuent en vertu d'un certain ordre, ce qui est une manière d'articuler la division et l'indivision.

Proximité et séparation se retrouvent liées dans l'expérience psychologique dont s'est inspiré au départ Merleau-Ponty, à savoir les phénomènes²⁹ de succession ou de suite ordonnée au sein desquelles sont distribuées les parties voisines d'un ou plusieurs objets, de proche en proche, pour former, au final, un champ. Piaget, par exemple, parle des expériences primitives où le regard ou le toucher du nourrisson parcourent une suite d'éléments rangés de façon constante, tels que, par exemple, les barreaux de son lit.³⁰ On pourrait songer

²⁸ Si nous poursuivons le geste Merleau-Pontien, on notera en passant que dans son séminaire sur l'*Ethique*, Lacan relève en effet cet aspect de la proximité qualitative d'un rapport spatial où est impliquée une certaine forme de jouissance, quand il dit à propos du sujet de la morale chrétienne : « s'il ne découvre pas tout de suite ce désir dernier que l'exploration freudienne a découvert sous le nom de désir de l'inceste, il découvre ce qui articule sa conduite d'une façon telle que l'objet de son désir soit toujours maintenu pour lui à distance. Cette distance n'en pas complètement une, c'est une distance intime qui s'appelle proximité, qui n'est pas identique à lui-même, qui lui est littéralement proche, au sens où l'on peut dire que le *Nebenmensch* dont nous parle Freud au fondement de la chose est son prochain. » Séminaire VII, *L'éthique de la psychanalyse*. Paris : Seuil, 1986, p. 64.

²⁹ Piaget, Jena, *La représentation de l'espace chez l'enfant*. Paris : PUF, 1947, chapitre III.

³⁰ À cet égard si les anciennes définitions de l'objet présupposent qu'il n'existe que *partes extra partes*, et qu'il n'admet entre ses parties et les autres objets que des relations externes ou mécaniques, nous sommes ici, à l'inverse, amenés à considérer des relations d'empiètement ou de voisinage entre les parties, comme autant de relation internes entre le dedans et le dehors. C'est la raison pour laquelle, selon cette « grammaire topologique », la subjectivité incarnée peut être prise comme inséparable du corps et du monde et que le monde et le corps s'entre-appartiennent comme dans la relation « d'embrassement » comme deux lèvres qui se baisent. Ceux qui refusent la notion de « chair du monde » ne font finalement, d'un point de vue métaphysique, que défendre l'ontologie cartésienne.

aussi à une allée d'arbres comme dans certains exemples de Husserl à propos des synthèses passives. Dans ce contexte premier nous unifions sur un mode passif des parties à la fois séparées et voisines, dans une suite linéaire du type ABC... au sein de laquelle les éléments du couple A B sont à la fois voisins et séparés, de même que ceux du couple B C, indépendamment de la valeur métrique des intervalles. Ainsi, très tôt, le suivi des rapports topologiques de voisinage entre éléments séparés suffit à constituer un *ordre* lié aux parcours perceptifs habituels. Il suffit en somme de prendre pour guide les relations de voisinages pour constituer un ordre de succession, à la fois spatial et temporel.

La question devient dès lors de savoir non seulement quels sont les éléments à la fois séparés et voisin unifiés par l'ordre spatial ontologique, et à quel type de parcours perceptif aurons-nous affaire dans ce contexte qui n'est plus psychologique.

4. La réversibilité ontologique

D'après les descriptions merleau-pontiennes du sentir, les éléments séparés ne peuvent être que le senti et le sentant, distribués selon la pluralité des différents champs sensoriels. Quant à l'ordre qui les réunit, ce ne peut être que la *réversibilité* du sentant et du senti, en vertu du chiasma qui déploie en croix l'adhérence charnelle du sentant au senti. Si la réversibilité est dite «vérité ultime», dans le *Visible et l'Invisible*, c'est, selon moi, en raison du fait que la réversibilité manifeste l'*ordre* ontologique unifiant le champ de la chair aux entrées multiples et donc parcouru de tensions :

Le chiasma n'est pas seulement échange moi autrui [...], écrit Merleau-Ponty, c'est aussi échange de moi et du monde, du corps phénoménal et du corps «objectif», du percevant et du perçu : ce qui commence comme chose finit comme conscience de chose, ce qui commence comme «état de conscience» finit comme chose.³¹

C'est encore le chiasma qui assure la «cohésion sans concept» du champ de l'être perçu : la cohésion sensible entre les moments de la sonate, les fragments du champ lumineux ou encore les parties du corps propre et le rapport du corps au monde.³²

Le chiasma est donc un principe général de cohérence, il est cela qui crée de l'ordre dans le tourbillon de l'existence et il évite à la fois la confusion de l'indivision et les tensions virtuellement conflictuelle de la différenciation. Dans notre troisième axiome, on dira que la réversibilité accomplit la média-

³¹ *VI*, p. 264.

³² *Ibid.*, p. 196.

tion nécessaire entre les deux premiers. Elle permet d'*instituer* une cohésion spatiale malgré l'unité conceptuelle manquante (ni un) du premier axiome *et* de préserver, en même temps, une multiplicité d'entrée ou de perspectives sur le monde, malgré l'inachèvement perpétuel de la séparation (ni deux), du second axiome. Ni Un ni Deux, mais émergence continue du zéro d'être, corrélant le manque d'un et le manque de deux.

En fait, le chiasma – *via* la réversibilité qui le caractérise – est une ruse de la raison topologique comme logos du monde sensible. Cette ruse de la raison topologique consiste à faire que la *transformation* et l'altération demeurent, sous un certain point de vue, une forme d'équivalence. Comme on le dit de façon plaisante, pour un topologue, pourvu que l'on puisse passer par une déformation continue de l'une à l'autre, une chambre à air est équivalente à l'anse d'une tasse de thé. Autrement dit, un anneau carré (plus une tasse!), d'un point de vue topologique, équivaut à un anneau rond. L'altération travaille ici pour l'identité structurale d'un ordre spatial, qui a ses critères propres, non métriques.

Toutefois, pour ce qui nous concerne, le chiasma ne produit pas par homéomorphie une équivalence du même ordre que celles que l'on peut constater dans le domaine des idéalités mathématiques. Dans l'ontologie de la chair où les idéalités sont inexactes, le chiasma engendre une équivalence seulement *de principe* entre le senti et le sentant, de sorte que la cohésion du sensible est toujours décrite par Merleau-Ponty comme « imminente », toujours en cours de réalisation et en fait jamais réalisée :

[...] *réversibilité* n'est pas *identité* actuelle du touchant et du touché. C'est leur identité de principe (toujours manquée).³³

Cet éternel retard du recouvrement dans la réflexivité tactile, qui impose la restance d'une durée irréversible au cœur de la réversibilité, trahit la présence d'un mouvement au cœur de la chair. L'ordre de la chair ne va donc pas sans un certain dynamisme. Or, ce mouvement énigmatique au cœur du sensible qui parcourt de manière constante les éléments perçus et que *réalise* dans un faire actif la réversibilité inachevée, c'est le mouvement même de la vision, c'est-à-dire de la « force voyante », comme le dira Patočka, force immanente à l'être visible. Le mouvement est en effet celui que Merleau-Ponty désigne comme celui de la visibilité générale (« cette Visibilité, cette généralité du Sensible en soi, cet anonymat inné de moi-même »³⁴) qui se déplace alors sur le mode de la trajectoire pulsionnelle, soit, pour le coup, en *circuit* entre visible et voyant, et que l'on peut déterminer comme étant un mouvement libidinal cir-

³³ *Ibid.*, p. 320.

³⁴ *Ibid.*, p. 181.

culaire³⁵ que Merleau-Ponty désignait encore comme le *narcissisme fondamental* du visible :

Si nous pouvons montrer que la chair est une notion dernière, qu'elle n'est pas union ou composé de deux substances, mais pensable par elle-même, s'il y a un rapport à lui-même du visible qui me traverse et me constitue comme voyant, ce cercle que je ne fais pas, qui me fait, cet enroulement du visible sur le visible, peut traverser, animer d'autres corps aussi bien que le mien [...].³⁶

On arguera encore en faveur de notre lecture « pulsionnelle » du rapport du visible à lui-même, le fait que la réversibilité du visible rate toujours son objet, qui est l'identité, et qu'elle ne trouve, en bonne pulsion, sa véritable (in)satisfaction, que dans le bouclage d'une trajectoire en circuit fermé, qui trace le contour de son objet et se satisfait de son retour en circuit, qui est son véritable but. On constate ici l'attache de la chair à la dynamique de la jouissance bien plus qu'à celle du désir.³⁷ Nous y reviendrons.

Reste toutefois à comprendre l'énigmatique irréversibilité présente au cœur de la réversibilité.

En effet, la notion de réversibilité apparaît comme dangereusement équivoque. On la retrouve également dans le vocabulaire des raisonnements logiques ou mathématiques, ce qui nous éloigne des rapports spatiaux et à fortiori de leur croisement avec le temps.³⁸ C'est pourquoi il nous faut être attentif au fait que Merleau-Ponty tienne la réversibilité pour synonyme de retournement. Selon nous, c'est le retournement qui lui donne son véritable statut topologique.

³⁵ « Il y a un cercle du touché et du touchant. » *VI*, p. 185.

³⁶ *VI*, p. 183.

³⁷ C'est le cas, par exemple, de Renaud Barbaras, dans son *Introduction à une phénoménologie de la vie* (Paris: Vrin, 2008). R. Barbaras pose à la fois la vie comme essence de la chair et l'essence de la vie comme désir. Déterminer la négativité intra-ontologique comme manque-à-être du désir, c'est reconnaître également qu'il y a un problème au niveau de la négativité de la chair chez Merleau-Ponty. Nos analyses convergent donc avec celles de Renaud Barbaras qui reprennent au sens fort la phénoménologie de Merleau-Ponty de manière créative. Nous y avons toujours trouvé matière à relancer nos réflexions. Notons toutefois que l'idée d'une affection sans pulsion, ou d'un désir intransitif séparé de la perte de la jouissance, risque de masquer le champ de la jouissance pourtant déterminant en matière de chair. Ce qui confirme indirectement le dire de Lacan selon lequel le désir est une barrière à la jouissance. La question en débat est donc celle de l'articulation nécessaire du désir et de la jouissance dans le champ de la chair.

³⁸ Il faut ici reprendre la thématique de l'espace telle qu'elle était abordée dans la *Phénoménologie de la perception*, croisée avec celle du temps. Ainsi Merleau-Ponty écrivait : « Les choses coexistent dans l'espace parce qu'elles sont présentes au même sujet percevant et enveloppées dans une même onde temporelle. [...] Le présent vécu renferme dans son épaisseur un passé et un avenir. Le phénomène du mouvement ne fait que manifester d'une manière plus sensible l'implication spatiale et temporelle ». Ouvrage déjà cité, pp. 318-319.

Or, le retournement mutuel du voyant et du visible est décrit comme pivotant sur un axe de négativité :

L'axe seul donné – le bout du doigt de gant est néant, –mais néant qu'on peut retourner, et où l'on voit alors des choses –Le seul « lieu » où le négatif soit vraiment, c'est le pli, l'application l'un à l'autre du dedans et du dehors, le point de retournement.³⁹

Le retournement en doigt de gant du sensible n'est donc possible qu'au point de contact du dedans et du dehors. C'est une condition *sine qua non*. Or, ce point de contact est un lac de néant dans l'être. Dire que le contact où l'application du dedans sur le dehors est toujours imminent, différé, cela revient à dire qu'il y a une *coupure* dans la continuité de l'être, au lieu même où doit se produire l'adhésion du senti au sentant. Il y a discontinuité ou syncope dans le toucher. Autrement dit, il y a de l'intouchable dans le toucher, comme le souligneront avec force Nancy et Derrida, mais déjà, comme on le voit ici, Merleau-Ponty, en parlant d'imminence du contact sensible, et du retournement en doigt de gant sur un point de néant dans l'être : le fameux zéro d'être. Le caractère temporel du retardement bouleverse ou plutôt complique l'ordre spatial de l'intérieur, si bien que ce dernier devient ouvertement spatialisation-temporalisation vécue et s'éloigne encore un peu plus de la géométrie topologique *stricto sensu*.

De plus, Merleau-Ponty désigne dans la citation ci-dessus la discontinuité comme un pli. La notion de pli a connu récemment le succès, avec le livre du même titre de G. Deleuze. Pour notre part, nous lui préférons celle de bord, qui connote davantage une division intérieure à l'être, comme le veut l'ontologie du dedans, alors que le pli reste du côté de la continuité :

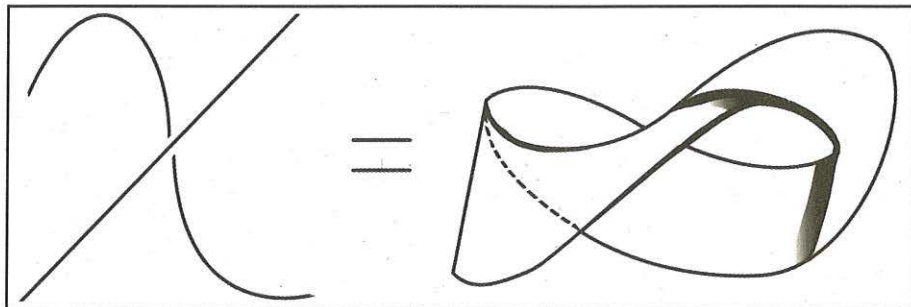
La seule manière de penser le négatif est de penser qu'il n'est pas, et la seule manière de préserver sa pureté négative est, au lieu de le juxtaposer à l'être, comme une substance distincte, [...] de le voir du coin de l'oeil comme le seul *bord* de l'être.⁴⁰

Quoi qu'il en soit des questions de terminologie, que l'on parle de pli ou de bord, une schématisation topologique complète du chiasma doit par conséquent à la fois montrer un passage *continu* et *cyclique* du percevant au perçu, et elle doit également exhiber la *coupure* dont la scansion avant/après apparaît dans l'irréversibilité, comme passage temporel qui conditionne également le retournement en doigt de gant du sensible. Continu et discontinu, espace et temps, envers et endroit, sont de la sorte articulés.

³⁹ VI, p. 311.

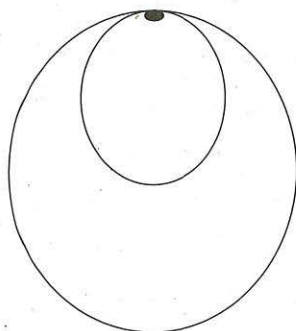
⁴⁰ *Ibid.*, p. 78.

Aussi, pour schématiser le chiasma, nous proposons d'employer dorénavant le schéma de la bande de Moëbius, puisqu'elle est une surface unilatère où l'envers se poursuit dans l'endroit, enroulée en boucle sur elle-même, et qu'elle est engendrée par une coupure, c'est-à-dire selon une ligne fermée qui se recoupe.



De plus, figurée par une mise à plat, comme le font couramment les topologues, la bande est dessinée en traçant son unique bord, avec un passage dessus-dessous de la ligne, de sorte que le chiasma peut alors être présenté *in fine* sous la forme d'un « huit intérieur ». Cette mise à plat exhibe deux propriétés du huit intérieur qui vont nous être utiles.⁴¹ D'abord la continuité de l'envers et de l'endroit avec le repérage d'un point, où *se croisent et se retournent* ce qui d'un côté devient momentanément l'envers et momentanément l'endroit. Puis, avec la nécessité de fermer la courbe du huit intérieur, l'autotraversée de la surface. Le lobe caché passe sur le devant, suivant une ligne de recouplement. Enfin, ce recouplement permet de figurer la jonction d'un champ avec un autre champ, selon la logique de croisement du chiasma que l'on retrouve ici avec la jonction des deux surfaces enserrées par le huit intérieur.

Point de retournement



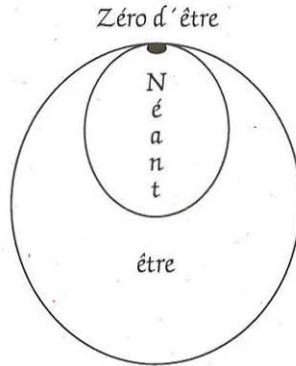
⁴¹ Lacan en fit également usage dans le séminaire XI, à propos du transfert. *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris : Seuil, 1974, p. 143.

La coupure invisible de l'Être – la transcendance – devient ici « visible » dans la présentation schématique d'un chemin deux fois emprunté. Celui de la ligne qui se recoupe.

Plus encore, le point de croisement et la jonction des deux surfaces, nous permettent de schématiser ce que Merleau-Ponty désigne, comme « l'ouverture » dans le *Visible et l'Invisible* au principe du rapport au monde :

Il nous a semblé que la tâche était de décrire strictement notre rapport au monde, non pas comme ouverture du néant à l'être, mais comme ouverture tout simplement : c'est par l'ouverture que nous pourrions comprendre l'être et le néant, non par l'être et le néant que nous pourrions comprendre l'ouverture.⁴²

Selon notre schématisation, l'ouverture apparaît comme coupure dans l'Être (puisque « Monde et Être : leur rapport est celui du visible et de l'invisible »⁴³), par où s'effectue la déhiscence, la sortie hors de soi. Ni Être ni Néant, ni Un ni Deux, mais point de passage par équivalence de l'un à l'autre dans la non-identité à soi. Nous l'écrivons en dénommant « zéro d'être » le point de recouvrement :



Phénoménologiquement parlant, le mode d'apparaître du zéro d'être est la profondeur. Le point de recouvrement se donne en effet comme le chevauchement de l'imperception et de la perception, comme coïncidence dans la co-présence de l'invisible et du visible selon une structure de latence ou de double fond :

Qu'est-ce que j'apporte au problème du même et de l'autre écrit Merleau-Ponty ? Ceci : cela 1) ne se réalise pas par dépassement dialectique au sens hegelien 2) se réalise sur place, par empiètement, épaisseur, *spatialité*.⁴⁴

S'accomplit par conséquent une *spaltung* inhérente à la perception, un creusement de l'épaisseur horizontale des phénomènes, qui permet de cerner

⁴² *VI*, p. 133.

⁴³ *Ibid.*, pp. 299-300.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 312.

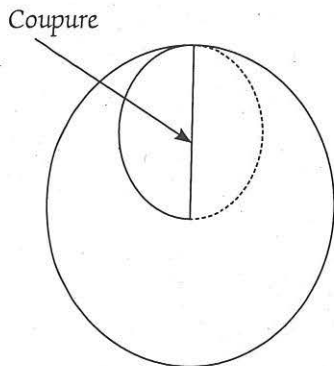
la coupure topologique en acte, et du même coup, la profondeur de l'être perçu divisé en visible et invisible. En somme, l'important, pour l'être visible, c'est qu'il soit divisible, mais sans déchirure. C'est là le secret de la transcendance horizontale de la chair, de sa négativité.

En outre, l'ontologie de la chair est une ontologie indirecte. « On ne peut pas faire de l'ontologie directe » comme disait Merleau-Ponty.⁴⁵ Autrement dit, la superposition du visible et de l'invisible doit passer par la médiation d'un étant qui présente dans le sensible une coupure ou structure de bord qui donne de la profondeur. Or, la phénoménologie de cette ontologie ne peut montrer qu'indirectement la déflagration de l'Être, la fissure primordiale qui ne cesse de produire l'« éclatement d'être qui est à jamais ».⁴⁶ Dans le champ général du sentir, il y aura donc des bords ou des étants qui seront eux-mêmes des coupures, et ce seront eux, ces étants particuliers, qui seront les médiateurs de l'ouverture à l'*Il y a* du monde.

Merleau-Ponty trouve une occurrence de ce type d'étant chez Freud, lorsqu'il parle du choix d'objet de la pulsion dans la petite enfance. L'objet de la pulsion est bien un étant bord dont la pulsion fait le tour :

Dans ce que Freud veut indiquer, ce ne sont pas des chaînes de causalité ; c'est, à partir d'un polymorphisme ou amorphisme, qui est contact avec l'Être de promiscuité, de transitivity, (c'est donc) la fixation d'un « caractère » par investissement dans un Êtant de l'ouverture à l'Être, – qui, désormais, se fait *à travers cet Êtant*.⁴⁷

On placera ce étant de la façon suivante sur le huit intérieur :



De toute évidence, avec la notion d'étant-bord, nous sommes renvoyés au corps, qui apparaît comme le lieu de recel des coupures singulières qui compliquent sa réflexivité tactile. Le mouvement pulsionnel vient toujours se

⁴⁵ *Ibid.*, p. 231.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 313.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 318.

fixer sur un bord ou creux *du corps*, de sorte que c'est toujours par ses bords qu'un corps est impliqué dans les tourbillons de la chair qui l'ex-centrent de lui-même. Le corps comme dit à nouveau Merleau-Ponty est le « *Nullpunkt* de toutes les dimensions du monde. »⁴⁸ L'étant investi, les fêces, dans l'exemple de Merleau-Ponty, remplit manifestement la fonction de bord ou de coupure dans l'être. C'est par le truchement de ce bord de corps, séparé et investi sur un mode libidinal, que se produit l'ouverture à l'*il y a* du monde et que se forme le destin existentiel d'un sculpteur.

Pour conclure, nous avons montré que les catégories de l'ontologie charnelle, comme l'Être, le Néant, l'Ouvert, etc., pouvaient être décrites de manière indirecte, grâce à des schèmes topologiques, qui constituent l'infrastructure méconnue de la conscience, son attache à la chair. Par suite, le déplacement merleau-pontien de l'intentionnalité au niveau du corps prend tout son relief: l'intentionnalité husserlienne est capturée et transformée par l'ontologie de la chair. L'« ouverture à... », comme entre-deux, ne peut avoir lieu qu'à partir d'un retournement moëbien de la conscience sur elle-même qui substitue l'être d'un corps en situation à l'avoir d'un objet dans une visée intentionnelle. L'être du corps apparaît comme un « implexe » dans un champ d'existence organisé par les principes premiers de la chair. C'est là notre passivité active, notre inconscient phénoménologique.

ABSTRACT

A travers la lecture du *Visible et de l'Invisible*, Guy-Félix Duportail se propose de montrer que la notion de chair connaît une structure topologique que l'on peut expliciter sous la forme de trois principes élémentaires: indivision, division, et réversibilité. Ceux-ci constituent l'infrastructure oubliée de la conscience et forment un inconscient phénoménologique (l'invisible du visible). De plus, ces trois principes de la chair possèdent une signification ontologique. Dire que l'être est charnel, c'est *ipso facto* reconnaître la médiation nécessaire d'un troisième terme qui modifie le lien entre l'Être et le Néant. Ce troisième terme est l'*ouverture* qui apparaît dans les phénomènes comme béance et qui s'apparente à l'objet du désir. L'ontologie de Merleau-Ponty dépasse ainsi la philosophie de la conscience de Husserl et de Sartre, de même que l'ontologie désincarnée de Heidegger.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 297.