

## **Le mouvement ou la chair : deux conceptions de la profondeur ontologique selon Patočka et Merleau-Ponty**

Jan Halák  
Université Charles à Prague

### **Abstract**

#### **The movement or the flesh: two conceptions of the ontological depth by Patočka and Merleau-Ponty**

Both Patočka and Merleau-Ponty conceive the world not just as an Object, but rather as a field of an irreducible phenomenal and ontological depth. Patočka's concept of movement and Merleau-Ponty's concept of flesh are two concrete figures of this depth, and as such they are understood by the respective authors as that what stands at the origin of every singular being so far as it detaches itself on the ground of the world as an open totality. Nevertheless, the position of the two concepts seems to be quite different in relation to the traditional categories of the metaphysics. We argue that Patočka's concept of movement is profoundly rooted in, and dependent on, the classical oppositions, whereas Merleau-Ponty's flesh makes it possible to understand them rather as abstractions produced by segregation from the original field of presence. In order to establish these points, we propose an interpretation of Patočka's and Merleau-Ponty's understanding of the concepts of horizon and world, and of course of those of movement and flesh.

**Keywords:** Patočka, Merleau-Ponty, ontology, phenomenology, movement, flesh, world

Merleau-Ponty et Patočka posent chacun, en le faisant d'une manière nouvelle, la question du rapport de l'étant singulier à la totalité du monde. Ils ont pour objectif, entre autres, de laisser en arrière la « métaphysique » ou la conception objectale de l'être, et de la remplacer par l'idée d'un

être ouvert, doué d'une opacité fondamentale. Le monde n'est plus, pour eux, un Objet, mais une totalité ouverte, avec toutes sortes de précarités que cela peut impliquer. Pour les deux auteurs, l'étant apparaît comme doué d'une profondeur ontologique irréductible : pour Patočka, c'est parce que le sujet à qui l'étant apparaît se rapporte à la totalité du monde en tant qu'il est lui-même *dans* le monde (ce qui débouche sur l'idée d'un « platonisme négatif » comme étude de ce rapport à la totalité) ; pour Merleau-Ponty, c'est, de manière similaire, parce que « le voyant est visible », parce qu'il n'y a de rapport à l'être qu'en faisant partie de l'être, et que l'ontologie ne peut être qu'une « endo-ontologie » ou ontologie indirecte. Mais les deux auteurs répondent à cette situation fondamentale d'une manière différente. Pour Patočka, le rapport entre la chose et le monde est fondé sur la conception du sujet comme mouvement, tandis que pour Merleau-Ponty, il est ultimement une modalité de la « chair » comme élément ontologique, dont l'être du sujet, et même le mouvement de ce dernier, ne sont qu'une certaine modalité. Ainsi, le *mouvement* et la *chair* sont deux réponses données par nos auteurs au cours d'une recherche de ce qui est phénoménologiquement et ontologiquement originaire, plus originaire que l'objet (et le sujet), et qui fonde l'étant doué de profondeur. Dans le texte qui suit, nous voudrions esquisser une confrontation de ces deux tentatives et comparer quelques-uns de leurs avantages et désavantages respectifs.

Pour Patočka, le point de départ de l'analyse de l'apparaître de l'étant est le concept d'horizon tel que Husserl l'a décrit. Chaque étant singulier est donné sur le mode d'une plénitude, d'un remplissement, supposant toutefois une aire de possibilités d'être qui ne sont pas données de cette manière, possibilités dont la « visée » n'est pas remplie. La structure d'« horizon » de l'expérience signifie qu'avec la donation de chaque étant est donné un fond qui n'est pas lui-même donné comme un étant, comme quelque chose de singulier et thématiqué, mais qui est toutefois donné comme quelque chose de toujours « co-donné », « co-thématiqué » avec chaque étant singulier donné, thématiqué. L'apparaissant ainsi suppose un horizon inapparent qui précisément rend possible l'apparition.

C'est cette aire de possibilités qui ouvre le sens de l'étant dont ce sont des possibilités, elle est « la condition de tout étant singulier dans son être singulier » (Patočka 1995, 214). Les possibilités co-données sont tout d'abord la donation d'un « et ainsi de suite » ou d'un style typique de l'apparition, le tracé d'un « enchaînement », d'une « connexité » entre les apparitions singulières de l'étant, ou de leur « légalité ».

De cette façon, on peut dire d'une manière générale qu'il y a un *a priori* de l'expérience qu'il faut penser comme « une connexion unique à l'intérieur de laquelle est tout ce qu'il y a » (Patočka 1995, 214). Le fond de l'étant en général est une totalité ouverte de possibilités qu'il est impossible de reconduire à une donation du type des étants : le singulier, fini, objectal suppose un fond total, infini, non-objectal. Pour Patočka, c'est parce que l'étant intramondain suppose un fond inépuisable total sur lequel il se détache, et doit se détacher pour paraître, que nous n'avons pas seulement affaire à des positivités objectales, que l'objectal lui-même n'est pas originaire. Ce fond total inaccessible à l'objectivation en tant qu'il rend possible tout objet en sa légalité d'apparaître, Patočka l'appelle *monde*.

Notre auteur interprète plus précisément l'horizon, et par conséquent le monde en tant que l'horizon total, en s'inspirant chez Heidegger, c'est-à-dire non pas comme un ensemble de possibilités seulement logiques ou théoriques, mais comme des possibilités pratiques, des possibilités d'action et d'accomplissement. Les possibilités sont ainsi orientées par une « tâche d'utilisation », par un « en vue de quoi » qui relève de l'existence de celui qui se rapporte à l'étant, car c'est lui qui les accomplit. « L'existence ne projette pas ses possibilités de manière à les avoir objectivement devant soi dans une re-présentation, mais bien en les réalisant, en les actualisant (ou, au contraire, en refusant de les réaliser, en y renonçant, en les esquivant). » (Patočka 1988, 263).

Le « sujet de l'expérience » est ainsi, pour Patočka, non pas une subjectivité transcendantale située en dehors du monde, mais quelqu'un qui, en tant que situé à l'intérieur du monde, n'a pas au « monde », à l'intramondain, un rapport objectivant, intuitionniste, théorique, mais un rapport pratique : il est une *praxis* d'auto-réalisation, un agir, une liberté, un dépassement ou une transcendance active, *une*

*réalisation de possibilités dans le monde.* Or en tant que la totalité du monde peut être considérée comme l'ensemble des possibilités d'être (que le sujet cherche à réaliser), l'existence subjective est par là même un rapport *au monde*. En ce sens, l'existence est le lieu du recroisement du singulier et du total, du fini et de l'infini, de l'objectal et du transcendantal : *elle est le rapport de l'intérieur du monde à la totalité du monde et inversement.*

Comme il n'y a de réalisation qu'à l'aide d'une action, l'existence dans les possibilités est nécessairement corporelle, parce que ce n'est que le corps qui peut accomplir une action, réaliser quelque chose par un changement à l'intérieur du monde. Or, en tant que subjectivité active, agissante, en tant que réalisation des possibilités du monde à l'intérieur du monde, l'existence est, dit d'abord Patočka, « quelque chose comme un mouvement » (Patočka 1988, 250). Pour autant que j'accomplis et réalise certaines possibilités, mon existence possède essentiellement un caractère ontogénétique, elle est le dépassement même d'une réalité telle qu'elle est, vers une réalité telle qu'elle pourrait être. C'est par le biais de la réalisation d'un mouvement que mon corps, qui est subordonné à mon « je peux » et ainsi en rapport à mes possibilités, accomplit un « échange » ou une action réciproque entre le subjectif et l'objectif (en tant qu'il est quelque chose de réel, en tant qu'il est une réalisation, non pas pour autant qu'il soit un simple vécu).

Ainsi c'est ma subjectivité comme *mouvement* qui est à la fois un dépassement vers l'ensemble des possibilités, bref un mouvement *vers le monde*, et à la fois à *l'intérieur* du monde, une modification des réalités. C'est pour ces raisons que Patočka dit enfin : « notre existence est de telle espèce, non seulement que le mouvement lui appartient par essence, mais qu'elle est, par toute sa nature, mouvement » (Patočka 1995, 107). Finalement donc, même si Patočka distingue encore plusieurs modalités de ce rapport à la totalité, au monde, rapport que je suis, on peut essentiellement caractériser le sujet comme « un mouvement global » (Patočka 1988, 48). On voit donc bien que, pour Patočka, le mouvement qui me caractérise comme existence réalisant ses possibilités est fondamental pour

le rapport entre l'intramondain et le monde, c'est-à-dire, au fond, une condition transcendantale de l'apparition de l'étant individuel. Puisque le mouvement de la subjectivité est à la fois *vers* le monde et *dans* le monde, il est ce qui articule l'intramondanéité et la « mondialité » du sujet, l'articulation qui, comme on l'a vu, est fondamentale encore pour le rapport entre la chose intramondaine et le monde, c'est-à-dire pour le surgissement ou la phénoménalisation de l'étant en tant que tel.

Le mouvement est donc, selon Patočka, originaire par rapport à l'apparition, en un sens encore plus originaire que le monde et l'intramondain, car c'est lui qui articule l'un sur l'autre. Or ceci étant, il faut sans doute voir encore plus précisément de quelle façon le mouvement est conçu chez cet auteur. On a vu que pour Patočka, le fondement qui rend possible le mouvement est le caractère ontologique du mouvement, c'est-à-dire le mouvement comme une possibilité se réalisant, comme « passage du non-être à l'être » et inversement (Patočka 1995, 31). Ce mouvement « originaire », mouvement ontologique ou ontogénétique doit se concevoir, selon Patočka, par opposition, d'une part, au mouvement *sur* la substance qui dure comme le cadre prédéterminé des possibilités – car le mouvement originaire est mouvement de la substance elle-même, réalisant ainsi quelque chose qui n'était pas encore, créant l'unité de la substance en réalisant certaines possibilités – et, d'autre part, par opposition au mouvement objectivé qui n'est qu'un ensemble de positions adoptées par un objet identique pendant un intervalle de temps. C'est ainsi que le mouvement « originaire », qu'il soit « subjectif » ou « objectif », n'est pas seulement à *l'intérieur du monde*, mais *du monde* ou *vers* le monde, en tant que celui-ci est l'ensemble des possibilités d'être.

En y regardant de plus près, on découvre que le mouvement ontogénétique est, chez Patočka, une « synthèse », ce qui « unifie, entretient la cohésion, synthétise les déterminations de l'étant » (Patočka 1995, 31). Il est « l'être actif, l'*acte* de l'être-encore-non-être » (Patočka 1995, 40), en lui « est *effectivement* conciliée la différence entre le *pas encore* et le

*déjà* » (Patočka 1995, 41). Or, Patočka tente de caractériser encore plus clairement la « singularité ontologique » du mouvement par opposition au concept *d'étant* : celui-ci « tend à se clore sur soi » (Patočka 1995, 29), car il détermine l'étant, tandis que le mouvement « excède toute détermination en direction de l'in-fini, de l'univers de tout ce qui est » (*ibid.*), ce qui est la condition intrinsèque de son intelligibilité et possibilité même. La seule manière de pensée qui fait justice au mouvement, selon Patočka, est celle qui est fondée sur la négation de chaque détermination positive ou négative : le mouvement, en tant que dépassement de toute détermination, ne peut pas être lui-même déterminé en sa signification, mais est lui-même originaire du sens.

Il faut noter que les tentatives de caractérisation du mouvement que l'on trouve chez Patočka rappellent certaines tentatives de Merleau-Ponty : si le mouvement est une possibilité qui se confond avec sa réalisation, possibilité qui *est* réalisation et réalisation qui *est* possibilité, il s'agit d'un phénomène que Merleau-Ponty caractériserait par la figure du chiasme ou de la réversibilité. Au sein du mouvement, il y a réversibilité entre la réalisation et la possibilité, l'un appelle l'autre. On peut trouver chez Merleau-Ponty un grand nombre de figures de ce genre, pour commencer la caractéristique du phénomène originaire comme « la présence d'une absence ». Le problème de ces figures, c'est qu'elles n'expriment ce qui est, selon l'hypothèse, originaire que par un renvoi négatif aux catégories classiques qui sont précisément à abandonner. Elles expriment le soi-disant originaire par une double négation du soi-disant dérivé, ce qui ne semble pas rendre justice précisément à l'originarité qu'il s'agit d'exprimer.

La figure de chiasme que l'on trouve chez les deux auteurs signifie sans doute que leurs intentions sont très proches l'une de l'autre, mais il s'agit encore de savoir quelle est l'ultime interprétation de ce chiasme lui-même. Ainsi le mouvement n'est pensable, chez Patočka que par référence aux catégories du possible et du réel, même s'il est censé exprimer un mode d'être original, ontologique ou ontogénétique. Nous n'avons pas trouvé, chez Patočka, une caractéristique du mouvement indépendante de ces catégories. Nous venons même

d'expliquer que, selon Patočka, cette ontogenèse originale qu'est le mouvement *doit être pensée* comme « dépassement » de l'étant, c'est-à-dire comme une *négation* de quelque chose qui n'est pas originaire. Si donc le mouvement ontogénétique est censé être originaire, il reste qu'il n'est lui-même caractérisé qu'à l'aide des notions de possibilité et de réalité qui sont censées être non-originares : il est réalisation des possibilités.

Il faut noter cependant dans ce contexte que le mouvement est, pour Patočka, exactement cela qu'est la « chair » pour Merleau-Ponty : « l'emblème concret d'une manière d'être générale » (Merleau-Ponty 1964, 191). Le mouvement n'est pas tant un concept, mais un phénomène sur lequel l'être se dévoile en son impossibilité d'être objectal : il est *l'attestation concrète* de *l'articulation* du réel (objectal) et du non-réel (non-objectal) sur le fond duquel le réel peut seulement apparaître.

Or, la solution des problèmes du rapport au monde de l'intérieur du monde est différente chez Merleau-Ponty, qui adopte la « chair » comme figure pour exprimer sa position, même si la chair est également une interprétation d'un chiasme et même si elle est un emblème concret de ce chiasme. On peut en effet se poser les questions suivantes, auxquelles les deux auteurs, malgré leur intention d'après tout convergente, répondent d'une manière radicalement différente, voire inversée : si l'homme se rapporte au monde à partir de son intérieur, faut-il comprendre *l'être* de l'homme comme mouvement. Est-ce que le mouvement est une condition transcendantale du rapport chose-monde ? Est-ce qu'en définissant la subjectivité comme être dans les possibilités et le mouvement comme réalisation des possibilités, on est obligé de soutenir que la subjectivité et le rapport chose-monde *sont* mouvement, ou seulement que le mouvement en fait partie intégrale et qu'il révèle que l'être n'est pas objectal ? Nous allons voir qu'en développant sa notion centrale de chair, Merleau-Ponty nous invite à opter pour la deuxième alternative et se distingue ainsi de Patočka.

Pour approfondir notre commentaire du rapport de l'intramondain au monde, voyons d'abord la différence qu'on

trouve chez les deux auteurs quant à l'interprétation de l'horizon. Patočka écrit : « Les horizons sont toujours des modes faibles, impropres de donations. L'horizon est [...] étroitement lié à ce qui est intuitivement donné [...] » (Patočka 1995, 216). Même si Patočka lui-même dit que l'horizon et ce qui est « intuitivement donné » forment une unité, Merleau-Ponty conçoit le rapport du « donné » à son horizon d'une manière beaucoup plus radicale, car il le fait en dehors de toute opposition. Trop souvent, il nous semble, les interprètes ne voient pas bien ce que signifie la différence entre le visible et l'invisible chez Merleau-Ponty, et l'interprètent comme une opposition, à la manière husserlienne (et celle de Patočka). Mais malgré certaines hésitations, Merleau-Ponty dit enfin clairement : « On dit invisible comme on dit immobile : non pour ce qui est étranger au mouvement, mais pour ce qui s'y maintient fixe. » (Merleau-Ponty 1960b, 27). L'invisible, comme l'ensemble des possibilités de thématization constituant le fond de ce qui est thématique, du visible, c'est le « point zéro » ou le « degré zéro » d'une différenciation qui seule est donnée. L'horizon invisible est le niveau commun d'un ensemble de différences qui, par leur rapport latéral et différentiel, l'impliquent comme ce sur le fond de quoi elles se détachent, ce qui signifie plus précisément comme le « zéro d'écart » par rapport auquel elles sont des écarts, norme par rapport à laquelle elles sont des déviations. Ainsi, l'horizon est pour Merleau-Ponty *sensible* sans aucune ambivalence, car il n'est lui-même qu'un certain rapport entre les segments du champ sensible : il n'est pas « possible », « non donné », « non-actuel », « non-réel », *il n'est pas ce qui dépasserait* le soi-disant « actuel », vécu en présence dans un sens fort, donné sur le mode d'un remplissement. Les visions empiriques, écrit Merleau-Ponty, « ne sont que privations » (Merleau-Ponty 1996, 168) d'un visible éminent qu'il faut comprendre comme horizon. Bref chez Merleau-Ponty à la différence de Patočka, l'horizon n'est pas d'emblée interprété en son rôle positif comme *le contraire de l'intuitif* : l'invisible « n'est pas étranger » au visible, nous dit Merleau-Ponty.

Le chiasme visible-invisible ne désigne aucunement une opposition frontale, une exclusivité de deux ordres (actuel-

potentiel, réel-possible, donné-non donné, intuitif-non intuitif, etc.), mais différenciation latérale d'un champ qui est de part en part *donné*, même si *ce qui* est à son intérieur peut se phénoménaliser précisément comme absent (ce qui signifie encore que le « donné » ne coïncide pas ici avec l'« intuitif », avec un présent sans reste). Il n'y a aucune « donnée » par opposition à laquelle on pourrait concevoir l'horizon : l'horizon *est* le donné, le seul qu'il y ait, pourvu qu'on le comprenne en son état originaire, comme un champ de différenciation. Ou on peut dire inversement que la donation originaire *est* l'horizon, ce qui nous jette très loin de l'interprétation patočkienne de cette notion. Merleau-Ponty prend distance par rapport à la conception husserlienne de l'horizon comme « système de "potentialité de la conscience" », en écrivant qu'il s'agit d'« un nouveau type d'être, un être de porosité, de prégnance ou de généralité » (Merleau-Ponty 1964, 193). Les interprétations merleau-pontiennes non seulement de la donation sensible, mais du temps, de la mémoire, de l'inconscient, du sens idéal comme articulations d'un *champ* de présence ne font pas de doute sur ce point : même la transcendance temporelle ou idéale, voire celle qu'il faut qualifier comme ontologique, ne peuvent pas être *opposées* au champ sensible. Tout cela, pense Merleau-Ponty, « repose sur la richesse insurpassable, sur la miraculeuse multiplication du sensible. » (Merleau-Ponty 1960b, 22). Le sensible ou le visible « contient tout » (Merleau-Ponty 1969, 151). S'il peut y avoir de telles transcendances comme autrui, le passé, l'idée, l'« être » même, etc. elles sont des transcendances *du* sensible, elles sont visibilité de l'invisible, c'est-à-dire différenciations latérales d'un champ de présence qui, en ce sens, contient tout.

Il faut bien remarquer que par cette interprétation « gestaltiste » de l'horizon, en prenant distance par rapport à l'opposition des ordres donné-codonné et en la concevant comme figure sur fond, Merleau-Ponty éclaire du même coup sa position par rapport à Patočka qui se tient, à ce qu'il semble exclusivement, à cette conception husserlienne de l'horizon, basée sur le couple complémentaire actuel-potentiel, réel-possible, donné-codonné. Or il est très important de noter encore, que les couples mentionnés semblent fonctionner aussi

bien dans la caractéristique heideggerienne de l'existence comme être dans ses possibilités, et dans la conception du mouvement telle que Patočka la reprend d'Aristote (mouvement comme réalisation des possibilités). Dans ces trois systèmes de pensée sur lesquels il s'appuie d'une manière fondamentale, Patočka partage l'interprétation intérieurement oppositionnelle de l'être de l'horizon que Merleau-Ponty abandonne. En ce sens, la description du rapport entre les moments « impossibles » de l'horizon nous semble être assez élaborée chez Merleau-Ponty, tandis que les expressions de Patočka se tiennent à peu près exclusivement à ce que la tradition conçoit comme « possibilité » et « réalité ». (Même si, évidemment, le concept de mouvement est censé ici intervenir et dépasser l'opposition : le problème ici, c'est précisément s'il en est véritablement capable, vu la position de départ). Merleau-Ponty propose en effet une théorie différentielle et partant *latérale* du phénomène de l'horizon, tandis que Patočka s'en tient plus étroitement à des ordres envisagés très traditionnellement d'une manière beaucoup plus *frontale* : le « perçu », les « simples choses », l'être dont Patočka nous parle donnent toujours l'impression d'être des quasi-objets. Patočka découvre le mouvement précisément comme une solution heureuse du problème issu de sa reprise du concept husserlien d'horizon : c'est dans le mouvement qu'il n'y a pas de différence entre la visée à vide de l'horizon et son remplissement, entre la potentialité et l'actualité, entre la possibilité et la réalité, entre l'intuitif et le non-intuitif. De cette manière, on voit immédiatement que les intentions des deux philosophes que nous analysons sont en effet assez proches l'une de l'autre, mais on voit simultanément que pour saisir l'originaire qui est en deçà des oppositions indiquées, chacune des deux auteurs adopte pour ainsi dire une stratégie inversée : Patočka maintient l'opposition pour chercher un garant de l'unité des opposés, tandis que Merleau-Ponty prend son départ dans l'état d'indivision et cherche à expliquer la possibilité d'une opposition en proposant une théorie de la ségrégation de l'indivis.

Nous pouvons également constater que ce qui vaut pour l'interprétation merleau-pontienne du rapport de ce qui est thématiquement donné à son horizon vaut plus généralement

pour son interprétation du rapport entre l'étant intramondain et le monde dans le sens de l'horizon dernier. Il va de soi que les différences des deux auteurs qu'on vient de constater dans le premier ordre se reproduisent dans le deuxième, comme nous allons encore le voir.

Or, cette visibilité de l'invisible dont nous venons de parler à propos du concept d'horizon, Merleau-Ponty l'appelle précisément *chair* (cf. notamment Merleau-Ponty 1964, 181 ; 1968, 178), en tant que celle-ci est typiquement l'extérieur d'un intérieur ou l'intérieur doué d'une figure. La chair est cet être de porosité, polymorphe qui est caractérisé par ce qu'il rassemble en soi des « *visibilia* impossibles » (Merleau-Ponty 1964, 177), incompatibles et simultanés, que la tradition nomme présence et absence, actuel et possible, donné et non donné, etc. On retrouve cette chair dans les choses (avec ses « côtés cachés »), dans les vivants (l'âme est « l'autre côté » du corps vivant, dit souvent Merleau-Ponty, en attribuant cette idée à Husserl), et même dans les idées (l'idée est le dedans ou l'autre côté du langage). Il y a « chair de chaque couleur » (Merleau-Ponty 1964, 150), mais également « chair du temps » (Merleau-Ponty 1964, 178), « chair de la parole » (Merleau-Ponty 1960a, VII, 204v), « chair du présent » (Merleau-Ponty 1960a, VI, 254), « chair de l'histoire » (Merleau-Ponty 1960a, VIII, 372). Il y a notamment encore la célèbre « chair du monde » que Merleau-Ponty mentionne environ une vingtaine de fois dans le corpus de ses textes. La chair est l'emblème concret de l'« horizon » des phénoménologues, et l'affirmation plus expresse de la thèse merleau-pontienne de son caractère concret, voire palpable, sensible.

Comme l'on trouve cette structure d'horizon, la chair, sur une pluralité de niveaux, il faut comprendre ces variantes charnelles à partir d'une « chair universelle », une « dimensionnalité universelle ». Ce principe est valable notamment pour le rapport entre ce que la tradition nomme le sujet et l'objet, et la question se pose de savoir comment, à partir de ce nouveau genre d'être qu'est la chair, comprendre les genres d'être classiques que sont le sujet et l'objet. C'est également à propos de cette question que nous allons finalement rejoindre Patočka.

Si Merleau-Ponty dit parfois de cette chair universelle qu'elle est « du monde », cela ne peut pas vouloir dire qu'elle soit une sorte d'objectivité ontologique, *le contraire* de la subjectivité ontologique, c'est-à-dire une privation du rapport *au* monde. C'est pourtant de cette manière que Renaud Barbaras semble la comprendre précisément au moment où il la confronte avec la conception patočkienne du mouvement de l'existence comme le ligament de l'intramondain et du monde : la chair est pour cet auteur « l'appartenance ontologique au monde », ce qui finalement signifie chez lui que « le corps et le monde sont doués de la même texture ontologique » (Barbaras 2008, 78). Il s'ensuivrait le problème suivant : comment parvenir, à partir de cette *identité* structurelle, à la *différence* propre de la chair du corps ? Merleau-Ponty basculerait ainsi dans une sorte de naturalisme, ou plus généralement dans une équivocité ontologique sans issue, ce qui nécessiterait la réintroduction de la notion de conscience pour le contrebalancer (cf. Barbaras 2008, 82 *sqq.*).

Le grief semble supposer, en désaccord, croyons-nous, avec les indices que nous donne Merleau-Ponty, que l'identité structurelle ontologique, la « chair universelle du monde » implique une absence de la dimension de subjectivité, et par conséquent le besoin de sa différenciation ontologique. Il nous semble au contraire que Merleau-Ponty indique d'une manière suffisamment claire que la chair n'est pas seulement « appartenance » structurelle au monde, comme Renaud Barbaras semble la comprendre dans le texte cité, mais qu'elle est toujours déjà rapport au monde. Merleau-Ponty dit explicitement qu'il se propose de développer « l'idée d'une philosophie [...] comme remise en présence de la magie naturelle où *l'objectif et le subjectif sont indivis* et communiquent par leur lien paradoxal » (Merleau-Ponty 1960a, VIII, p. 222 ; nous soulignons) ; il « cherche un milieu ontologique, le champ, qui réunisse l'objet et la conscience » (*ibid.*) et il nomme ce « champ, l'être brut » précisément la chair. Si donc le subjectif participe indivisiblement au champ de la chair, il faut que la chair, même celle *du* monde, soit elle-même en un rapport *au* monde.

Comment faut-il donc comprendre cette « indivision de mon corps, de mon corps et du monde, de mon corps et des autres corps, et des autres corps entre eux » (Merleau-Ponty 1995, 346), indivision qui indique un partage entre des étants que nous avons l'habitude de nommer subjectifs et objectifs ? La chair universelle est, croyons-nous, l'identité du rapport au monde qui se trouve dans les « corps extérieurs » puisqu'ils n'existent que *pour quelqu'un* (ne sont un dehors que pour un dedans « subjectif », celui précisément qui se rapporte à un monde), et de celui qui se trouve dans le « corps propre », puisque c'est pour lui qu'existent les corps extérieurs, dont il est entouré, circonvenu. Le circuit entre la question exploratrice que mon corps pose en se réorganisant en vue de la chose, et la réponse de la chose selon son organisation particulière est bien *le même* dans les choses extérieures et dans le corps propre. (Avec cette précision que, pour le corps propre, la question et la réponse sont la même chose, que l'exploration et l'exploré tournent l'un autour de l'autre, ce qui n'est qu'une autre façon d'exprimer la cohésion interne qui définit un corps.) C'est donc dans les deux cas qu'on peut parler d'une chair, parce que les choses extérieures et le corps propre sont deux segments d'un seul circuit question-réponse, voyant-visible, synonyme de « la réversibilité qui définit la chair » (Merleau-Ponty 1964, 187) et dont le corps propre n'est, pour Merleau-Ponty, qu'un exemple modèle, un instrument heuristique.

Il n'y a par conséquent pas de place pour que la chair propre se différencie *d'une manière ontologique* de la chair du monde : la chair des choses fait partie d'un circuit dont le corps propre est un segment rudimentaire, l'ouverture ou la « déhiscence », et que les « choses extérieures » ne font qu'élargir en s'y insérant. Il y a, écrit Merleau-Ponty, « un rapport à lui-même du visible qui me traverse et me constitue en voyant, ce cercle que je ne fais pas, qui me fait », et les choses sont « ce qui manque à mon corps pour fermer son circuit » (Merleau-Ponty 1964, 183, Merleau-Ponty 1995, 281). C'est le monde même qui se sent en moi, je suis le lieu du passage du monde vers lui-même, ce qui implique que, dans cette mesure, le « sujet » est « personne », il est le lieu anonyme d'un « il apparaît... » ; le sujet opérant, « le voyant » n'est pas un

« quelque chose », il est par principe non-thématique dans toute thématization, il est *invisible*. C'est d'ailleurs de la même manière que Merleau-Ponty conçoit le mouvement explorateur du sujet : comme l'invisible du champ du visible. Un corps et ses mouvements équivalent à l'établissement de ce premier niveau invisible, le lieu où le champ s'ouvre ; il est ainsi la *matrice* de l'indivision ou de la réversibilité subjectif-objectif, intérieur-extérieur, il est « système *universel* dedans-dehors » (Merleau-Ponty 1995, 346, nous soulignons). Les choses extérieures, les autres hommes, les idées... ne sont que d'autres variantes de cette même réversibilité, d'autres segments ou variantes d'une même « réversibilité qui est vérité ultime » (Merleau-Ponty 1964, 201).

S'il n'y a donc pas de place, au sein de la chair, pour une différenciation ontologique de la subjectivité, il y a toutefois une place, au sein de cette indivision ontologique, pour sa différenciation *phénoménale*, et c'est précisément le mérite de la philosophie qu'à partir de cet « être brut » de la chair universelle où le subjectif et l'objectif sont indivis (à la manière de « l'égoïsme » ou du *transitivisme* de la vie de l'enfant, cf. par exemple Merleau-Ponty 1960b, 284), on en vient à une formulation relativement expresse, et toujours particulière du « cogito » ou de la « subjectivité ». Il faut sans doute citer les formulations radicales de Merleau-Ponty, selon lesquelles « la conscience constituante est l'imposture professionnelle du philosophe... », car, en fin de compte, « nous la constituons à coup d'efforts rares et difficiles » (Merleau-Ponty 1960b, 178) et nos efforts de la saisir par articulation plus différenciée de notre champ ne peuvent jamais s'achever, précisément parce que ce champ est ouvert et ainsi l'englobe. La « subjectivité », dit-il encore, est une « découverte » (Merleau-Ponty 1960b, 151) qui, une fois articulée à sa façon dans notre champ, en change profondément l'équilibre, mais pour qu'on puisse la formuler, il faut que ce qu'elle cherche à exprimer, c'est-à-dire rendre visible, eût été ontologiquement ouvert pour nous. En somme, il n'y a pas de place chez Merleau-Ponty pour une profilation *ontologique* de la subjectivité au sein d'un monde qui en soit exempt, car c'est la chair universelle comme ouverture ontologique et générale d'un monde qui nous permet de

chercher une formulation de la subjectivité ou du rapport au monde, bref de mener plus loin sa profilation *phénoménale*.

La différence entre ce à quoi il apparaît et ce qui apparaît est toujours à découvrir, elle n'est pas réalisée une fois pour toutes dans l'envers des phénomènes, et on ne peut donc pas la *présupposer*. Or, c'est dans le cadre du champ d'un « il apparaît... », d'abord anonyme ou asubjectif, que nous opérons un ensemble de ségrégations, différenciations de ce champ, pour trouver une réponse momentanée et toujours provisoire à la question de ce qui apparaît et ce à quoi il apparaît. Ce champ de nos opérations, « la chair », nous le supposons toujours précisément comme leur « élément » (Merleau-Ponty 1964, 182).

La distinction entre la « chair du monde » et la « chair du corps » n'est donc pas celle de l'objet et du sujet au sens ontologique du mot, elle se situe bien en deçà de la distinction « à l'intérieur du monde » – « se rapportant au monde », car *elle suppose déjà* les deux rapports à la fois, c'est-à-dire leur indivision, celle qui est exprimée par le dénominateur commun « chair ». Merleau-Ponty ne parle pas des différenciations de la chair pour établir une distinction ontologique, mais pour décrire les phénomènes « à l'intérieur du monde » *sur le fond* de ce dernier, compris comme un champ ontologiquement indivis. En passant à côté des nombreux indices de cette neutralité de la chair, de sa « non-différence » ou indivision ontologique, on la rend en effet incompréhensible, car on n'y voit plus qu'une équivocité entre des ordres qui par principe ne peuvent être identifiés.

Merleau-Ponty n'a pas pu pleinement développer cette « architectonique », comme il dit, des variantes de la chair que sont pour lui notamment le corps propre, la chose, le corps d'autrui, la nature et les animaux, le langage et les idées. C'est une tâche pour les interprètes que de systématiser son ontologie tardive en s'appuyant, outre toutes ses analyses concrètes dont il les a précédés, sur les aperçus qu'il nous en donne dans les esquisses d'ensemble que sont notamment la partie médiane du préface des *Signes*, l'article « Le philosophe et son ombre », et le chapitre « L'entrelacs – le chiasme » dans le *Visible et l'invisible* (cf. Merleau-Ponty, 1960 et 1964). C'est en analysant les rapports entre les différents « niveaux » de l'être

brut qui y sont indiqués, et en les enrichissant par les descriptions concrètes qui les ont précédées, que l'on pourrait élaborer une systématique des différenciations de la chair comme élément indivis.

Or, comme nous l'avons vu au début, c'est précisément à cette différence entre « à l'intérieur du monde » et « auprès du monde comme totalité » que la figure du mouvement est censée fournir, chez Patočka, une garantie de connexion – connexion que nous avons nommée *indivision* avec Merleau-Ponty. Par notre exposé de la philosophie de ce dernier auteur, nous avons voulu esquisser comment la direction adoptée par Patočka pourrait être, dans un sens, contra-productive, parce qu'elle polarise davantage ce qui est à comprendre précisément comme lié. Si l'horizon est à la fois différence et connexité du réel et du possible, de l'intramondain et du monde, peut-on vraiment se permettre de partir d'une nette différence et vouloir arriver à la connexion, à l'ajointement ? Malgré le but identique, l'approche des deux philosophes est tout à fait opposée sur ce point : Merleau-Ponty part de l'indivision ou de la « non-différence » ontologique et comprend l'opposition frontale comme expression abstraite de la différenciation, de l'articulation d'un champ ouvert omni-englobant. Patočka, au contraire, ne voit d'abord qu'une opposition là où le mouvement est censé encore *réaliser* le lien. Malgré l'absence d'une dramatisation du rapport, le monde tel que Merleau-Ponty le décrit ne nous semble aucunement moins « appel » et « sollicitation » que celui de Patočka.

Ainsi, à la lumière de cette confrontation des deux philosophes, nous devons présenter un certain nombre de doutes par rapport à la conception patočkienne. Si Patočka n'arrive à caractériser le mouvement que par référence négative aux catégories classiques (et il pense encore qu'on est *obligé* de procéder de cette façon, car c'est commandé par l'être même du mouvement ontogénétique), il ne semble pas être en mesure de montrer que le mouvement soit ce qui est originaire, ce sur le fond de quoi l'étant intramondain et le monde apparaissent. Le mouvement est pour Patočka le « pont », la « synthèse », l'« entre-deux », la « connexion interne » du possible et du réel,

de l'étant et du monde : il ne semble pas être concevable sans cette référence à ces deux dimensions dont il est la double négation. Patočka semble ainsi comprendre non pas le monde et les étants intramondains sur le fond du mouvement, mais le mouvement sur le fond de l'opposition entre le monde et l'intramondain.

Le fait que le mouvement puisse déchoir ou se redresser, tomber dans les « simples choses » ou les abandonner au profit du « monde même », comme Patočka sait bien nous l'expliquer, semble nous conduire dans la même direction. Si les deux possibilités fondamentales de l'existence que sont l'authenticité et l'inauthenticité, en tant que manque ou plénitude du rapport à la totalité, représente pour Patočka véritablement un choix, cela indique qu'il n'a pas véritablement l'intention de se situer strictement dans l'être-deux des choses et du monde, donc de postuler l'être même du mouvement comme originaire : le « mouvement » qui se perd parmi les choses ne l'est pas assez (perd le rapport à la totalité), le « mouvement » vers le monde l'est de trop (dépasse les étants et cesse d'être mouvement). Ce qui est fondamental dans ces réflexions de Patočka, ce n'est pas le mouvement comme tel, mais les pôles dont il n'est qu'un médiateur, sans garantie qui lui soit propre. Symptomatiquement, le monde pour Patočka « est une "non-chose" qui, en tant que telle, peut aussi être désignée comme un rien » (Patočka 1995, 221). Ici comme ailleurs on pourrait songer à la critique que Merleau-Ponty a adressée à Sartre, à savoir qu'un être et un non-être, une réalité et une potentialité au sens fort ne sont pas à envisager tout d'abord pour ensuite en construire un mélange. Merleau-Ponty propose de penser l'un et l'autre comme différenciation d'un même champ, comme le visible et l'invisible (cf. Merleau-Ponty 1960b, 27).

Patočka ne semble pas se poser la question : qu'est-ce que « le singulier » (que le mouvement dépasse, que le monde englobe et transcende, dont il est l'ensemble des possibilités) ? Patočka ne questionne pas la possibilité d'être d'un étant singulier au sens fort du mot, d'un objet de l'expérience compris comme fondamentalement délimité, fini : il reprend cette idée de la tradition. Le monde tel que Patočka le conçoit correspond d'une manière inversée à cet étant singulier. Le monde, « ce

tout préalable, qui n'est jamais à ressaisir en partant du singulier, est, de fait, tout autre chose que les expériences empiriques singulières » (Patočka 1995, 220). Merleau-Ponty conteste qu'un tel singulier soit une donnée phénoménologique originaire, et corrélativement, le monde dont il parle n'est jamais qu'un monde. Merleau-Ponty ne prétend pas à une ontologie directe de l'être.

Ce n'est donc pas véritablement *sur* l'étant intramondain, observé en son originalité, que Patočka semble concevoir le monde, mais le plus souvent *contre* l'objet, le sensible, contre ce qui est chosique, donné, délimité, quotidien, etc., tout cela se distinguant selon lui par un certain *manque* de monde. Il semble que le monde dont il parle n'est pas tant le monde qui *fonde* l'apparition de ces étants quotidiens (comme il le devrait si l'horizon est bien l'horizon des choses), mais un monde qui est *le contraire* du monde de l'objectivation, de la chosification, de la délimitation ou du quotidien. En ce faisant, il semble chercher la donation originaire de l'étant intramondain exclusivement *par opposition* à une donation objectivée, ou, plus précisément, exclusivement comme sa négation. C'est de cette manière que la subjectivité est conçue comme une capacité principale de négation, de problématisation, de transcendance, de « distanciation » par rapport à l'objet, comme une liberté capable de dépasser son insertion parmi les étants, force de « désobjectivation » de l'objectif, de « déréalisation » du réel (Patočka 1990, 89), etc. Le rapport au tout qui est l'être même de la liberté est ainsi surtout liberté *du* « monde » des choses et non liberté *pour* ce « monde ».

Ainsi, il faut conclure, selon nous, que Patočka ne prouve pas ce qu'il affirme, à savoir que le phénomène du mouvement soit l'emblème concret de la donation originaire, mais tout au plus que le mouvement est un cas limite de la phénoménalisation du monde qui (parmi d'autres choses, faut-il dire) pousse à leurs limites nos catégories classiques. Si le mouvement est toujours réel (dans le monde), mais à la fois plus que réel (dans un rapport à un tout, ou même à la totalité du monde), cela ne signifie pas encore qu'il est ce qui fonde le rapport entre l'intramondain et la totalité du monde : nous

avons vu que, pour Merleau-Ponty, ceci est la définition même du phénomène originaire, fondé en la chair comme son élément, et que, donc, le mouvement « ontogénétique » effectif est tout au plus une démonstration accrue de la profondeur de la phénoménalité, du caractère fondamental de tout étant qui n'est pas objectivé.

Il est donc par ailleurs évident que *la caractéristique de la subjectivité*, c'est-à-dire du rapport de l'intérieur du monde à la totalité du monde, *comme mouvement est elle-même commandée par le cadre polarisé, oppositionnel de l'intuition patočkienne du rapport entre la chose et le monde*, qui est lui-même motivé par les deux possibilités existentielles du sujet de se perdre ou de se retrouver. Comme l'exprime Pavel Kouba : « la structure du mouvement [sert] de cadre au drame existentiel de l'autoréalisation du sujet » (Kouba 2007, 190). Le mouvement suppose donc un drame ; mais ce drame suppose une scène, un champ : s'il y a polarisation, elle ne peut pas fonder l'espace qu'elle traverse et polarise, mais au contraire le suppose.

Si « à l'horizon, qui est non-présentabilité essentielle, recul indéfini, ne peut répondre qu'un sujet qui est avancée plutôt qu'intuition ... » (Barbaras 2008, 115), ne peut-on dire à l'inverse qu'à un sujet qui est avancée *par principe* ne correspond qu'une donnée qui est intuitive, c'est-à-dire une donnée qui est elle-même par principe « sans dépassement » et dont la positivité doit être compensée par la « non-présentabilité essentielle », transcendance pure du monde ? C'est uniquement une donnée intuitive que le sujet qui est *principalement* avancée, transcendance, dépassement peut dépasser *par principe*. Ce qui nous semble problématique, ce n'est pas la thèse que le sujet est toujours en mouvement, mais qu'il *soit* mouvement, qu'il le soit « par toute sa nature » (Patočka 1995, 107). Ainsi Merleau-Ponty dit que « *Wahrnehmen* et *Sich bewegen* sont synonymes », que « *Wahrnehmen* est *Sich bewegen* » (Merleau-Ponty 1964, 303), mais cela ne veut pas dire pour lui que celui qui perçoit *soit* mouvement : le « se mouvoir » et « percevoir » ont un rapport de chiasme, sont deux articulations d'un même champ, commandent l'un l'autre, et ce rapport latéral, leur réversibilité,

est cela même qui définit la chair. Pour Patočka, l'étant singulier est le « projet sur le mode de l'oubli » (Patočka 1995, 217), c'est-à-dire une sédimentation du mouvement de l'existence qui dépasse un « on ne sait quoi ». Pour Merleau-Ponty, c'est la profondeur des choses elle-mêmes qui sollicite une question exploratrice (un mouvement) et laisse cristalliser une réponse, non le mouvement qui la tirerait magiquement d'un envers transcendant d'un être dont on ne peut rien dire, qui paradoxalement précède le mouvement donateur de sens.

Il nous semble que Patočka n'analyse jamais véritablement *ce par rapport à quoi* le mouvement est censé être transcendance, dépassement, même s'il l'indique rhétoriquement ou verbalement. Il peut être dépassement de la sédimentation d'un mouvement précédent, mais comment ces mouvements pourraient-ils jamais commencer ? C'est au contraire Merleau-Ponty qui nous propose une telle analyse, celle du sensible, qui débouche sur l'abandon de toute tentative d'attribution d'un caractère positif, objectivable au sensible : « la prétendue positivité du monde sensible [...] s'avère justement comme un *insaisissable* » (Merleau-Ponty 1964, 264). C'est de cet être jamais suffisamment questionné que le monde de Patočka serait la négation, la potentialité, la transcendance : c'est un être qui *doit déjà être là* pour que le mouvement et le monde puissent *le* « dépasser ». Qu'est-ce que l'« actuel » dont l'horizon est la « potentialité » ? Ces catégories classiques sont découvertes précisément par Merleau-Ponty dans leur obscurité profonde. Si l'on veut parler d'un « actuel » au sens fort du mot, qui serait donc compris par opposition à un « inactuel », cela ne peut être qu'au sens d'un vécu qu'on peut placer devant le regard réflexif dans l'absolu de son être : cela signifie revenir vers l'idée de l'immanence. Si l'on parle d'un « actuel » au sens faible du mot (comme Merleau-Ponty pourrait le faire : c'est le « visible de l'invisible »), on ne peut pas dire que le mouvement *le* dépasse *par principe*, car cet « actuel » *n'existe que comme ce qui se « dépasse » soi-même*, ce qui précisément ne remplit pas la définition de « l'actuel » au sens de « dépourvu de transcendance ». C'est dans ce sens que Merleau-Ponty dit que le visible, le sensible lui-même, c'est « du transcendant », que « le visible est invisible » (Merleau-Ponty 1964, 250 et 269). Ce

n'est pas que le mouvement doive par principe dépasser cet « actuel » : c'est par principe que cet « actuel » rend possible un mouvement, sans que celui-ci *le* dépasserait, car c'est au contraire *lui-même* qu'il développe. Tel est au fond le sens de la notion de « dimension » chez Merleau-Ponty : la donation originaire (le sensible) est une dimension par rapport à laquelle le « singulier », le « total » et par conséquent le mouvement de dépassement du singulier vers le total sont des moments abstraits et dérivés. (Nous avons vu cela en détail à propos de la subjectivité comme articulation du champ de présence.) Si ces moments supposent l'un l'autre en tant qu'ils font partie d'un champ unique, ils ne sont pas originaires : c'est ce champ, cette dimension qui l'est.

En effet, que devient l'horizon, le monde, s'il n'y a aucun opposé ontologique *dont* il pourrait être la « potentialité » de dépassement, la transcendance, si l'on ne présuppose aucune donnée qui soit aussi « positive » qu'elle puisse subir un « dépassement » aussi radical ? Nous avons tenté de démontrer qu'il devient précisément ce que Merleau-Ponty nomme chair : être de porosité, dimensionnalité universelle. Si la distance entre la chose et le monde est d'ordre d'opposition, il y a besoin d'une force pour garantir leur rapport et en être l'origine, ce qui est, chez Patočka, le rôle de l'existence comme mouvement. Si les choses ne sont vraiment choses qu'*au sein* du monde, rétrécissements relatifs de sa dimensionnalité universelle, le mouvement est par principe possible sur leur terrain, mais ne peut pas être originaire de ce rapport chose-monde. La philosophie de Merleau-Ponty se distingue par cette rare caractéristique qui fait que notre être au monde et l'ouverture du monde même ne sont plus philosophiquement vécus comme une déchéance, et c'est ce même trait qui semble la distinguer encore de celle de Patočka.

## RÉFÉRENCES

Barbaras, Renaud. 2008. *Introduction à une phénoménologie de la vie*. Paris : Vrin

- Kouba, Pavel. 2007. « Le problème du troisième mouvement ». In : Barbaras, Renaud (éd.). *Jan Patočka. Phénoménologie asubjective et existence*. Paris : Mimesis
- Merleau-Ponty, Maurice. 1960a. *Manuscrits inédits datant de l'année 1960, conservés à la Bibliothèque nationale de France* (vol. VI, VIII et VIII)
- Merleau-Ponty, Maurice. 1960b. *Signes*. Paris : Gallimard
- Merleau-Ponty, Maurice. 1964. *Le visible et l'invisible*. Paris : Gallimard
- Merleau-Ponty, Maurice. 1968. *Résumé de cours*. Paris : Gallimard
- Merleau-Ponty, Maurice. 1969. *Prose du monde*. Paris : Gallimard
- Merleau-Ponty, Maurice. 1995. *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*. Paris : Seuil
- Merleau-Ponty, Maurice. 1996. *Notes de cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*. Paris : Gallimard
- Patočka, Jan. 1988. *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*. Dordrecht / Boston / London : Kluwer Academic Publishers
- Patočka, Jan. 1990. « Platonisme négatif ». In *Liberté et sacrifice*. Grenoble : Éditions Jérôme Million.
- Patočka, Jan. 1995. *Papiers phénoménologiques*. Grenoble : Éditions Jérôme Million.

**Jan Halák** est docteur en philosophie de l'Université Charles à Prague et de l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Ses recherches portent sur l'œuvre de M. Merleau-Ponty et plus particulièrement sur les possibilités ontologiques de sa philosophie. Il a publié notamment la traduction tchèque du *Primat de la perception* de Merleau-Ponty.

**Address :**

Jan Halák  
Charles University in Prague  
Faculty of Arts  
Institute of Philosophy and Religious Studies  
nám. Jana Palacha 2, 116 38 Prague 1, Czech Republic  
E-mail: jan.halak@centrum.cz