

UNIVERSITÉ DE YAOUNDÉ I

CENTRE DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN SCIENCES
HUMAINE, SOCIAL ET ÉDUCATIVE

UNITÉ DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN SCIENCES
HUMAINE ET SOCIALE

DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE



THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I

CENTER OF RESEARCH AND
DOCTORAL TRAINING IN HUMAN
, SOCIAL AND EDUCATIVE
SCIENCES

RESEARCH UNIT FOR DOCTORAL
TRAINING IN HUMAN AND SOCIAL
SCIENCES

DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

**LE STATUT PHÉNOMÉNOLOGICO-ESTHÉTIQUE
DU CORPS CHEZ MAURICE MERLEAU-PONTY.
UNE LECTURE CRITIQUE DE LA
PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA PERCEPTION**

*Mémoire soutenu publiquement le 21 Juillet 2025, en vue de l'obtention du
Master en Philosophie*

Option : Ontologie et Métaphysique

Par

Valère Eric OWONA ONDOA

Titulaire d'une Licence en philosophie

Matricule

21N274



Jury :

Président : Nathanaël Noël OWONO ZAMBO, Maître de Conférences
Rapporteur : Ernest MENYOMO, Maître de Conférences
Examineur : Josué FOUMANE FOUMANE, Chargé de Cours

Juillet 2025

SOMMAIRE

SOMMAIRE	i
DÉDICACE	ii
REMERCIEMENTS	iii
RÉSUMÉ	iv
ABSTRACT	v
INTRODUCTION GÉNÉRALE	1
PREMIÈRE PARTIE : SOURCES ET CONTEXTE D'ÉMERGENCE DE LA CONCEPTION DU CORPS CHEZ MERLEAU-PONTY	10
CHAPITRE I: ORIGINE ET ORIGINALITÉ DE LA PENSÉE DE MERLEAU-PONTY ...	12
CHAPITRE II : LA CRITIQUE DES THÈSES DE LA MÉTAPHYSIQUE CLASSIQUE...	26
CHAPITRE III : DU REJET DES THÈSES DE LA MÉTAPHYSIQUE MODERNE	35
DEUXIÈME PARTIE : LE CORPS CHEZ MERLEAU-PONTY ET DE SON OPPOSITION AVEC SES CONTEMPORAINS	43
CHAPITRE IV : LE STATUT DU CORPS CHEZ MAURICE MERLEAU-PONTY	45
CHAPITRE V : DE LA CONCEPTION PONTIENNE DU CORPS FACE À L'EXISTENTIALISME CHRÉTIEN	74
CHAPITRE VI : LA CONCEPTION MERLEAU-PONTIENNE DU CORPS FACE A L'EXISTENTIALISME ATHÉE.....	82
TROISIÈME PARTIE : ENJEUX D'UNE PERSPECTIVE PHÉNOMÉNOLOGICO- ESTHÉTIQUE DE LA CONCEPTION PONTIENNE DU CORPS	88
CHAPITRE VII : LIMITES ET REVALORISATION DE LA CONCEPTION PONTIENNE DU CORPS	90
CHAPITRE VIII : LES IMPLICATIONS DE LA CONCEPTION PONTIENNE DU CORPS DANS L'ESTHÉTIQUE POST-MODERNE	97
CHAPITRE IX : D'UNE PHILOSOPHIE COMPARÉE ENTRE LE STATUT PHÉNOMÉNOLOGICO-ESTHÉTIQUE DU CORPS CHEZ MERLEAU-PONTY AVEC CELUI DE LA PENSÉE AFRICAINE	114
CONCLUSION GÉNÉRALE	127
BIBLIOGRAPHIE	132
WEBOGRAPHIE	141
TABLE DES MATIÈRES	143

À ma famille et à toutes ces personnes qui concourent à ma maturation intellectuelle et sociale.

REMERCIEMENTS

Nos remerciements vont à toutes les personnes qui ont contribué, de quelque manière que ce soit, à la réalisation de ce travail de recherche. Nous avons une attention particulière pour :

- Notre Directeur de mémoire, le Pr. Ernest MENYOMO, pour la liberté et la confiance qu'il nous a accordées, ainsi que la sûreté de son jugement ;
- Toute l'équipe pédagogique du Département de philosophie, pour les enseignements reçus, l'initiation et l'accompagnement dans la recherche en philosophie ;
- Le Dr. Armand Marc BEYENE, pour avoir suscité en nous l'envie et l'amour de la recherche en Philosophie ;
- Nos parents, Théodore ONDOA, Rosie OWONA NSA et notre oncle Denis TSOUNGUI, pour l'amour et l'investissement matériel et psychologique dans la construction de notre éducation ;
- Nos frères : Armand AHANDA, Raphaël NGA ATANGA, Franck MENDO, Paule Pierrette ONDOA, Marie BANDOLO, Jovany ENYEGUE, Paul ASSIGA, Odilon ASSOMO et Marie-France NGONO, pour leur soutien sans faille ;
- Célestin Wilfried OWONA, Innocent MBARGA, Arbogast MVOGO et Ariel KEDE NDZANA, qui reconnaîtront dans ce mémoire une suite à nos longues discussions ;
- Nos amis : Raymond ESSOMBA, William ABO'O, Augustin MELINGUI, Yannick ESSINGANG, Denis EYIA MVENG, Emmanuel MBIA, Landry ZE MEKE, Symplise MBARGA MEKONGO, Jacobert EKOUEYE , ANTOINE EYEBE et Barbara Jovanie MISSANG, pour leurs encouragements et leur assistance multiforme.

RÉSUMÉ

Ce travail de recherche a pour finalité épistémologique de montrer que, loin des considérations antique, patristique, médiévale, moderne et contemporaine sur la corporalité, le statut du corps dans *La phénoménologie de la perception* de Maurice Merleau-Ponty influence la structuration du discours esthétique et ontologique à l'ère post-moderne. De plus, il est un corpus conceptuel dans le processus de mise en évidence de l'esthétique négro-africaine. À partir de ce qui précède, il convient de dire que, si nous marquons un temps d'arrêt sur la pensée de cet auteur, c'est parce que nous la jugeons indispensable dans la compréhension de la philosophie des arts et des beaux-arts aujourd'hui. Alors il va se poser le problème de l'accointance épistémologique de la conception merleau-pontienne du corps avec de la science de la sensibilité à l'ère post-moderne et de son dialogue avec la pensée africaine. C'est en usant d'une méthode analytico-critique que nous souhaitons aboutir au résultat suivant : le statut du corps chez Merleau-Ponty redéfinit le visage de l'esthétique d'aujourd'hui et partage, en dépit des divergences, des convergences avec la posture africaine du corps.

Mots-clés : Corps- Phénoménologie- Perception- Esthétique- Esthétique négro-africaine.

ABSTRACT

This research work has the epistemological purpose of showing that, far from ancient, patristic, medieval, modern, and contemporary considerations on corporality, the status of the body in Maurice Merleau-Ponty's *Phenomenology of Perception* influences the structuring of aesthetic and ontological discourse in the postmodern era. Additionally, it contributes as a conceptual corpus in the process of highlighting Negroid-African aesthetics. From the above, it is appropriate to say that if we pause on the thought of this author, it is because we consider it essential in understanding the philosophy of arts and fine arts today. Then, the problem of the epistemological connection between Merleau-Ponty's conception of the body and the science of sensibility in the postmodern era and its dialogue with African thought arises. Using an analytical-critical method, we aim to achieve the following result: the status of the body in Merleau-Ponty redefines the face of aesthetics today and shares, despite divergences, convergences with the African posture of the body.

Keywords: Body - Phenomenology - Perception - Aesthetics - Negroid-African aesthetics.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Parue en 1945, *La Phénoménologie de la Perception* est un ouvrage qui vient raviver l'héritage philosophique de la science des phénomènes dont la paternité est endossée par Edmund Husserl. Maurice Merleau-Ponty¹ y prône le retour au phénomène² en centrant son argumentaire autour du corps, du monde perçu, de l'être-pour-soi et de l'être-au-monde. Ce fameux retour s'opère exclusivement par le biais de la perception qu'il définit comme étant « *une modalité originale de la conscience* »³. Pour notre part, nous nous attarderons uniquement sur la question du Corps.

Considéré comme la partie visible de notre être, le corps ne peut nullement être superflu. Et cette « *question suscite aujourd'hui un intérêt renouvelé* »⁴. C'est dire que le corps présente un intérêt dans l'existence humaine. En effet, des points de vue « *multiples sur le corps jalonnent l'histoire de la pensée humaine* »⁵. Car que ce soit d'une manière directe ou indirecte, le concept « corps » a déjà fait l'objet d'une coulée inquantifiable d'encre, entraînant une série d'arguments contradictoires. Cela a eu lieu bien avant la conception merleau-pontienne et post-merleau-pontienne.

D'après Basile Juléat Fouda, dans *La philosophie négro-africaine de l'existence*, les milésiens sont les premières personnes à penser le monde extérieur au travers de leurs inventions. Ils s'adonnèrent à la technique pour des fins utilitaires à l'Homme. Leurs préoccupations paraissent être surtout d'ordre pratique, technique et positif. Thales, Anaximandre et Anaximène sont les figures les plus en vue. L'histoire de la pensée

¹ Maurice Merleau-Ponty était un philosophe français né le 14 mars 1908 à Rochefort-sur-Mer et mort le 3 mai 1961 à Paris. Né dans une famille catholique romaine. Son père, Bernar Jean Merleau-Ponty, est mort lorsqu'il avait cinq ans. Il a fait ses études secondaires au lycée Louis-le-Grand à Paris et est devenu élève de l'École normale supérieure de Paris, où il a rencontré Jean-Paul Sartre. Merleau-Ponty a enseigné la philosophie et la psychologie à diverses institutions, notamment à l'Université de Lyon et au Collège de France. Il a occupé la chaire de philosophie du Collège de France de 1952 jusqu'à sa mort. Ses œuvres les plus célèbres incluent "La Structure du comportement" (1942) et "Phénoménologie de la perception" (1945). Il a également écrit "Les Aventures de la dialectique" (1955) et "Le Visible et l'invisible", qui est resté inachevé à cause de sa mort. En terme de relation, Merleau-Ponty a été ami avec Jean-Paul Sartre, mais leur relation s'est terminée par une rupture due à des désaccords politiques. Il a également été membre du comité directeur de la revue "Les Temps modernes" et s'est engagé politiquement, notamment dans l'Union des forces démocratiques. Merleau-Ponty est mort d'un arrêt cardiaque le 3 mai 1961. Il laisse derrière lui une œuvre considérable qui continue d'influencer la philosophie contemporaine. Claude Lefort est l'exécuteur testamentaire de son œuvre. (cf fr. Wikipedia.org)

² La clarification du concept phénomène dans l'histoire de la philosophie amène à des confrontations. Néanmoins, André Lalande nous renseigne que, du grec Φαινόμενον, il renvoie à ce qui apparaît à la conscience, ce qui est perçu, tant dans l'ordre du physique que du psychique. Pour Kant, est phénomène, tout ce qui est objet d'expérience possible, c'est-à-dire tout ce qui apparaît dans le temps et dans l'espace et qui manifeste les rapports déterminés par les catégories. (André LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie de N-Z*, Paris, P.U.F., 2010, pp. 765-766).

³ Maurice MERLEAU-PONTY, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Paris, Verdier, 1996, p. 41.

⁴ Hoeffet FRIED, *Dictionnaire de Morale*, Paris, Cerf, 1983, p. 3.

⁵ François CHIRPAZ, *Le Corps*, Paris, Klincksiek, 1963, p.1.

philosophique nous renseigne qu'Anaximandre est « *le premier à dresser une carte qui explique le monde extérieur qui est considéré désormais comme le corps* »⁶. Nous n'allons pas revenir sur les querelles en ce qui concerne la reconnaissance de l'apport de l'Égypte antique.

Héraclite avait déjà ouvert un débat sur le corps et spécifiquement sur la place des organes de sens en affirmant que « *les yeux et les oreilles sont des mauvais témoins pour les âmes sourdes à leur langage* »⁷. Ces paroles peuvent s'interpréter dans le sens où, chez ce penseur, il y a un souci de valorisation du corps dans le processus de connaissance. Démocrite, dans son élaboration d'une théorie de la connaissance, niait déjà pour sa part, la sensation, elle-même immanente au contact du corps avec le phénomène. « *La couleur est par convention, par convention le doux, par convention l'amer et, en réalité, il n'y a que les atomes et le vide* »⁸, assurait-il. C'est pour dire que les différentes sensations, que le corps peut ressentir, ne peuvent nous conduire à la vérité. La position du corps dans l'atomisme se veut fugace puis qu'elle ne peut nous acheminer vers la connaissance.

À la suite de ces anté-socratiques, la question du corps est clairement posée dans les dialogues de Platon. Il suffit de lire les échanges entre Socrate et les sophistes. Par exemple dans *La République*, Socrate est aux prises avec Céphal, Polémarque, Thrasymaque, Glaucon, et Adimante. Tous débattent de la question de la Justice. Mais ce qui nous intéresse, c'est la posture qu'adopte Thrasymaque. Il soutient que la justice est consubstantiellement liée au corps athlétique, c'est-à-dire celui qui est le plus fort. Il affirme : « *La Justice est l'intérêt du plus fort* »⁹. Ce point de vue rejoint celui de Callicles dans *Le Gorgias*.

Une autre idée attire encore notre attention en ce qui concerne le corps. Il s'agit de l'eugénisme social de Platon, notamment le fait qu'une catégorie de personnes doit être mise à l'écart. Une sélection naturelle guidée par la seule nature doit nous amener à séparer le bon grain de l'ivraie. Les personnes ayant des malformations physiques ne doivent pas participer aux activités de la cité, au risque qu'ils soient trop occupés à leur propre sort qu'à celui de la cité. De fait, « *partout où il existe des lois excellentes, une tâche propre est assignée à chacun dans la cité, qu'il est obligé d'exercer et que personne n'a le loisir de passer sa vie à être*

⁶ Basile Juléat FOU DA, *La philosophie négro-africaine de l'existence. Herméneutique des traditions orales africaines*, Paris, Lharmattan, collection pensée africaine, 2013, pp.27-28.

⁷ Syrine SNOUSSI, « Le rôle du corps dans la constitution des connaissances chez Aristote » in *Actes de Corps et Savoir Colloque pluridisciplinaire 2008*, Marie Tholon et al., Nice, 2008, p. 6.

⁸ Galien, « Les éléments selon Hippocrate, I, 2 », in J-P. Dumont, *Les écoles présocratiques*, Folio, Gallimard, 1991, p. 428.

⁹ PLATON, *La république*, traduction et présentation par Georges LEROUX, Paris, Flammarion, 2002(2^e édition corrigée 2004), 338c.

malade et à se soigner »¹⁰. Dans *Le Timée*, l'on peut apercevoir comment il poursuit son argumentaire sur le corps. Sauf que celui-ci va changer. Nous faisons abstraction des réalités liées au cosmique dans le souci primordial de l'immortalité de l'âme tel qu'exposée dans *Apologie de Socrate*, *Le Banquet*, *Le Phédon* et même *Le Criton*.

Dans *Le Timée* disions-nous, Platon aborde le problème autrement. Il se soucie d'un équilibre des choses. Premièrement, il montre qu'il y a une nécessité d'associer le corps à l'âme immortelle en vue du bien-être. Deuxièmement, Platon opère un décalage esthétique en soutenant qu'un corps en bonne santé permet à l'âme de mieux se déployer. Troisièmement, il pense qu'un corps qui est malade peut empêcher à l'humain de mieux raisonner¹¹. Ce revirement de situation manifeste la progression intellectuelle entre ses écrits de jeunesse, de maturité et de vieillesse.

La question du corps nous amène nécessairement à évoquer la contradiction entre Platon et Aristote. Ce qui les dissocie, c'est la méthode employée par chacun dans sa spécificité noétique. François Stirne dans *Aristote*, commente le peintre Raphael en affirmant : « *Platon pointe du doigt le ciel pendant qu'Aristote fait le contraire* »¹². Platon, malgré le fait qu'il reconnaisse l'importance de l'affectivité (Παθος), c'est-à-dire les sentiments, la joie, l'étonnement, en les rattachant à l'exercice rationnel du Logos¹³, il est contre les sensations dans sa théorie de la connaissance qu'il rattache au monde sensible, étant une manifestation pure et dure du corps. Sa conception de ce dernier se fait montre dans *Phèdre* où il affirme : « *Purs nous-mêmes, et exempts de la marque imprimée par ce tombeau que, sous le nom de corps, nous portons avec nous, attachés à lui comme l'huître à sa coquille* »¹⁴. Suivant cette logique qui consiste à formuler une théorie de la connaissance, Platon, en faisant recours à un jeu de mots centré sur la prosonomasie¹⁵, va concevoir le corps comme étant le tombeau de l'âme¹⁶.

¹⁰ *Ibidem*, 406c.

¹¹ PLATON, *Œuvres complètes, tome X, Timée-Critias*, textes établis et traduits par Albert RIVAUD, Paris, Société d'éditions les belles lettres, 1926, pp. 95-96.

¹² François STIRNE, *Aristote*, Paris, Armand-collin, 1999, P. 16.

¹³ Laurence HANSEN- LOVE, commentateur de Platon dit que L'affectivité, c'est-à-dire l'ensemble de nos sentiments et de nos émotions, est associée intimement chez Platon à l'exercice rationnel du logos. L'esprit humain est à la fois actif (il cherche à comprendre et fait acte de compréhension ou de questionnement) et passif (il est affecté par ce qu'il a compris : joie, surprise, honte ou colère sont fréquentes chez les interlocuteurs de Socrate). Pour nommer la passivité d'un état de l'âme (par exemple d'un sentiment), le grec utilise le terme pathos

¹⁴ PLATON, *Phèdre*, Paris, Gallimard, 1987, fragment 250c.

¹⁵ La prosonomasie est un mot qui tire son étymologie du vocable grec pros (προς) qui signifie « près » et onoma (ονομα) qui signifie « nom ». C'est une figure de style employé par les grecs pour montrer la ressemblance à un autre. Aujourd'hui il consiste à faire allusion à la ressemblance de sonorité qui se trouve entre les différents mots dans une même phrase.

¹⁶ PLATON dans *le Cratyle* qui est un dialogue sur le thème *De la Propriété des noms* et plus loin dans *Gorgias*, dialogue *sur la Rhétorique* ou encore dans *Phèdre*, par le personnage de Socrate, affirme que le corps est le

On assiste à la naissance d'un dualisme qui subordonne le corps à l'âme. Or chez Aristote, la place de la matière est prépondérante. C'est à partir des sens que viennent nos idées. La sensation est donc ce qui fait partie du propre de l'homme. De là, le corps est donc un élément constitutif de son entièreté.

Pour ce disciple de Platon, c'est un impératif de renouer avec le discours sophiste sur le corps tout en le dépassant. En effet, il redonnera au corps une place de choix dans le processus d'acquisition du savoir, en validant la sensation comme source de connaissance et en excluant, voire en bannissant la possibilité selon laquelle les sens puissent nous conduire vers l'erreur. Il montre le rôle que jouent les organes de sens en ces termes :

D'une façon générale, pour toute sensation il faut comprendre que le sens est le réceptacle des formes sensibles sans la matière, comme la cire reçoit l'empreinte de l'anneau sans le fer ni l'or, et reçoit le sceau d'or ou d'airain, mais non en tant qu'or ou airain. Il est de même pour le sens : pour tout sensible, il pâtit sous l'action de ce qui possède couleur, saveur ou son, non pas en tant que chacun de ces objet est dit être chose particulière, mais en tant qu'il est de telle qualité et en vertu de sa forme¹⁷.

Pour cet auteur, le monde des idées proclamé par Platon n'est que pure chimère. Seul le sensible compte et prévaut. Avec Aristote, on peut déjà entrevoir la place du corps en tant que corps qui permet la motricité de l'être et sa réalisation plénière dans le monde.

Dans la tradition juive avec les philosophes comme Philon, la question du corps est reprise avec tact et précision. Pour lui, sous inspiration de la Tora et la philosophie grecque, notamment celle de Platon, la question du corps est prise au sérieux ou, encore mieux, celle de l'unicité du corps et de l'âme. Cela est dit dans l'optique de répondre aux allégations de Socrate qui préconisait une scission entre le corps et l'âme. Pour le Juif, il y a des questions à poser aux Grecs : « *Vous Grecs auriez-vous un dieu pour chaque fonction du corps ? Oui répond le Grec, un dieu s'occupe de la vue, un autre du souffle, un troisième de l'ouïe et ainsi pour tous les organes du corps* »¹⁸. Il faut rappeler que Philon s'exprime au premier siècle avant notre ère et s'inspire de la tradition mosaïque dont il estime qu'elle avait atteint le paroxysme de la pureté, inhérente au Bien¹⁹.

L'ère de la patristique est beaucoup influencée par l'idéalisme platonicien. La pensée de cette période est essentiellement chrétienne et a pour tête de proue Saint Augustin. Il aborde

tombeau de l'âme. Ceci pour montrer que le corps est synonyme de concupiscence, des penchants qui empêchent le nivellement de l'âme vers le monde des idées.

¹⁷ ARISTOTE, *De l'âme*, trad. Tricot, J., Paris, Vrin, 1992, II, 12, 424 a 16.

¹⁸ Jacques ATTALI, Pierre SALFATI, *Le destin de l'occident*, Paris, Fayard, 2016, p. 100.

¹⁹ *Ibidem*, p. 142.

le corps en s'inspirant de Saint Paul. Pour ce dernier, le corps est conçu tantôt comme un tombeau de l'âme, tantôt comme un don de Dieu dont nous devons prendre soin, si nous voulons bénéficier du retour du Christ pendant les temps eschatologiques de la parousie. Il s'inspire de la conception du corps dans *Le Timée* pour comprendre l'ordre cosmique auquel nous faisons face dans notre champ épistémique.

Toutefois, sur la question du corps, ce dernier n'est pas totalement d'accord avec la pensée platonicienne, stoïcienne et plotinienne qui prônent le *malum-esse* du corps en tout point. Pour lui, Dieu est à l'origine de la création du monde. Cette création est pure. Or l'homme étant une créature de Dieu, est originairement pure. Le corps, étant un élément constitutif de l'homme, bien que subordonné à l'esprit, est pure. Cet auteur est donc pour une immaculation originelle du corps. Selon lui, la décrépitude du corps serait la conséquence du libre arbitre de l'homme qui est la manifestation par excellence de l'âme. Ainsi transparaît en la pensée augustinienne, une philosophie qui se centre sur « *le souci de sauver le corps propre de l'étau d'une âme qui l'instrumentalise pour assouvir ses désirs ou pour commettre ses péchés. Ce sauvetage ayant pour Τελος de donner au corps incriminé l'opportunité de recouvrer sa pureté originelle* »²⁰. Toujours dans cette mouvance de la pensée chrétienne, Saint Thomas d'Aquin, durant la période médiévale, aura une posture syncrétique et synthétique en postulant l'unité de l'homme comme âme et corps. En opposition avec Platon et Saint Augustin, on observe chez Thomas la place essentielle qu'il accorde au corps. L'âme chez lui a essentiellement besoin du corps. Car l'activité sensible n'est pas le fait de l'âme seule, mais bien de l'âme en tant qu'elle est unie au corps, c'est-à-dire de l'âme en tant qu'elle dépend d'un organe corporel²¹. Il affirme : « *L'âme a besoin des sens pour que ceux-ci la conduisent à ses activités spécifiques et propres : la connaissance intellectuelle, l'agir libre, l'amour spirituel. Sans les sens, c'est-à-dire sans l'union au corps, l'âme ne pourrait donc pas exercer ses activités les plus intimes* »²². En cela, on comprend que chez le docteur angélique, Il est bon et nécessaire pour l'âme d'être unie au corps.

La période moderne, sous le joug du cartésianisme et de l'empirisme, s'est vue fécondée en elle des conceptions du corps strictement duelles. Le premier courant s'est attelé à développer une perspective mécaniste du corps, conférant à la pensée le monopole sur la

²⁰ Vincent De Paul ENGA DJOMDJUI, Gabin KENKO, « Corps Et Sexualité Dans La Philosophie De Saint Augustin » In *American Journal Of Humanities And Social Sciences Research (Ajhssr)*, Volume-6, Issue-4, 2022, p- 227.

²¹ Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, Ia, q. 75, a. 4.

²² Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, livre II, ch. 83 (éd. Marietti n° 1674).

question de la connaissance. Néanmoins, il faut rappeler qu'il se dessine une certaine ambiguïté sur le corps dans la philosophie de Descartes. En effet, lorsqu'on lit *Les méditations métaphysiques*, précisément les première, deuxième et troisième, nous avons l'impression que ce dernier rejette la dimension étendue du corps. Mais en revenant sur *Le monde*, nous avons une version de la physique du corps. D'où l'ambiguïté dont nous évoquons²³. Le second courant quant à lui revient vers une revalorisation du corps comme source de connaissance. Même si Kant viendra opérer une certaine révolution copernicienne en montrant que toute connaissance commence par les sens mais que cette dernière doit être traitée et classifiée dans les différentes catégories de l'entendement pour finir par la Raison²⁴. Nietzsche optera pour un rejet de cette vision idéaliste du corps qui le subordonne à la Raison.

Le philosophe du Marteau milite pour un culte du corps et une célébration de la vie. Il est un philosophe de la déconstruction, plus soucieux de l'existence concrète du sujet. Il est d'à point qu'il est temps de libérer l'homme de l'idée selon laquelle il est subordonné à un absolu idéaliste. Le nihilisme est pour lui une philosophie de l'anéantissement de toutes les valeurs anciennes. Il est pour une philosophie de la banalité et du relativisme. Dans ce sens, il affirme : « *La maturité de l'homme, c'est d'avoir retrouvé le sérieux qu'on avait quand on était enfant* »²⁵. Nietzsche est d'avis que nous devons avoir un esprit de créativité, comme dans notre enfance, afin que nous puissions construire nos propres valeurs et nos propres systèmes de pensées, sans tenir compte du savoir passé. En refusant près de lui la moindre acclamation de l'idéalisme, il se rue vers une recherche du bonheur qui ne peut se trouver nul par ailleurs qu'à travers notre corps. C'est la raison pour laquelle il présente son ouvrage intitulé *Humain trop humain* comme un texte de crise en le soulignant dans *Ecce homo* : «

Pourquoi j'écris de si bons livres : Humain trop humain est le monument commémoratif d'une crise (...) Tout idéalisme m'est étranger » « Le titre de mon livre veut dire ceci : "Là où vous voyez des choses idéales, moi je vois des choses humaines...hélas ! Trop humaines ». « Humain trop humain, ce monument d'une rigoureuse discipline de soi, par laquelle je mis brutalement fin à tout ce qui s'était infiltré en moi de "vertige divin", d' "idéalisme"²⁶.

²³ Pierre MESNARD, Descartes ou le combat de la vérité, Paris, Seghers, 1966, pp. 67-71. Cette remarque se trouve également chez Samuel DESACY, Descartes par lui-même, Paris, Edition du Seuil, 1956.

²⁴ Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, 1781, trad. Et note d'A. TREMESAYGUE et B. PACAUD, paris, Quadrige-Presses universitaires de France, 1968, p.521.

²⁵ Friedrich NIETZSCHE, « *par-delà le bien et le mal* », in pierre Montebello, *la volonté de puissance*, paris, P.U.F., 2001, p.15.

²⁶ Friedrich NIETZSCHE, *Humain trop humain*, paris, Œuvres, Coll. Bouquins, 1880, p. 1161-1166.

C'est ce qui pousse Mamadou Bakayoko à dire que c'est avec Nietzsche que commence cette révolution qui accorde au corps un intérêt réel²⁷. Ce commentateur n'a pas raison car nous avons vu à quel point cette problématique évolue dans l'histoire de la pensée. Mais cela ne l'empêche pas d'affirmer : « *Derrière tes pensées et tes sentiments, mon frère, se tient un maître, un inconnu montreur de route qui se nomme soi. En ton corps il habite, il est corps* »²⁸. Ici, Nietzsche fait disparaître la dualité corps-âme en privilégiant le corps au détriment de l'âme. Cela se comprend par le fait que, désormais, le corps est le guide psychique de l'homme. Avec ce philosophe, la corporalité va retrouver toute son hégémonie. C'est dans cette dynamique que les travaux de Freud vont s'inscrire.

Le père de la psychanalyse va traiter la question du corps dans les fondements de cette discipline. En effet, c'est à partir des pulsions que notre auteur prend la chose à bras le corps. En faisant une démarcation avec la psychologie, il affirme que « *ce processus somatique dans un organe ou une partie du corps, dont le stimulus dans la vie d'âme se trouve représenté par la pulsion, n'appartient pas à la psychologie* »²⁹. Ainsi, la pulsion est un représentant psychique de ce qui vient de l'intérieur du corps, certes, mais sa source.

Cet diachronisme sur la question du corps dans l'évolution de la pensée, nous fait prendre conscience qu'au-delà d'être un concept, le corps incarne une multitude d'idées qui se mêlent et s'entremêlent. La thèse principale de Merleau-Ponty est de mettre fin à la querelle philosophique qui existe entre les postures matérialiste et intellectualiste sur la diction du phénomène. D'où sa contribution à la question du corps par une dynamique esthétique qui se dévoile implicitement dans son ouvrage. Et comme toute phénoménologie, elle cumule vers l'intersubjectivité, bien que nous n'évoquerons pas cette dimension dans notre travail.

Si, autour de la question du corps s'affrontent, dans l'espace et dans le temps, des auteurs dont la consistance épistémique n'est à point douter, c'est qu'il est et demeure digne d'entreprise philosophique. C'est sans doute la raison pour laquelle Maurice Merleau-Ponty vient apporter sa pierre à l'édifice au milieu de la pensée contemporaine en ouvrant la voie à une ontologie par le corps et en le situant au cœur du monde. Si donc nous évoquons la pensée de cet auteur, c'est qu'elle est, jusqu'à nos jours, digne d'intérêt pour l'édification d'une

²⁷Mamadou BAKAYOKO, « La question du corps : Nietzsche face à Platon », in *International Journal of Multidisciplinary Research and Development*, Volume-5, Issue-12, Décembre 2018, p. 179.

²⁸Friedrich NIETZSCHE, *Ainsi Parlait Zarathoustra*, trad. Maurice DE GANDILLAC, Paris, Gallimard, 1971, p. 49.

²⁹Christophe DEJOUR, « Corps et psychanalyse », in *L'information psychiatrique*, volume-85, N°3, Mars 2009, p. 227.

esthétique à notre ère. Et si elle influence cette dernière, l'on pourrait faire en sorte qu'elle soit l'objet d'une philosophie comparée avec la pensée africaine.

Ces postulats nous conduisent indubitablement vers un achoppement qui n'est rien d'autre que celui de l'accointance épistémologique de la conception merleau-pontienne du corps, avec la science de la sensibilité à l'ère post-moderne et de son dialogue avec la pensée africaine sur cette entité. Aussi devient-il important de se poser les questions suivantes : En quoi consiste l'appréhension phénoménologique du corps chez l'auteur ? Est-ce que sa conception de cette entité serait la seule qui plane durant sa période de parution ? Quelle critique pouvons-nous émettre au regard de la pensée de ce dernier ? Ne peut-on pas entrevoir des implications de sa conception du corps dans la science de la sensibilité à l'ère post-moderne ? Autrement dit, cette philosophie de Merleau-Ponty peut-elle encore trouver ses lettres de noblesses dans la dynamique de l'esthétique, de l'ontologie, et de la philosophie africaine à l'heure des idéaux de la post-modernité qui tentent de gagner du terrain ?

La réponse à cette pléthore de questions se fera en trois mouvements, en suivant une méthode théorique qui se veut analytico-critique. Aborder le statut du corps dans notre travail consiste à revisiter et à réexaminer l'apport de la pensée pontienne dans la science de la sensibilité. Il s'agit plus exactement de replacer la perception du corps au centre de l'expression artistique, afin de comprendre ses implications dans l'ère post-moderne qui est la nôtre. En clair, nous ferons un recours à *la phénoménologie de la perception*, pour cerner les enjeux philosophiques et particulièrement esthétiques qui tapissent dans l'ombre de l'appréhension du corps chez notre auteur. Il faut retracer aussi bien son argumentation que les réfutations de ses contradicteurs. Enfin, nous établirons un bref parallèle avec d'autres penseurs plus proches de nous, afin de montrer l'actualité de sa pensée dans notre propre univers de réflexion et terminer avec une étude comparative entre l'appréhension pontienne du corps et celle Africaine.

**PREMIÈRE PARTIE : SOURCES ET CONTEXTE
D'ÉMERGENCE DE LA CONCEPTION DU
CORPS CHEZ MERLEAU-PONTY**

Au regard des multiples lectures des ouvrages de l'auteur, c'est sans crainte ni trouble au visage que nous pouvons dire que c'est dans *La Phénoménologie de la perception* que Maurice Merleau-Ponty aborde en profondeur la question du corps. Mais cette pensée sur cette entité, apparaît chez notre auteur, comme une manifestation d'un désir profond de reprendre farouchement les conceptions sur cette dernière, émises par les métaphysiques classique et moderne. Il est bien de le préciser, car la pensée de Merleau-Ponty a, comme pour tout autre d'ailleurs, un stimulus qui active son enclenchement, lui permettant ainsi de faire une démarcation intellectuelle et par ricochet apporter son originalité dans sa manière de dire un sujet précis. Pour le cas d'espèce, c'est du corps dont il s'agit.

En clair, c'est en entrant en contact avec ses pères que Merleau-Ponty forgera sa pensée. Cette partie intitulée origine de la pensée de l'auteur et de la discussion des préjugés classique et moderne, est pour nous, une mise en évidence du passage de la phénoménologie à la phénoménologie de la perception, pour chuter sur les différents reproches que ce dernier adresse aux métaphysiques classique et moderne sur la question du corps.

De fait, il devient évident pour nous de mettre en dialogue notre auteur avec ses prédécesseurs, pour mieux le comprendre et saisir les ramifications de sa réfutation de laquelle découle sa conception du corps. Ainsi, une argutie sur sa source phénoménologique, puis un exposé sur les arguments contradictoires de Merleau-Ponty sur le cartésianisme, l'empirisme, l'intellectualisme et le positivisme, au sujet du corps, seront l'objet du discours de cette séquence.

CHAPITRE I: ORIGINE ET ORIGINALITÉ DE LA PENSÉE DE MERLEAU-PONTY

Nous ne saurons comprendre pertinemment la question du corps chez Merleau-Ponty sans évoquer les penseurs qui ont influencé directement sa philosophie. Car, c'est bel et bien à partir d'eux que ce dernier a pu apporter sa contribution au courant phénoménologique. Aussi, il est difficile de s'aventurer dans un système de penser en ignorant l'historicité du concept. La philosophie en tant que discipline critique qui convoque l'herméneutique, l'exégèse et d'autres méthodes, n'exclut pas l'historicité. Tout en évitant de sombrer dans des critiques historicistes. Il est opportun de nous intéresser à la naissance même de la phénoménologie. Ceci dans l'optique de faire ressortir les origines et l'originalité de la posture philosophique de l'auteur. Il sera question pour nous de mettre en dialogue, les pensées des pères de la phénoménologie (Edmund Husserl, Max Scheler et Martin Heidegger) avec celle de notre auteur pour montrer l'influence de ceux-ci. De ce fait, les travaux de Jean Vion-Dury nous serviront de boussole. Puis nous entrerons en profondeur dans la pensée de Merleau-Ponty, pour répondre à ces questions : c'est quoi ?, pourquoi et comment la phénoménologie de la perception ?

I. DIALOGUE ENTRE MERLEAU-PONTY ET SES PÈRES

Comme nous l'avons annoncé en aval, cette séquence de notre travail est vouée à un échange entre Merleau-Ponty et les pionniers de la phénoménologie. Nous insistons sur cette rétrospective, car nous pensons que la conception du corps chez notre auteur est un substrat qui, d'une certaine manière, tire ses sources des pères de la phénoménologie.

1. Edmund Husserl et Merleau-Ponty

Lorsqu'on parle de phénoménologie, le premier nom qui nous vient à l'esprit est bel et bien celui d'Edmund Husserl homme des mathématiques. Il est impressionnant de constater avec quelle dextérité et quelle puissance il s'autorise à remettre de manière radicale la problématique épistémologique de la connaissance scientifique. En s'opposant également au psychologisme, il fait de la phénoménologie une science des essences qui se veut purement descriptive. C'est sans doute ce qui pousse Jean Vion-Dury à dire que « *la phénoménologie n'est pas un système philosophique, mais une méthode, une manière de prendre et de faire avec* ».

ce qui nous advient, un projet de décrire, plutôt que de prescrire un style »³⁰. Quoi qu'il en soit, ce commentateur nous renseigne que « la phénoménologie Husserlienne repose sur trois piliers fondamentaux. Il s'agit du doute et l'épochè (εποχή), du cogito cartésien et du motif transcendantal kantien »³¹.

Le doute sceptique et l'épochè sont les premiers éléments constitutifs de la phénoménologie Edmund Husserl. En effet, c'est à partir du scepticisme grec que celui-ci accordera une place de choix au phénomène. Les sceptiques grecs conçoivent le phénomène comme étant une réalité tangible.

[C'est] « Une image faite d'air et de lumière, qui joue dans le processus de la vision un rôle déterminant. Mais la vision pour les grecs, est produite par un double flux lumineux, venant de l'objet et venant de l'œil, ce dernier rayonnement se dirigeant vers l'objet. De la rencontre de ces deux rais lumineux, naît un corps, ou objet matériel, donc un produit médiat, le phénomène, moyen terme visible, écran s'interposant entre l'œil et l'objet »³².

C'est que, le phénomène appelle déjà à une projection de la conscience vers le monde. Le *cogito* cartésien est une grande source d'inspiration de la pensée husserlienne. Car par le doute, il permet à la conscience subjective de prendre conscience d'elle-même en suivant les règles de la méthode. D'où la reconnaissance de Merleau-Ponty à Husserl qu'il décline en ces mots : « *Il est le fondateur originel aussi bien de l'idée moderne du rationalisme objectiviste que du motif transcendantal qui le fait éclater* »³³. Mais bien que renouant avec la tradition cartésienne, il va se démarquer d'elle en y rejetant tout idéalisme pour laisser cour à la conscience de se projeter dans le monde. Et Merleau-Ponty de dire :

Le Cogito doit me découvrir en situation, et c'est à cette condition seulement que la subjectivité transcendantale pourra, comme le dit Husserl, être une intersubjectivité. Comme Égo méditant, je peux bien distinguer de moi le monde et les choses, puisque assurément je n'existe pas à la manière des choses. Je dois même écarter de moi mon corps entendu comme une chose parmi les choses, comme une somme... Le véritable Cogito ne définit pas l'existence du sujet par la pensée qu'il a d'exister, ne convertit pas la certitude du monde en certitude de la pensée du monde, et enfin ne remplace pas le monde même par la signification monde. Il reconnaît au contraire ma pensée même comme un fait inaliénable et il élimine toute espèce d'idéalisme en me découvrant comme « être au monde »³⁴.

³⁰ Jean VION-DURY, *La Naissance de la phénoménologie*, 2023, p. 1. HAL Id: hal-04201800 <https://hal.science/hal-04201800>, document généré le 20/10/2024 à 03 :15.

³¹ Ibidem, p. 2.

³² Ibidem, p. 2.

³³ Edmund HUSSERL, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 2004a, p. 85.

³⁴ Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, Collection Bibliothèque des idées, 1945, pp. 18-19.

C'est dire que l'originalité du *cogito* husserlien se fait montre dans la capacité de la conscience du sujet à pouvoir se projeter vers le monde. Concernant le motif transcendantal kantien, Husserl croit qu'il en a donné le véritable sens. Chez Kant, le mot transcendantal se rapporte par opposition à l'empirisme « à ce qui est une condition a priori et non une donnée de l'expérience... Par suite, est dite transcendantale, toute étude qui a pour objet les formes, les principes ou idée a priori dans leur rapport nécessaire à l'expérience »³⁵. C'est que, le projet kantien est de « transcender la pensée objective jusqu'à ce qui conditionne tout objectivité »³⁶. Le monde devient par conséquent imminent au sujet. Or Husserl va orienter la chose vers un motif qu'il confère à toute la philosophie moderne. Il précise en ces termes :

Le motif transcendantal est celui de la question-en-retour sur l'ultime source de toutes les formations de la connaissance, c'est l'automédiation du sujet sur soi-même et sur la vie de connaissance... La problématique transcendantale dans son ensemble englobe la relation de ce « moi » mien, de l'ego- à ce qui fut d'abord posé dans l'évidence à sa place, c'est-à-dire à mon âme, et elle englobe ensuite la relation de ce « moi » et de la vie de la conscience qui est la mienne au monde, dont je suis conscient, et dont je connais l'être véritable dans mes propres formations de connaissance³⁷.

En cela, Husserl est pour un sujet qui s'étonne et dont la transcendance est tournée vers le monde. Merleau-Ponty va s'appuyer sur la pensée de Husserl afin d'en apporter un prolongement. Pour Husserl, la véritable connaissance, loin d'être subjective, est la vision d'idées ou des essences, des réalités ultimes sans lesquelles les choses ne seraient pas ce qu'elles sont. La vision des essences suppose, à la fois, la réduction eidétique³⁸ et la réduction phénoménologique.

La réduction eidétique (du grec εἶδος, idée, essence), qui est, nous renseigne Merleau-Ponty : « la résolution de faire apparaître le monde tel qu'il est avant tout retour sur nous-même, c'est l'ambition d'égaliser la réflexion à la vie irréfléchie de la conscience »³⁹ ; éliminant les éléments empiriques pour dégager la pure essence et conduisant donc des phénomènes psychologiques à l'essence en tant que telle. Nous avons, par conséquent, affaire à une science eidétique, c'est-à-dire portant sur des essences.

³⁵ André LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie de A-M*, Paris, P.U.F, 2010, pp. 1145-1446

³⁶ Jean VION-DURY, *op. cit.*, p. 3.

³⁷ Edmund HUSSERL, *op. cit.*, p. 113.

³⁸ La réduction eidétique est la méthode utilisée par la phénoménologie pour dire le monde.

³⁹ Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 23.

À côté de la réduction eidétique, la réduction phénoménologique ou *epochè* (en grec, suspension du jugement) consiste à mettre entre parenthèses le monde objectif et à suspendre toute adhésion naïve à son égard, de manière à libérer l'accès au moi transcendantal qui est défini comme le sujet ultime atteint au crépuscule de la réduction phénoménologique.

Par son élucidation du sens des écueils qui menacent l'exercice de la pensée, par sa volonté de revenir aux choses mêmes, à ces essences sans lesquelles il n'est ni théorie, ni philosophie, ni pensée, Merleau-Ponty réfléchira autour de la notion d'intentionnalité, définie comme cette particularité qu'a la conscience d'être conscience de quelque chose, comme cette nécessité pour la conscience et d'être conscience d'autre chose que soi. C'est une manière de rendre possible la perception, laquelle favorisera sa conception du corps, qui tirera beaucoup du primat de l'émotionnel présente dans la phénoménologie de Scheler.

2. Max Scheler et Merleau-Ponty

Précision doit être faite sur le fait qu'en phénoménologie, on part des considérations des auteurs passés en la matière pour les approfondir et se démarquer en apportant une originalité. Cette originalité est très souvent un aspect que l'auteur principal n'a pas su ou a peu développé. C'est ce cheminement que va emprunter Max Scheler. D'après Jean Vion-Dury : « *Il va faire la rencontre de Edmund Husserl dans un séminaire à Halle* »⁴⁰. Après quoi il embrassera à bras le corps la pensée de ce dernier. Lorsqu'il fait le récit, en 1922, de sa rencontre avec Husserl, Scheler évoque une conversion subite qui laisse penser que toute sa pensée à partir de ce moment (1901) s'inscrit dans l'héritage des principes husserliens posés dans *les Recherches Logiques*.

Remarquons que chez Husserl, il y a un effort permanent de normativité qui se fait montre dans sa phénoménologie, compte tenu de sa rigueur mathématique. À Bréhier de dire : « *Mais Husserl n'a jamais écrit donc ses recherches devait être le préliminaire... il prend cette fois la phénoménologie comme la science philosophique fondamentale qui doit mettre la philosophie au rang des sciences exacts comme les mathématiques* »⁴¹. De plus, ce dernier revalorise une rationalité, non pas au sens cartésien où la raison reste croupie sur elle-même, mais une rationalité qui appelle la raison à l'ouverture. Scheler étant d'appoint avec Husserl, définira la phénoménologie de la manière suivante:

⁴⁰ Jean VION-DURY, op. cit., p. 22.

⁴¹ Emile BREHIER, op. cit., p. 744.

En premier lieu, le nom d'une attitude de contemplation intellectuelle, dans laquelle il est donné de regarder et de vivre quelque chose qui sans elle demeure caché : à savoir un domaine des faits particuliers (...) ce qui est vécu ou donné est regardé que dans l'acte de vivre ou de regarder lui-même, dans son accomplissement : il apparaît en lui et seulement en lui⁴².

Scheler embrassera l'intentionnalité husserlienne mais se démarquera de ce dernier en posant l'affectivité comme base de sa phénoménologie. Théodora Domenech en fait le commentaire en disant : « *Max Scheler occupe une place centrale dans l'histoire de la phénoménologie : il est considéré comme l'initiateur d'une valorisation de l'affectivité qu'il définit comme lieu d'une expérience originaire et d'une possible connaissance objective* »⁴³. Pendant que chez Husserl, il y a un unique acte de conscience qui s'incarne dans son *cogito*, Scheler est pour une conscience affectée par le monde au détriment de sa propre volonté. À Domenech d'ajouter :

La valorisation des actes affectifs et personnels incite à considérer Scheler le plus souvent comme un phénoménologue réaliste. Autrement dit, il s'opposerait à l'idée que l'être des choses dépend de l'activité de conscience, ce qui est la position subjectiviste idéaliste de Husserl, rendue manifeste avec la publication des Idées directrices pour une phénoménologie pure (1913)⁴⁴.

Elle poursuit son analyse de la phénoménologie de Max Scheler en réaffirmant la place de choix qu'occupe l'affectif dans la formation épistémologique de ce dernier. Dans ce sens, elle affirme :

Cette interprétation suppose que la valeur accordée au vécu affectif s'accompagne chez Scheler de la thèse de l'existence du monde : les choses seraient ontologiquement indépendantes de l'activité subjective personnelle. Le primat accordé par Scheler aux vécus affectifs en phénoménologie l'inscrit donc d'emblée dans un débat métaphysique, débat qui, au demeurant, structure la phénoménologie⁴⁵.

C'est cette considération de l'affectivité que l'on retrouvera dans la phénoménologie de Merleau-Ponty. Elle se déclinera à travers la perception. L'auteur aura une conception du corps que nous aborderons plus tard. Ceci étant, évoquons tout d'abord une autre influence qui a marqué sa pensée : la phénoménologie de Martin Heidegger.

3. Heidegger et Merleau-Ponty

Notons que Martin Heidegger, tout comme Scheler, ne fit pas système. Il fut un disciple de Husserl. Il participera à l'émancipation du mouvement qu'est la phénoménologie mais à sa

⁴² KUNZMANN et al, *Atlas de la philosophie* (Le Livre De Poche), Broché, 1993, p. 187.

⁴³ Théodora DOMENECH. *Phénoménologie et métaphysique dans la pensée de Max Scheler*, Philosophie, Université Paul Valéry - Montpellier III, 2018, p. 9.

⁴⁴ *Idem*.

⁴⁵ *Idem*.

manière. Il tracera son chemin en s'inspirant bien sûr de son maître mais en se démarquant de lui dans sa réhabilitation de la question de l'Être. C'est sûrement ce qui le pousse à dire :

Dans la forêt, il y a des chemins qui, le plus souvent encombrés de broussailles, s'arrêtent soudain dans le non frayé. On les appelle Holzwege. Chacun suit son chemin mais dans le même forêt. Souvent il semble que l'un ressemble à l'autre. Mais ce n'est pas qu'une apparence. Bucherons et forestiers s'y connaissent en chemins. Ils savent ce que veut dire : être sur un Holzwege, sur un chemin qui ne mène nulle part⁴⁶.

C'est que, Heidegger aborde la pensée Husserlienne mais en perçoit des failles qui sont liés à la proximité de ce dernier avec la subjectivité cartésienne. Il reproche à Husserl d'être victime d'un souci épistémologique propre à la tradition cartésienne qui lui bloquerait l'accès à une véritable interrogation sur l'être de la conscience et sur l'être tout court⁴⁷. *Sein und Zeit* est donc cet ouvrage correctionnel qui vient à la fois offrir une « *interprétation du Dasein par rapport à la temporalité et une explication du temps comme horizon de la question de l'être* »⁴⁸. C'est donc par une volonté de réformer la phénoménologie en une ontologie phénoménologique, que Heidegger va mener ses recherches. Ces dernières consisteront à lier une philosophie systématique avec une philosophie historique qui revient sur l'historicité de la phénoménologie ; dans l'optique de convertir la méthode phénoménologique en un outil herméneutique.

Pour faire simple, la phénoménologie Heideggérienne se différencie de celle de Husserl en ceci que, chez Husserl, le phénomène apparaît réellement dans la conscience ; d'où la présence des intuitions phénoménologiques. C'est l'essence en elle-même qui nous vient dans notre conscience. Il parle de visée noématique. Or Heidegger refuse cet aspect en pensant que l'apparition des choses se fait dans le réel et non dans la conscience. Merleau-Ponty se situe dans le prolongement des idées de Husserl et Heidegger au sujet desquels il dit ceci :

Voudra-t-on lever ces contradictions en distinguant entre la phénoménologie de Husserl et celle de Heidegger ? Mais tout *Sein und Zeit* est sorti d'une indication de Husserl et n'est en somme qu'une explicitation du « natürlichen Weltbegriff » ou du « Lebenswelt » que Husserl, à la fin de sa vie, donnait pour thème premier à la phénoménologie, de sorte que la contradiction reparaît dans la philosophie de Husserl lui-même⁴⁹.

Mais dans ses dires, il y a un désir de revaloriser la pensée de Husserl. Son objectif est de remonter aux intuitions phénoménologiques de Husserl en prenant la perception pour thème majeur de ses analyses, laquelle dévoile sa conception du corps. Si donc la perception est au

⁴⁶ Martin HEIDEGGER, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1986a, introduction.

⁴⁷ François JARAN, « Comment Heidegger convertit la méthode phénoménologique en un outil herméneutique », in *revue philosophique de Louvain*, 110-4, 2012, pp. 631-658.

⁴⁸ *Idem*.

⁴⁹ Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, pp. 12-13.

cœur de la phénoménologie pontienne, c'est qu'elle mérite notre attention. Il convient donc de discourir dessus pour mieux comprendre ses implications dans la notion de corps chez Merleau-Ponty.

II. LA PERCEPTION PHÉNOMÉNOLOGIQUE

Ce n'est point un hasard si nous voulons apporter des points d'éclairage sur la perception phénoménologique. Car c'est autour d'elle que Merleau-Ponty structure son entreprise phénoménologique et par ricochet, arrive à dévoiler au monde, sa conception du corps. Parler de phénoménologie chez cet auteur, c'est évoquer inéluctablement le concept de perception. Mais rappelons qu'il renoue avec la tradition phénoménologique Husserlienne qui fait de la conscience une conscience de quelque chose. Chez lui, « *Toute perception est perception de quelque chose* »⁵⁰. Mais qu'est-ce que la perception ? Disons que c'est un concept qui suit tout le cours de l'évolution de la pensée. Il varie en fonction des auteurs. Dans ce sillage, Merleau-Ponty lui donne un sens très particulier. Selon lui, ce serait « *une modalité originale de la conscience* »⁵¹. C'est que la perception est inscrite dans la conscience et ne saurait se séparer d'elle. Elle est, en quelque sorte, une fonction de la conscience qui fait que cette conscience soit conscience. « *En ce sens toute conscience est conscience perceptive même la conscience de nous-mêmes* »⁵². L'auteur en arrive à cette conclusion en posant la perception comme étant un processus englobant l'idée pure de sensation ; récusant son assimilation à l'association et à la projection des souvenirs ; intégrant l'attention pure et le jugement pure ; puis son déploiement dans un champ phénoménal. Il sera donc question pour nous d'expliquer ces quatre moments.

1. L'idée de sensation dans le processus de perception

Dans la phénoménologie de la perception, l'idée de sensation est clairement développée par Merleau-Ponty à l'introduction de cet ouvrage pour poser les bases de sa réflexion. Il s'agit pour lui de faire une clarification conceptuelle des notions phares sur lesquelles il s'appuie pour mener à bien son entreprise phénoménologique. Après moult lectures de cette partie, on pourrait penser à tort ou à raison que Merleau-Ponty, en définissant la perception comme étant « *le fond sur lequel tous les actes se détachent et elle est présupposée par eux* »⁵³, l'assimilerait à la notion de sensation ; mais que non. Cependant, il pense qu'« *en commençant l'étude de la*

⁵⁰ *Ibidem*, p. 103.

⁵¹ Maurice MERLEAU-PONTY, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, p. 41.

⁵² *Ibidem*, p. 42.

⁵³ Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 16.

*perception, nous trouvons dans le langage la notion de sensation, qui paraît immédiate et claire : je sens du rouge, du bleu, du chaud, du froid »*⁵⁴. Ainsi, la notion de perception appelle chez lui indubitablement celle de sensation sans toutefois la poser comme un synonyme.

La sensation porte chez l'auteur un sens qu'il spécifie sans ombrage. Cette dernière, selon lui, se cherche et se trouve dans ce qui apparaît directement sans l'intervention d'un quelconque concept. Il affirme en ce sens qu'« *c'est avouer que l'on devrait chercher la sensation, en deçà de tout contenu qualifié(...) La sensation pure sera l'épreuve d'un « choc » indifférencié, instantané et ponctuel Il n'est pas nécessaire de montrer, puisque les auteurs conviennent, que cette notion ne correspond à rien dont nous ayons l'expérience »*⁵⁵. Pour mieux donner le sens qu'il accorde à l'idée de sensation, Merleau-Ponty commence par nous dire à quoi ce concept ne renvoie pas. Ce n'est ni une impression, ni une qualité, ni une conséquence immédiate d'une excitation.

a. Sensation et non impression

L'impression pure ne peut être comprise chez Merleau-Ponty comme étant une sensation car cette dernière ne relève que de l'abstraction. Elle ne décrit pas le phénomène tel qu'il nous apparaît directement à son contact mais plutôt comme nous souhaitons le concevoir dans notre entendement. De fait, on n'arrive pas à sentir une expérience, une rencontre entre le sujet et le phénomène. L'impression pure n'est que le fruit de notre système réflexif sur le phénomène qui nous empêche de voir la relation entre la chose et les différents objets qui communiquent à travers elle. Raison pour laquelle, sur l'objet de la perception, il affirme que « *le quelque chose perceptif est toujours au milieu d'autre chose, il fait toujours partie d'un champ »*⁵⁶. Pour que l'on puisse parler de perception et induire une sensation, il faudrait que tout ce qui constitue un champ perceptif soit réuni. Or la pure impression déroge à ce principe capital. Il le martèle en disant que

la pure impression n'est donc pas seulement introuvable, mais imperceptible et donc impensable comme moment de la perception. Si on l'introduit, c'est qu'au lieu d'être attentif à l'expérience perceptive, on l'oublie en faveur de l'objet perçu. Un champ visuel n'est pas fait de visions locales. Mais l'objet vu est fait de fragments de matière et les points de l'espace sont extérieurs les uns aux autres⁵⁷.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 30.

⁵⁵ *Idem*.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 31.

⁵⁷ *Idem*.

Ainsi, sans crainte ni trouble au visage, Merleau-Ponty démarque l'impression de la sensation en nous faisant comprendre que celle-ci ne dit pas réellement ce qu'est l'objet perçu.

b. Sensation et non qualité

Pour Merleau-Ponty, la sensation ne peut être définie comme une qualité, c'est-à-dire un sensible qui est une propriété de l'objet. Cette négation de la qualité comme sensation se fait montre lorsque l'auteur affirme :

Mais voir, c'est avoir des couleurs ou des lumières, entendre, c'est avoir des sons, sentir, c'est avoir des qualités, et, pour savoir ce que c'est que sentir, ne suffit-il pas d'avoir vu du rouge ou entendu un-là ? Le rouge et le vert ne sont pas des sensations, ce sont des sensibles, et la qualité n'est pas un élément de la conscience, c'est une propriété de l'objet⁵⁸.

La qualité est entièrement imbibée de préjugés c'est-à-dire d'une conception déjà admise dans le monde par la science. L'auteur le remarque en ces mots :

C'est dans cette atmosphère que se présente la qualité. Le sens qu'elle renferme est un sens équivoque, il s'agit d'une valeur expressive plutôt que d'une signification logique. La qualité déterminée, par laquelle l'empirisme voulait définir la sensation, est un objet, non un élément de la conscience, et c'est l'objet tardif d'une conscience scientifique. À ces deux titres, elle masque la subjectivité plutôt qu'elle ne la révèle⁵⁹.

C'est donc dire que les sensibles ne peuvent être objets de la perception, car ils n'apparaissent pas directement en la conscience qui perçoit le phénomène sans concept. C'est nous qui venons plutôt à les adapter à notre conscience et lui imposer leurs attributs. En cela même, on ne peut parler de sensation.

c. Sensation et non conséquence immédiate d'une excitation

Dans ce troisième mouvement, Merleau-Ponty veut complètement faire une démarcation de la conception scientifique de la sensation et celle de la phénoménologie. Il récuse l'idée selon laquelle la sensation saurait se définir par la psychologie et la physiologie. Car en cela, on la situe dans le domaine de la science et de ses lois qui sont régies par la cause et l'effet. On comprend donc pourquoi il affirme qu'« *il n'y a pas de définition physiologique de la sensation et plus généralement il n'y a pas de psychologie physiologique autonome parce que l'événement physiologique lui-même obéit à des lois biologiques et psychologiques* »⁶⁰. Pascal Dupont en commentant *La phénoménologie de la perception* dira :

Cette sensation pourrait aussi être comprise comme la conséquence interne d'une « excitation » externe, ce qui serait une compréhension psychologique de la notion de sensation, et ainsi

⁵⁸ *Idem.*

⁵⁹ *Ibidem*, pp. 33-34.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 37.

une approche causale : le stimulus créerait un effet sur le sujet et il y aurait alors correspondance entre cause et effet, ce qui est aussi problématique pour Merleau-Ponty⁶¹.

d. L'idée même de sensation

En sortant de l'appréhension selon laquelle la sensation serait une impression pure, une qualité, une conséquence immédiate d'une excitation, on en vient à se libérer de la subjectivité partielle de la science qui nous fait comprendre les phénomènes par la représentation qu'elle nous impose. La sensation relève purement du domaine de la perception qui est situé en la conscience du sujet qui perçoit la chose perceptible et qui arrive à la décrire en fonction du contexte dans lequel il se trouve. À Merleau-Ponty de dire :

Si maintenant nous nous retournons, comme on le fait ici, vers l'expérience perceptive, nous remarquons que la science ne réussit à construire qu'un semblant de subjectivité : elle introduit des sensations qui sont des choses, là où l'expérience montre qu'il y a déjà des ensembles significatifs, elle assujettit l'univers phénoménal à des catégories qui ne s'entendent que de l'univers de la science⁶².

Ainsi, en nous orientant vers l'expérience perceptive, on arrive à entrevoir une certaine théorie de la sensation dans laquelle se trouve véritablement l'idée de sensation chez l'auteur. Dans ce sens il affirme :

La théorie de la sensation, qui compose tout savoir de qualités déterminées, nous construit des objets nettoyés de toute équivoque, purs, absolus, qui sont plutôt l'idéal de la connaissance que ses thèmes effectifs, elle ne s'adapte qu'à la superstructure tardive de la conscience. C'est là que se réalise approximativement l'idée de la sensation⁶³.

L'idée de la sensation est donc, chez notre auteur, une partie prenante de l'expérience perceptive qui prend corps réellement au sein de la théorie de la sensation. Elle épure toute impression pure, toute qualité et toute conséquence d'une excitation pour laisser la place à la conscience subjective absolue qui perçoit le phénomène.

2. La non-assimilation de l'association et la projection des souvenir à la perception

Pour exprimer cette non-assimilation, Merleau-Ponty utilise l'expérience de la perception de l'arc de cercle A.B.C. Cette dernière vient également montrer la mal-essence de la psychologie en ce qui concerne la perception. En effet, par cet arc de cercle, le perceuteur arrive à se représenter un cercle tout entier en se rappelant des figures similaires. De là, il associe

⁶¹ Pascal DUPOND, « Merleau-Ponty — Phénoménologie de la perception, Commentaire », in *Philopsis : Revue numérique*, p. 12. <https://philopsis.fr> Document généré le 10/07/2024 à 13 :15.

⁶² Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 39.

⁶³ *Ibidem*, p. 40.

les différents points entre eux et forme un cercle tout entier en se souvenant des figures qu'il a eu à rencontrer, ceci d'une manière inconsciente. On ne peut donc plus parler de perception pure. Car le perceuteur s'appuie sur des idées déjà présentes en lui. Il se réfère donc en cela à la pensée objective au détriment de sa propre subjectivité. Or la perception d'une chose ne se fait pas par association. À Merleau-Ponty de dire : « *Si nous nous en tenons aux phénomènes, l'unité de la chose dans la perception n'est pas construite par association, mais, condition de l'association, elle précède les recoupements qui la vérifient et la déterminent, elle se précède elle-même* »⁶⁴. Par conséquent, lorsque le psychologue veut percevoir un phénomène, les principes psychologiques vont altérer son analyse et imposer les conséquences qui vont avec. Du coup, il ne décrit plus le phénomène tel qu'il lui apparaît.

Pour ce qui est de la projection des souvenirs, elle engendre une illusion qui ne peut être considérée comme acte de perception. Car elle est un rappel de ce que nous avons déjà vu. Or ce que nous avons déjà vu n'est pas ce que nous percevons à l'instant même si la ressemblance est marquante et si c'est le même objet perçu. Chaque acte de perception est particulier. Ce fragment nous renseigne à suffisance :

La « projection de souvenirs » rend incompréhensibles l'une et l'autre. Car une chose perçue, si elle était composée de sensations et de souvenirs, ne serait déterminée que par l'appoint des souvenirs, elle n'aurait donc rien en elle-même qui puisse en limiter l'invasion, elle n'aurait pas seulement ce halo de « bougé » qu'elle a toujours, nous l'avons dit, elle serait insaisissable, fuyante et toujours au bord de l'illusion. L'illusion a fortiori ne saurait jamais offrir l'aspect ferme et définitif qu'une chose finit par prendre, puisqu'il manquerait à la perception même, elle ne nous tromperait donc pas. Si enfin on admet que les souvenirs ne se projettent pas d'eux-mêmes sur les sensations et que la conscience les confronte avec le donné présent pour ne retenir que ceux qui s'accordent avec lui, alors on reconnaît un texte originaire qui porte en soi son sens et l'oppose à celui des souvenirs : ce texte est la perception même. En somme on a bien tort de croire qu'avec la « projection de souvenirs » on introduise dans la perception une activité mentale et que l'on soit à l'opposé de l'empirisme⁶⁵.

La conséquence logique de ces dires est l'exposition d'une grande différence entre le fait de percevoir et le fait de se souvenir. À Merleau-Ponty d'affirmer :

Percevoir n'est pas éprouver une multitude d'impressions qui amèneraient avec elles des souvenirs capables de les compléter, c'est voir jaillir d'une constellation de données un sens immanent sans lequel aucun appel aux souvenirs n'est possible. Se souvenir n'est pas ramener sous le regard de la conscience un tableau du passé subsistant en soi, s'est s'enfoncer dans l'horizon du passé et en développer de proche en proche les perspectives emboîtées jusqu'à ce que les expériences qu'il résume soient comme vécues à nouveau à leur place temporelle. Percevoir n'est pas se souvenir⁶⁶.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 45.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 50.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 51.

C'est suite à cette démarcation qu'il fera une critique sans complaisance de l'empirisme que nous présenterons ultérieurement.

3. L'attention et le jugement dans le processus de perception

Merleau-Ponty commence par définir ce que l'on entend par attention. Pour lui, ce serait « *un pouvoir général et inconditionné en ce sens qu'à chaque moment elle peut se porter indifféremment sur tous les contenus de conscience* »⁶⁷. C'est que l'attention fait référence à une attitude minutieuse qui se vit dans notre conscience. C'est par elle qu'on parvient à constituer de part en part la perception d'un objet. Elle nous permet de nous faire revivre des sensations issues de notre contact avec le phénomène tout en lui octroyant un sens innovant. Raison pour laquelle, faire attention, ce n'est pas seulement, éclairer davantage des données préexistantes, c'est réaliser en elles une articulation nouvelle en les prenant pour figures⁶⁸. Il y a donc un lien entre l'attention et la conscience. Ce lien se fait montre dans les dires de Merleau-Ponty lorsqu'il parle du miracle de la conscience⁶⁹. Il affirme :

Le miracle de la conscience est de faire apparaître par l'attention des phénomènes qui rétablissent l'unité de l'objet dans une dimension nouvelle au moment où ils la brisent. Ainsi l'attention n'est ni une association d'images, ni le retour à soi d'une pensée déjà maîtresse de ses objets, mais la constitution active d'un objet nouveau qui explicite et thématise ce qui n'était offert jusque-là qu'à titre d'horizon indéterminé. En même temps qu'il met en marche l'attention, l'objet est à chaque instant ressaisi et posé à nouveau sous sa dépendance⁷⁰.

C'est ce qui fait que l'attention soit une partie intégrante de l'acte de perception. Il devient donc un impératif catégorique pour la philosophie de se pencher vers elle. Dans ce sillage, l'auteur est d'appoint que l'objectif d'une entreprise philosophique sur l'attention soit de « *mettre la conscience en présence de sa vie irréfléchie dans les choses et l'éveiller à sa propre histoire qu'elle oubliait, c'est là le vrai rôle de la réflexion philosophique et c'est ainsi qu'on arrive à une vraie théorie de l'attention* »⁷¹. En clair, dans le processus de perception, l'attention est une propriété de la conscience dans son activité. Mais il y a aussi et surtout le jugement.

Le jugement pour sa part, « *est souvent introduit comme ce qui manque à la sensation pour rendre possible une perception* »⁷². Il est le deuxième moment du processus perceptif après la sensation. Il fait de la perception une interprétation. C'est que la perception devient une interprétation des signes que la sensibilité fournit conformément aux stimuli corporels, une

⁶⁷ *Ibidem*, pp. 55-56.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 59.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 60.

⁷⁰ *Idem*.

⁷¹ *Ibidem*, p. 61.

⁷² *Idem*.

hypothèse que l'esprit fait pour s'expliquer ses impressions⁷³. En clair, il est cet acte de la conscience qui consiste à apporter des justificatifs des données recueillies par les sens. Au regard de ce qui vient d'être dit, Merleau-Ponty établit une différence entre jugement et sentir. Le fragment suivant en est l'économie :

Entre le sentir et le jugement, l'expérience commune fait une différence bien claire, Le jugement est pour elle une prise de position, il vise à connaître quelque chose de valable pour moi-même à tous les moments de ma vie et pour les autres esprits existants ou possibles ; sentir, au contraire, c'est se remettre à l'apparence sans chercher à la posséder et à en savoir la vérité⁷⁴.

4. Perception et champs phénoménal

L'on ne peut parler de perception sans évoquer le concept de champ phénoménal. C'est par lui et à travers lui que l'acte perceptif s'applique. Le but de la phénoménologie de la perception est de comprendre le champ phénoménal qui est un amas de « *Relations singulières qui se tissent entre les parties du paysage ou de lui à moi comme, sujet incarné et par lesquels un objet perçu peut concentrer en lui-même toute une scène ou devenir l'image de tout un segment de vie* »⁷⁵. Il est en quelque sorte tout ce qui nous entoure, et nous y compris. C'est le monde et tout ce qu'il contient ; les arbres, les herbes, les animaux, les insectes, les ponts, les murs, les maisons, le soleil, la lune, les étoiles, les nuages, le sujet connaissant et ses semblables. L'on perçoit toujours le phénomène qui est compris dans un champ phénoménal et qui est uni à celui-ci par la synthèse des horizons, en faisant appel au sensible. Ce dernier, rappelons-le, est « *cette communication vitale avec le monde qui nous le rend présent comme lieu familier de notre vie. C'est à lui que l'objet perçu et le sujet percevant doivent leur épaisseur. Il est le tissu intentionnel que l'effort de connaissance cherchera à décomposer* »⁷⁶.

Le sujet percevant perçoit le percept qui, lui-même, est situé dans un champ phénoménal. Il faut donc que ce dernier garde un regard sur les choses sans tenir compte des *a priori* qui émanent de l'intellectualisme et du positivisme que nous aurons à mettre en dialogue avec Merleau-Ponty au troisième chapitre. Le champ phénoménal, disait Merleau-Ponty, « *n'est pas un « monde intérieur », le « phénomène » n'est pas un « état de conscience » ou un « fait psychique », l'expérience des phénomènes n'est pas une introspection ou une*

⁷³ *Ibidem*, p. 63.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 64.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 85.

⁷⁶ *Idem*.

intuition au sens de Bergson »⁷⁷. Rappelons que chez Bergson, l'intuition est au centre du mouvement de sa pensée. C'est grâce à elle qu'on parvient à saisir objectivement le réel.

La connaissance d'une chose est donc un fait intuitif qui se matérialise dans la conscience. Il la caractérise comme étant « *la sympathie par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable* »⁷⁸. C'est que, l'intuition place le sujet connaissant devant la réalité même de la chose à connaître. D'où la naissance d'une connaissance immédiate de cette dernière. Pierre-Alexandre Fradet à ce sujet, parler d'une « *connaissance inférentielle* »⁷⁹.

Avec Bergson, on se situe dans une psychologie introspective basée sur l'intuition qui est ignorée de la conscience naïve des choses. Or c'est précisément ce que rejette Merleau-Ponty. Il articule sa critique en disant :

L'expérience des phénomènes n'est donc pas, comme l'intuition bergsonienne, l'épreuve d'une réalité ignorée, vers laquelle il n'y a pas de passage méthodique, c'est l'explicitation ou la mise au jour de la vie préscientifique de la conscience qui seule donne leur sens complet aux opérations de la science et à la quelle celles-ci renvoient toujours. Ce n'est pas une conversion irrationnelle, c'est une analyse intentionnelle⁸⁰.

C'est fort de cette intentionnalité que Merleau-Ponty, par la perception, propose plutôt une psychologie phénoménologique. Nous y reviendrons dans le troisième chapitre.

En clair, c'est avec la perception que le sujet percevant entre en contact avec la chose perçue ou le phénomène, les deux appartenant à un champ phénoménal dans lequel les différents éléments constitutifs de ce dernier sont liés entre eux et forment une synthèse des horizons. Les phénomènes, compris dans le champ phénoménal, se dévoilent à nous par la perception. C'est donc dans cet engrenage que l'idée du corps chez notre auteur se laisse entendre. Sauf qu'il parvient à mieux l'articuler après avoir opéré une critique des préjugés classiques et modernes. Il est donc de bon ton pour nous de la débayer durant les chapitres suivants.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 90.

⁷⁸ Henry BERGSON, « Introduction à la métaphysique », in *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 2008, p. 181.

⁷⁹ Pierre-Alexandre FRADET, « Auscultation d'un cœur battant : l'intuition, la durée et la critique du possible chez Bergson », in *Laval théologique et philosophique*, vol 67, 3, 2011, p.533. (531-552).

⁸⁰ Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, pp. 91-92.

CHAPITRE II : LA CRITIQUE DES THÈSES DE LA MÉTAPHYSIQUE CLASSIQUE

Dans ce chapitre, il sera question pour nous de passer en revue les thèses de la métaphysique classique au sujet du corps, afin de faire transparaître les différentes critiques que Merleau-Ponty formule à leur intention. Ce faisant, nous parcourerons la conception cartésienne du corps et ses critiques à elle adressées par l'auteur dans un premier temps, puis nous procéderons au même exercice pour l'empirisme dans un second temps.

I. MERLEAU-PONTY ET LA CONCEPTION CARTÉSIENNE DU CORPS

Nous ne pouvons prétendre aller directement à la critique que Merleau-Ponty adresse à la conception cartésienne du corps, sans toutefois faire un détour sur ce qu'est le cartésianisme. De fait, nous allons tout d'abord présenter sommairement ce courant ; puis nous parlerons de son appréhension du corps ; et enfin nous ferons montre de la critique qu'adresse notre auteur à ce courant.

1. Bref aperçu du cartésianisme

Le cartésianisme est un courant de philosophie moderne issu de la pensée de René Descartes. C'est un penseur rationaliste de la période moderne qui renoue avec la tradition platonicienne. Cette dernière subordonne le corps à la pensée. Dans son ouvrage populaire intitulé *Discours de la méthode*, on peut sentir dès la première ligne, la place qu'occupe la raison dans son système lorsqu'il lui octroie une portée universelle en affirmant : « *Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée, car chacun pense en être si bien pourvu, que ceux même qui sont les plus difficiles à contenter en tout autre chose n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils en ont* »⁸¹. Il est pour une inhérence de la Raison en l'homme et postule que cette dernière est le seul et l'unique moyen d'une perfectibilité de l'esprit humain. Elle est, selon lui, l'incarnation de la distinction entre l'homme et l'animal⁸².

Adeptes du retrait philosophique pour s'entretenir avec ses propres pensées⁸³ où se met en pratique sa capacité de douter, il se fixe quatre règles qui constitueront sa méthode et

⁸¹ René DESCARTES, *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et rechercher la vérité dans les sciences*, Berlin, weidmannsche buchhandlung, 1879, p. 13.

⁸² *Ibidem*, p. 14.

⁸³ *Ibidem*, p. 23.

résumeront sa théorie de la connaissance. La première est « *de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment* »⁸⁴. La seconde est « *De diviser chacune des difficultés, que j'examinerai* »⁸⁵. La troisième est « *De conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître* »⁸⁶. La quatrième et dernière est « *de faire partout des dénombrements si entiers et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre* »⁸⁷. C'est fort de cette méthode qu'il arrive à déduire sa morale qui se veut essentiellement provisoire⁸⁸.

C'est également grâce à elle qu'il arrive à son premier principe philosophique qui n'est rien d'autre que le « *cogito ergo sum* » qui veut dire « *je pense donc je suis* »⁸⁹. Par lui, Il définit l'homme par sa seule pensée. Delà, il introduit un dualisme qui le conduit inévitablement vers un monisme. Cela s'explicite lorsqu'il affirme :

Je connu de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui pour être, n'a besoin d'aucun lieu ni ne dépend d'aucune chose matérielle ; en sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui⁹⁰.

On voit clairement que pour Descartes, seule la raison fixe ce qui est et ce qui peut être considéré comme vérité. D'où la naissance d'une subjectivité absolue qui apparait clairement lorsqu'on comprend que chez l'auteur, l'individu, qui est chose pensante, arrive à la vérité par le seul biais de sa raison. De fait, nous entrons dans une philosophie du *moi* qui se déploie dans le monde par sa pensée.

2. La conception cartésienne du corps

Après une vue générale de la doctrine cartésienne, nous disons que c'est dans la cinquième partie du *Discours de la méthode* que Descartes traite de la question du monde corporel. Celle-ci est strictement dépendante du *cogito*. En effet, par le fait que le philosophe

⁸⁴ *Ibidem*, p. 29.

⁸⁵ *Idem*.

⁸⁶ *Idem*.

⁸⁷ *Idem*.

⁸⁸ La morale cartésienne se formule en trois maximes. La première « *obéir aux lois et aux coutumes de mon pays, retenant constamment la religion en laquelle Dieu m'a fait la grâce d'être instruit dès mon enfance, et me gouvernant en tout autre chose suivant les opinions les plus modérées et les plus éloignées de l'excès qui fussent communément reçues en pratique par les mieux sensés de ceux avec lesquels j'aurais à vivre* ». La seconde « *D'être le plus ferme et le plus résolu en mes actions que je pourrais, et de ne suivre pas moins constamment les opinions les plus douteuses, lorsque je m'y serais une fois déterminé, que si elles eussent été très-assurées* ». La troisième « *De tacher toujours plutôt à me vaincre que la fortune, et à changer mes désirs que l'ordre du monde, et généralement de m'accoutumer à croire qu'il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir que nos pensées* » (pp. 33-35 du *Discours de la méthode*).

⁸⁹ *Ibidem*, p.41.

⁹⁰ *Idem*.

français se présente la pensée comme une évidence, il finit par tomber dans un spiritualisme béat qui conduit indubitablement vers l'idéalisme. Par conséquent, il se dessine un dualisme qui écarte la possibilité d'une union entre l'âme et le corps.

Dans cette partie disions-nous, Descartes commence par aborder le corps en général c'est-à-dire le monde et l'univers. Étant convaincu, par la force de sa méthode, de l'existence de Dieu, il pense que ce dernier serait à l'origine de la formation de l'univers par sa capacité à créer la matière. Il utilise le postulat suivant :

Si Dieu créait maintenant quelque part, dans les espaces imaginaires, assez de matière pour le composer, et qu'il agitât diversement et sans ordre les diverses parties de cette matière, en sorte qu'il en composât un chaos aussi confus que les poètes en puissent feindre, et par après il ne fit autre chose que prêter son concours ordinaire à la nature, et la laisser agir suivant les lois qu'il a établies⁹¹.

C'est que Dieu, en créant la matière, lui confère un principe régulateur qui va impulser l'organisation de la nature. Ce principe tire sa plénitude des perfections infinies de Dieu lui-même. Cette même matière se décrit telle qu'il n'y a rien au monde⁹² c'est-à-dire qu'elle est l'étendue et devient l'essence du corps. Or pour Descartes, les attributs du corps sont la divisibilité, la figure et le mouvement. Ces derniers étant strictement incompatibles avec les attributs de la pensée. On peut déjà entrevoir une séparation entre le corps et l'esprit.

En revenant au corps vivant ; puisque l'animal, le végétal et l'humain possèdent des corps, ils sont de fait divisibles, ont une forme, et sont en proie au mouvement. C'est donc mécaniquement que l'étendue ou la matière, en obéissant au principe de la nature, qui tire sa source de la perfection divine, confère au corps l'aptitude à se mouvoir dans l'espace. « *Ces fonctions suivent toutes naturellement en cette machine de la seule disposition de ses organes, ni plus ni moins que font les mouvement d'une horloge* »⁹³ : nous dit Descartes. La particularité de l'humain par rapport aux autres espèces est qu'il possède une âme raisonnable qui lui permet d'être au-dessus de la puissance prédatrice du corps. Le corps de l'homme est cette machine parfaite, ayant des mouvements en soi, qui a été montée de toutes pièces par Dieu pour être dirigé par l'âme raisonnable. Notre auteur le martèle en disant :

J'avais décrit après cela l'âme raisonnable, et fait voir qu'elle ne peut aucunement être tirée de la puissance de la matière, ainsi que les autres choses dont j'avais parlé, mais qu'elle doit expressément être créée, et comment il ne suffit pas qu'elle soit logée dans le corps humain, ainsi qu'un pilote en son navire, sinon, peut-être pour mouvoir ses membres ; mais

⁹¹ *Ibidem*, pp. 50-51.

⁹² *Ibidem*, p. 51.

⁹³ René DESCARTES, *Traité de l'homme*, Paris, Charles Angot, 1664, pp. 347-348.

qu'il est besoin qu'elle soit jointe et unie plus étroitement avec lui, pour avoir outre cela des sentiment et des appétits semblables aux nôtres, et ainsi composer un vrai homme⁹⁴.

Ayant donc fait le tour de la conception cartésienne du corps, nous pouvons doré et déjà mettre en évidence les différents arguments que Merleau-Ponty propose pour récuser cette vision mécaniste du corps que soutient la doctrine cartésienne.

3. Merleau-Ponty et le rejet de la conception mécaniste du corps.

Descartes, en affirmant le caractère mécaniste de la science de la nature, déduit que tous les objets de la nature relèvent des lois de l'étendue et du mouvement. La matière se ramène à ses yeux, à l'étendue géométrique et non à un ensemble de qualité. Elle désigne par-là une substance étendue en longueur, en largeur et en profondeur. Autour de l'espace géométrique et mathématique de devenir l'élément constitutif de la matière.

C'est fort de cela que le corps vivant, lui aussi, qu'il soit végétal, animal ou humain, relève d'une explication mécaniste. C'est une simple machine que nous devons impérativement comprendre selon un modèle mécanique. Car l'agencement de ses organes, leur mise en marche sous l'impulsion d'un moteur qu'est le cœur, au truchement du sang qui transporte la chaleur par les veines et les artères, exprime une physiologie mécaniste. L'homme étant doué de raison, parvient à piloter son corps, contrairement à l'animal qui ne fait qu'obéir à celui-ci. Cette physiologie cartésienne exclue la possibilité d'une jonction entre la pensée qui incarne la dimension psychologique et le corps qui est l'aspect physiologique.

C'est proprement cette disjonction entre corps et esprit que Merleau-Ponty critique dans la physiologie mécaniste cartésienne. Cette dernière selon lui, en prenant le corps comme une machine, le dévalue et concomitamment, biaise son rôle dans la prise de conscience de l'être au monde. Il est pour une unité du corps et de l'esprit. Le corps, source de perception, est un phénomène à par entier qui permet à notre conscience de se situer en tant que être-au-monde, preuve du mouvement de l'existence. En cela, Merleau-Ponty est pour un rapport de réciprocité entre le corps et l'esprit. C'est ce qui le pousse à affirmer :

Quand nous disons que la vie corporelle ou charnelle et le psychisme sont dans un rapport d'expression réciproque ou que l'évènement corporel a toujours une signification psychique, ces formules ont besoin d'explications valables pour exclure la pensée causale, elles ne veulent pas dire que le corps soit l'enveloppe transparente de l'Esprit. Revenir à l'existence comme au milieu dans lequel se comprend la communication du corps et de l'esprit, ce n'est pas revenir à la Conscience ou à l'Esprit⁹⁵.

⁹⁴ René DESCARTES, *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et rechercher la vérité dans les sciences*, p. 63.

⁹⁵ Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 205.

C'est que le corps ne peut être appréhendé comme un épiphénomène c'est-à-dire un phénomène qui participe au processus de plénitude d'un autre phénomène. Il exprime l'existence en tout temps et fait un avec l'esprit.

Notre auteur insiste en disant que « *c'est de cette manière que le corps, exprime l'existence totale, non qu'il en soit un accompagnement extérieur, mais parce qu'elle se réalise en lui* »⁹⁶. De là, on comprend que la non-subordination du corps à l'esprit, est pour Merleau-Ponty, un gage de manifestation de l'existence. En additif à cet argument, Merleau-Ponty refuse de voir le corps comme une entité *partes extra partes* comme le père de la modernité. Il formule cela en ces mots :

Nous sommes habitués par la tradition cartésienne à nous déprendre de l'objet : l'attitude réflexive purifie simultanément la notion commune du corps et celle de l'âme en définissant le corps comme une somme de parties sans intérieur et l'âme comme un être tout présent à lui-même sans distance. Ces définitions corrélatives établissent la clarté en nous et hors de nous : transparence d'un objet sans replis, transparence d'un sujet qui n'est rien que ce qu'il pense être. L'objet est objet de part en part et la conscience, conscience de part en part. Il y a deux sens et deux sens seulement du mot exister : on existe comme chose ou on existe comme conscience. L'expérience du corps propre au contraire nous révèle un mode d'existence ambigu. Si j'essaye de le penser comme un faisceau de processus en troisième personne - « vision », « motricité », « sexualité » - je m'aperçois que ces « fonctions » ne peuvent être liées entre elles et au monde extérieur par des rapports de causalité, elles sont toutes confusément reprises et impliquées dans un drame unique.

En cela on voit que, chez Descartes, le corps est pris sous une approche partielle, alors que Merleau-Ponty milite pour une approche unitaire. Nous développerons d'avantage cette question dans la deuxième partie de notre travail. Mais nous avons tenu à le mentionner ici pour déjà montrer effectivement la scissure que Ponty veut faire refléter dans sa pensée, vis-à-vis de la conception cartésienne du corps.

II. MERLEAU-PONTY ET L'EMPIRISME

La présentation de la critique pontienne adressée au cartésianisme étant faite, il est de bon ton que nous nous penchions sur celle adressée à l'empirisme. Mais pour ce faire, nous allons tout d'abord présenter brièvement le système empirique et sa conception du corps à travers ses auteurs phares.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 212.

1. De l'empirisme

L'empirisme est un courant de pensées philosophique de la période moderne qui accorde une place primordiale à la sensibilité dans le processus de connaissance. Il stipule que la connaissance passe exclusivement par les sens. Il tire sa source de l'Aristotélisme qui prône le matérialisme. C'est en Angleterre que ce dernier se développe à travers ses penseurs de renom tel que : Thomas Hobbes, John Locke, Berkeley et David Hume. Toutefois, chacun d'entre eux garde son originalité dans le déploiement de ce système.

Disciple de Francis Bacon qui ouvre la voie à une philosophie expérimentale cherchant comment la science peut redevenir susceptible de progrès et de vie croissante⁹⁷, Hobbes admet que l'unique objet de la philosophie est le monde corporel qui se découvre par l'expérience sensible. S'il existe des corps, notre âme et Dieu même sont des parties corporelles de l'univers, nos sensations ne sont que des mouvements organiques, et nos pensées des combinaisons de sensations. Aussi, les sentiments et les tendances qui en résultent, se ramènent-ils tous à l'amour de soi, au désir d'assurer sa pleine expansion personnelle. C'est ce qui pousse Bréhier à affirmer que « *Sans doute, Hobbes est un empiriste : la sensation est le principe de la connaissance des principes eux-mêmes, et la science est toute entière dérivée d'elle* »⁹⁸.

John Locke quant à lui, pense que l'expérience est la seule source de nos idées. Aucune idée ne provient en dehors d'elle. D'où sa fameuse typologie d'expérience : Les expériences extérieures qui donnent lieu à la sensation et l'expérience interne qui est la réflexion ou introspection à travers lesquelles l'on est conscient de ce que l'on a fait. Par l'expérience externe, Locke parvient à décliner sa théorie de la connaissance qui est la théorie représentative de la perception⁹⁹. Elle stipule que les objets matériels causent de la sensation en moi et ce que je perçois immédiatement en moi est le produit de l'action extérieure de mes sens¹⁰⁰.

Berkeley pour sa part s'inspirera de la pensée lockéenne pour ensuite s'en démarquer pour penser l'immatérialisme. Selon André Lalande, « *C'est un courant de pensées qui désigne la doctrine métaphysique de Berkeley, qu'il considère comme l'exact antithèse du matérialisme : il n'existe réellement que des esprits, ce qu'on nomme ordinairement matière* ».

⁹⁷ Émile BREHIER, *Histoire de la philosophie, tome second. La philosophie moderne*, Paris, Félix Alcan, 1929-1930-1932, p.28.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 106.

⁹⁹ Cette idée est tirée de cours philosophie moderne du professeur MANGA NNOMO à Otélé, 2021, p. 12.

¹⁰⁰ *Idem*.

n'ayant d'autre existence que d'être perçue, et cette perception ayant pour cause direct la volonté de Dieu »¹⁰¹.

David Hume enfin, tentera d'établir une science de l'homme en s'inspirant de Locke, Berkeley et Isaac Newtown. C'est la raison pour laquelle son ouvrage *traité de la nature humaine* essaye de comprendre le fonctionnement de l'esprit. Il approfondira cette étude dans son ouvrage intitulé *Enquête sur l'entendement humain*. Il note que lorsque nous faisons une introspection, nous aboutissons sur les perceptions qui sont de deux ordres : les impressions et les idées. Les impressions englobent sensation, passion, émotion.

Les idées quant à elles ne sont que des copies ou images des impressions. Elles sont reliées aux impressions. Les idées qui arrivent dans l'entendement ne surviennent pas en désordre, mais obéissent à un certain ordre d'association. Dans ce sens il affirme :

Bien que cette connexion des différentes idées soient trop évidente pour échapper à l'observation, je ne trouve pas de philosophes qui ait tenté d'énumérer ou de classer tous les principes d'association (...) il est selon moi visible qu'il y a seulement trois principes de connexion entre les idées, à savoir la relation de ressemblance, la relation de contigüité dans le temps et dans l'espace et la relation de cause à effet¹⁰².

Sa philosophie se résume en son scepticisme. Il va critiquer le principe de cause à effet. Il pense que la cause et l'effet ne sont pas des vérités *a priori*. Elles sont le fait d'une habitude voire d'une croyance qui nous amène à croire que telle chose produira tel effet. Il affirme : « *L'accoutumance est donc le grand guide de la vie humaine. C'est ce principe seul qui nous rend l'expérience utile* »¹⁰³. Ainsi nous sommes guidés par l'habitude qui se vérifie par l'expérience personnelle que nous vivons au quotidien.

2. La conception empiriste du corps et son rejet par Merleau-Ponty

Chez les empiristes, le corps occupe une grande place dans le processus d'accession à la connaissance. Il est le moyen par lequel on parvient à connaître objectivement les choses. L'auteur nous fait comprendre que c'est un mérite que l'on ne peut enlever à l'empirisme que d'aller vers les choses perçues et de les sentir. Le fait de ne pas rester cloîtré sur les idées des choses est un bon pas. Il affirme dans ce sens :

Sur ce plan l'empirisme n'est pas réfutable. Puisqu'il refuse le témoignage de la réflexion et qu'il engendre, en associant des impressions extérieures, les structures que nous avons conscience de comprendre en allant du tout aux parties, il n'y a aucun phénomène que l'on puisse citer comme une preuve cruciale contre lui. D'une manière générale on ne peut réfuter

¹⁰¹ André LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie de A-M*, p. 473.

¹⁰² David HUME, *Enquête sur l'entendement humain*, trad. André Leroy, paris, G.F., 2006, p.26.

¹⁰³ *Ibidem*. P.43.

en décrivant des phénomènes une pensée qui s'ignore elle-même et qui s'installe dans les choses¹⁰⁴.

C'est qu'il ne faut pas se réduire à l'idée mais aller au fait en question. Sauf que l'empirisme est, comme le cartésianisme, c'est-à-dire pour une conception mécaniste du corps. Ceci dans ce sens où, bien qu'il soit un moyen d'acquisition de la connaissance, l'empirisme le réduit à un objet étudiable *partes extra partes*. En effet, le corps, qu'il soit animal, végétal ou humain, est une chose qu'on peut monter et démonter. Cela se fait ressentir dans l'affirmation de Hobbes : « *Car qu'est-ce que le cœur, sinon un ressort, les nerfs, sinon de nombreux fils, et les jointures, sinon autant de nombreuses roues qui donnent du mouvement au corps entier, comme cela a été voulu par l'artisan* »¹⁰⁵. C'est donc cette conception que Merleau-Ponty rejette.

Le défaut de l'empirisme est, selon Merleau-Ponty, le fait que ce courant ne tienne pas compte de la perception du corps. En réduisant le corps à un objet, il empêche son unité avec l'esprit. D'où l'absence de sensibilité qu'il cause en ce qui concerne le domaine culturel. D'où le caractère accidentel qu'il confère au monde humain. Notre auteur le fait remarquer en ces mots :

Elles nous cachent d'abord le « monde culturel » ou le « monde humain » dans lequel cependant presque toute notre vie se passe. Pour la plupart d'entre nous, la nature n'est qu'un être vague et lointain, refoulé par les villes, les rues, les maisons et surtout par la présence des autres hommes. Or, pour l'empirisme, les objets « culturels » et les visages doivent leur physionomie, leur puissance magique à des transferts et à des projections de souvenirs, le monde humain n'a de sens que par accident. Il n'y a rien dans l'aspect sensible d'un paysage, d'un objet ou d'un corps qui le prédestine à avoir l'air « gai » ou « triste », « vif » ou « morne », « élégant » ou « grossier ». Définissant une fois de plus ce que nous percevons par les propriétés physiques et chimiques des stimuli qui peuvent agir sur nos appareils sensoriels, l'empirisme exclut de la perception la colère ou la douleur que je lis pourtant sur un visage, la religion dont je saisis pourtant l'essence dans une hésitation ou dans une réticence, la cité dont je connais pourtant la structure dans une attitude de l'agent de ville ou dans le style d'un monument¹⁰⁶.

La conception empiriste du corps cause un appauvrissement de la perception en oubliant le visage humain du monde. Elle est ainsi « *une pure opération de connaissance, un enregistrement progressif des qualités et de leur déroulement le plus coutumier, et le sujet percevant est en face du monde comme le savant en face de ses expérience* »¹⁰⁷. Voilà en substance ce que nous pouvons dire à ce sujet.

¹⁰⁴ Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 44.

¹⁰⁵ Thomas HOBBS, *Léviathan, Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, Trad. Philippe Folio, Normandie, col. Les classiques des sciences sociales, 2002, p. 8.

¹⁰⁶ Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 52.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 53.

Pour clore ce chapitre, nous disons que le rejet des préjugés classiques opéré par Merleau-Ponty, vise à refuser les conceptions cartésienne et empiriste qui chosifient le corps. C'est ce qui les conduit à avoir une vision mécaniste de ce dernier. Or le corps est un tout qui se donne à percevoir par la conscience du sujet. La métaphysique moderne, ne percevant pas les choses de la sorte, va également passer au crible de la pensée critique de notre auteur.

CHAPITRE III : DU REJET DES THÈSES DE LA MÉTAPHYSIQUE MODERNE

Après avoir objecté les thèses de la métaphysique classique, Merleau-Ponty s'est également penché sur celles dites modernes. Il s'agit principalement de l'intellectualisme dont le corolaire est l'idéalisme ; et du positivisme et ses multiples ramifications en psychologie, particulièrement avec la Gestalt théorie. Il sera donc question pour nous de faire montre les différents arguments proposés par l'auteur pour récuser ces thèses et leur implication sur l'acception du corps.

I. DU REFOULEMENT DE LA THÈSE INTELLECTUALISTE

Il convient de rappeler que l'intellectualisme fait référence ici au courant idéaliste. En effet, lorsqu'on lit *La phénoménologie de la perception*, on observe que Merleau-Ponty utilise à dessein ce concept pour désigner soit le rationalisme, soit l'idéalisme. Il convient d'être très vigilant pour savoir démarquer les deux, bien que l'esprit du message qui se dissimule demeure le même. Cette précision faite, nous allons, dans cette partie, revenir en profondeur sur l'intellectualisme(idéalisme) pour mieux faire ressortir la critique faite à ce courant par Merleau-Ponty ; ceci dans l'optique de bien nous diriger vers sa conception du corps.

1. L'intellectualisme

L'intellectualisme¹⁰⁸ est un courant de pensée qui présente la droite Raison comme étant l'unique moyen d'acquisition de la connaissance. Il renvoie généralement à l'idéalisme. De ce fait, il prône la suprématie et l'absolu de l'idée comme seul et unique gouverneur et magister du monde. Tout part de l'idée et tout revient à elle. C'est par elle que l'Homme parvient à tracer son schéma existentiel pour se réaliser dans l'univers. L'empereur de ce mouvement conceptuel n'est rien d'autre que Hegel. Pour lui, l'idée est au cœur d'un système pensant absolu. Ainsi, la philosophie englobe de tout ce qui est. Elle a pour mission de comprendre le réel dans sa totalité, de penser l'histoire et les choses. Elle est un système faisant référence à un ensemble organisé dont tous les éléments sont indépendants ; c'est une connaissance qui forme une unité et qui englobe tous les éléments de la pensée et de la vie.

¹⁰⁸ Doctrine selon laquelle tout ce qui existe est réductible, du moins en principe à des éléments intellectuels. C'est-à-dire à des idées, à des vérités et à des implications. Cette thèse a été entendue de deux manières différentes : 1- l'être est distinct de l'intelligence ; mais celle-ci peut en fournir une image exacte et complète. C'est ainsi par exemple que la pensée, chez Descartes, saisit la substance étendue. 2- L'être n'est pas autre chose que la pensée. Cf André LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie de A-M*, p. 522.

L'intellectualisme est donc cette entreprise philosophique totalisante et synthétique ayant pour contenu fondamental l'idée. Celle-ci comprise non point en tant que représentation subjective, mais comme principe spirituel dynamique, création éternelle. Pour ce courant donc, l'idée est la substance même de ce qui est, se forme, s'approfondit et se développe. Raison pour laquelle Hegel est pour une vision transcendante de l'idée qu'il propose comme étant le véritable maître de l'histoire. Il affirme dans ce sens : « *La raison gouverne et a gouverné l'histoire universelle. Par rapport à cette raison universelle et substantielle, tout le reste et subordonné lui sert d'instruments et de moyens* »¹⁰⁹.

En clair, avec l'intellectualisme, toute théorie de la connaissance se conçoit par l'intellect et s'appréhende uniquement par lui. Et donc la compréhension de la perception du réel et du corps, puis que c'est lui le concept phare de notre entreprise, n'est possible que dans et par le truchement de notre conscience qui demeure en vase-clos sur elle-même. C'est donc cet état de pensée qui fera l'objet de la critique de Merleau-Ponty adresser à l'intellectualisme.

2. La critique de l'intellectualisme

Merleau-Ponty pense que le fait pour l'intellectualisme de privilégier la réflexion dans la compréhension de la perception est ce qui l'empêche de saisir ce domaine. En effet, ce courant de pensée est dans l'incapacité ou alors n'envisage pas de tenir en compte que la perception fasse partie intégrante des activités de la conscience. Ceci étant, cette dernière est appelée à opérer un mouvement. Lequel mouvement est extériorisation et contemplation du fait perceptif pour le cerner en totalité et dans sa totalité.

L'intellectualisme ne tient pas compte des deux éléments constitutifs de la perception. Il s'agit de l'attention et du jugement. Et si bien même il le fait, c'est en leur conférant un sens contraire à ce qui devrait être. C'est que l'intellectualisme voit l'acte d'attention comme étant le fruit de la visualisation d'un objet qui a déjà été conçu par l'intellect. Le fait donc d'entrer en contact avec lui est équivoque. Il ne peut entrer en contact avec le fruit de la raison pure qui la façonne. Ainsi, Merleau-Ponty pense qu'en se focalisant uniquement sur la réflexion, l'intellectualisme arbore un regard indirect.

Ce regard indirect que l'intellectualisme pose sur la perception est ce qui le rend critiquable. À l'auteur d'affirmer : « *L'intellectualisme se proposait bien de découvrir par réflexion la structure de la perception, au lieu de l'expliquer par le jeu combiné des forces*

¹⁰⁹ Georg Friedrich Wilhelm HEGEL, *Esthétique : Tome premier*, (1835), traduction Ch. Bernard, Paris, Germer-Baillière, 1875, p. 28.

associatives et de l'attention, mais son regard sur la perception n'est pas encore direct »¹¹⁰. C'est que, l'intellectualisme ne tient pas compte de l'attention dans son analyse de la perception. Pour lui, la seule chose qui compte est la capacité de juger : le jugement. Or c'est ce fait même de s'attarder uniquement sur la réflexion, en se focalisant sur le seul jugement, qui tue le sens de la perception. Il y' a donc par-là, un caractère aveugle de l'intellectualisme que Merleau-Ponty développe en ces termes :

Le phénomène de la perception vraie offre donc une signification inhérente aux signes et dont le jugement n'est que l'expression facultative. L'intellectualisme ne peut faire comprendre ni ce phénomène, ni d'ailleurs l'imitation qu'en donne l'illusion. Plus généralement il est aveugle pour le mode d'existence et de coexistence des objets perçus, pour la vie qui traverse le champ visuel et en relie secrètement les parties¹¹¹.

Il veut dire que ce courant ne peut percevoir les données phénoménologiques telles qu'elles se présentent à la conscience. Il ne parvient point à joindre sensibilité et réflexion pour véritablement entrer dans les en-dedans de la perception du perçu. Pour l'auteur, ce courant appelle plutôt à un découpage séquentiel du phénomène perçu. À Merleau-Ponty de le marteler en ces termes :

Ce serait dire que l'esprit parcourt des impressions isolées et découvre de proche en proche le sens du tout, comme le savant détermine les inconnues en fonction des données du problème. Or ici les données du problème ne sont pas antérieures à sa solution, et la perception est justement cet acte qui crée d'un seul coup, avec la constellation des données, le sens qui les relie, qui non seulement découvre le sens qu'elles ont mais encore fait qu'elles aient un sens¹¹².

En clair, la principale difficulté de l'intellectualisme est son incapacité à pouvoir laisser la conscience percevoir le monde naïvement. Ce courant se cantonne à se représenter les choses et non à les laisser se présenter tel qu'elles sont. Cette perspective intellectuelle fait abstraction des choses qui entourent le sujet et se donne la capacité de donner un sens à celles-ci. Les choses seraient déjà dans la conscience et non en dehors d'elle. Or il n'en est point le cas et c'est justement ce que Merleau-Ponty démontre avec sa redéfinition du concept de perception.

¹¹⁰ Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 61.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 65.

¹¹² *Ibidem*, p. 67.

II. LA CRITIQUE DU POSITIVISME

Le positivisme est un courant dont la paternité est assumée par Auguste Comte¹¹³. La loi des trois états qu'il illustre tout bonnement dans son ouvrage intitulé *Le cours de philosophie positive*, s'articule en trois moments : l'état théologique, l'état métaphysique et l'état positif ; que nous ne développerons pas ici. Émile Bréhier nous rappelle que « *l'idée centrale du positivisme était de refuser tout contenu à la philosophie en dehors des données des sciences* »¹¹⁴. Merleau-Ponty, comme nous l'avons annoncé, va s'attaquer à la pensée positiviste. Selon lui, cette dernière ne parvient pas à cerner ce qu'est la perception. Ce qui l'intrigue le plus, c'est la manière dont la psychologie, notamment les théoriciens de la Gestalt théorie, va se proposer d'examiner le phénomène de perception. Bien évidemment il en retire des bons points mais il va s'en écarter en montrant ses failles. Et ces bien ces dernières qui feront l'objet de sa critique. Mais avant d'en venir au vif du sujet, apportons des éclaircis sur ce qu'est la Gestalt théorie ; et montrons les bons points de cette dernière selon l'auteur, avant de terminer avec la critique proprement dite.

1. De la Gestalt théorie

La Gestalt théorie¹¹⁵ ou « psychologie de la forme » est une théorie allemande de la perception. Elle représente un courant majeur de la phénoménologie au vingtième siècle, parallèle à la tradition husserlienne. Il s'agit d'un mouvement complexe, aux applications riches et diversifiées, mais dont la nature est essentiellement psychologique plutôt que philosophique.

¹¹³Selon André Lalande, c'est un ensemble de doctrines d'Auguste Comte tel qu'elles sont essentiellement posées dans *Le cours de philosophie positive*(1842), *Le discours sur l'esprit positif*(1844), *Le catéchisme positiviste* (1852), *Le système de politique positive* (1852-1854). On donne par extension le nom de positivisme à des doctrines qui se rattachent à celles d'Auguste Comte ou qui lui ressemblent, quelque fois même d'une manière assez lointaine, et qui ont pour thèse commune que seul la connaissance des faits est féconde ; que le type de la certitude est fourni par les sciences expérimentales ; que l'esprit humain, dans la philosophie comme dans la science, évite le verbalisme ou l'erreur qu'à la condition de se tenir sans cesse au contact de l'expérience et de renoncer à tout *a priori* ; enfin que le domaine des choses « en-soi » est inaccessible. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie de N-Z*, pp. 792-793.

¹¹⁴ Émile BREHIER, *op.cit.*, p. 1716.

¹¹⁵ Janine CORBEIL et Danielle POUPARD, « La gestalt, Gestalt therapy », in *Santé mentale au Québec*, vol 3,1, 1978, pp. 61-62. URI : <https://id.erudit.org/iderudit/030032ar> DOI : <https://doi.org/10.7202/030032a>, Document généré le 25 nov. 2024 12:44. C'est un fait que comme théorie vivante, elle a été et reste ouverte aux influences de l'extérieur. De Freud, en passant par Reich, Jung et Rank, aux philosophies orientales autant qu'occidentales contemporaines, sans oublier Moreno ni les théories organismiques 2 allemandes du début du siècle, la Gestalt est née et a été façonnée par son génial et original auteur, Frederick S. Perls. Comme ce dernier ne s'est jamais refermé sur ses vérités connues et découvertes une fois pour toutes, la Gestalt présente un système de concepts et d'instruments cohérents mais ouverts. Toutefois, il est important, pour laisser émerger graduellement les éléments qui composent ce tout complexe, de dire un mot des grands axes théoriques qui en composent les assises. Ils sont au nombre de quatre: 1) la psychanalyse, qui comprend elle-même le courant freudien et le courant jungien ; 2) l'analyse caractérielle de W. Reich; 3) la théorie allemande gestaltiste et organismique sur la perception; 4) le courant philosophique existentiel. On peut ajouter un cinquième courant, qui tout en étant moins fondamental que les quatre premiers est assez original pour qu'il vaille la peine d'en parler, il s'agit du courant des religions orientales, telles le Taoïsme et le Zen.

Les gestaltistes ont fait un large usage du terme de « phénoménologie », se référant par-là à une recherche affranchie de toute considération naturaliste, dont l'unique ambition est de clarifier la manière dont sont structurées les données phénoménales. Janine Corbeil et Danielle Poupard la focalise sur trois principes qui se résument en le troisième. Le premier principe est le suivant :

La perception est d'abord et avant tout un processus actif d'organisation mentale. Les implications de ce principe gestaltistes en thérapie sont importantes. L'univers du moi et la vie consciente y prend tout un relief. L'acte de percevoir n'est plus un acte physiologique isolé mais est un processus de découverte, d'invention qui modifie à son tour, l'expérience intérieure mentale¹¹⁶.

Ici, le fait de percevoir un phénomène se résume dans l'acte d'association de ce phénomène *partes extra partes*. La conscience en ce moment procède à un acte d'assemblage répétitif. Le second principe s'articule de la sorte : « *Nous vivons dans un univers perceptuel interne et externe qui est la toile de fond de notre expérience vitale. Tout ce qui compose ce champs perceptuel est en mouvement car ce qui est perçu en relief change suivant les instant, suivant les besoins* »¹¹⁷. C'est que, la gestalt théorie intègre la projection des souvenirs comme partie du processus de perception. Or Merleau-Ponty le martèle : « *En somme, on a bien tort de croire qu'avec la projection des souvenirs, on introduise dans la perception une activité mentale et que l'on soit à l'opposé de l'empirisme* »¹¹⁸

Le troisième et dernier principe est le suivant : « *Le principe général de cette théorie est la loi de la prégnance, cette propension de l'individu à former de bonnes gestalts, c'est-à-dire à compléter les formes de façon à en faire un tout signifiant* »¹¹⁹. La conscience, en se projetant vers le phénomène, non seulement associe les images de ce dernier mais si celui-ci n'est point en entier, il va essayer de se représenter la chose tel qu'il apparaît dans le souvenir.

2. La remise en cause de la Gestalt théorie

Merleau-Ponty, pour pouvoir véritablement constituer ou alors donner forme à sa conception du corps, va montrer les défauts de la psychologie en critiquant durement la Gestalt théorie. Selon lui, le sens que les théoriciens de cette dernière donnent au concept de « perception » n'est pas celui qui sied pour comprendre ce phénomène. Bien que la psychologie se veuille descriptive, elle se réfère toujours à des considérations qui proviennent de l'univers scientifique. Le psychologue interprète en fonction de ses prérequis en la matière. Il tente

¹¹⁶*Ibidem*, p. 65. (61-84)

¹¹⁷*Ibidem*, p. 66.

¹¹⁸Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 50.

¹¹⁹Janine CORBEIL et Danielle POUPARD, *op. cit.*, p. 67.

continuellement de décrire l'instant présent avec les différents cas ou données qu'il a eu à apprendre dans ses recherches précédentes. Tout ceci en faisant abstraction du caractère philosophique de la perception. C'est pourquoi il affirme :

Seulement, les psychologues qui pratiquent la description des phénomènes n'aperçoivent pas d'ordinaire la portée philosophique de leur méthode. Ils ne voient pas que le retour à l'expérience perceptive, si cette réforme est conséquente et radicale, condamne toutes les formes du réalisme, c'est-à-dire toutes les philosophies qui quittent la conscience et prennent pour donner l'un de ses résultats, - que le véritable défaut de l'intellectualisme est justement de prendre pour donner l'univers déterminé de la science, que ce reproche s'applique a fortiori à la pensée psychologique, puisqu'elle place la conscience perceptive au milieu d'un monde tout fait, et que la critique de l'hypothèse de constance, si elle est conduite jusqu'au bout, prend la valeur d'une véritable « réduction phénoménologique »¹²⁰.

C'est que, la psychologie interprète la perception en entrant dans un sillage purement réaliste. Or ce réalisme dont elle veut faire preuve est même ce qui l'éloigne drastiquement de la véritable compréhension de la perception. C'est ce courant qui la fige sur des valeurs arrêtées selon les prescriptions scientifiques. Elle arbore donc par la *Gestalt théorie*, un caractère explicatif et non descriptif. À Merleau-Ponty de renchérir : « On revient ainsi à une psychologie explicative dont la Gestalt-théorie n'a jamais abandonné l'idéal, parce que, comme psychologie, elle n'a jamais rompu avec le naturalisme. Mais du même coup elle devient infidèle à ses propres descriptions »¹²¹.

Toutefois, il faut reconnaître que c'est grâce à la *Gestalt-théorie* que l'auteur a pu se permettre de comprendre que l'être et tous les corps, se perçoivent par une perspective systémique. D'où l'évocation des différentes relations et fluctuations qui existent entre eux. D'où le fameux concept de synthèse des horizons. Merleau-Ponty le reconnaît bel et bien en ces dires sans toutefois évoquer la synthèse des horizons : « C'est justement la Gestalt théorie qui nous a fait prendre conscience de ces tensions qui traversent comme des lignes de force le champ visuel et le système corps propre monde et qui l'animent d'une vie sourde et magique en imposant ici et là des torsions, des contractions, des gonflements »¹²². Cependant la *Gestalt-théorie* ne parvient pas à exprimer explicitement ces différentes connexions qui existent entre les corps. Ceci à cause son attachement au réalisme. Dans ce sens, Ponty affirme :

Mais, pour exprimer suffisamment ces relations perceptives, il manque à la Gestalt théorie un renouvellement des catégories : elle en a admis le principe, elle l'a appliqué à quelques cas particuliers, elle ne s'aperçoit pas que toute une réforme de l'entendement est nécessaire si l'on veut traduire exactement les phénomènes et qu'il faut pour y parvenir remettre en question la pensée objective de la logique et de la philosophie classiques, mettre en suspens

¹²⁰Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, pp. 78-79.

¹²¹*Ibidem*, p. 79.

¹²²*Ibidem*, p. 81.

les catégories du monde, mettre en doute, au sens cartésien, les prétendues évidences du réalisme, et procéder à une véritable « réduction phénoménologique¹²³.

Pour résumer, le défaut principal de l'intellectualisme et du positivisme est de prendre pour objet d'étude le monde objectif. Le premier en accordant le primat absolu à la Raison, réfère tout à elle et n'accorde pas véritablement une place prépondérante aux données provenant des sens. Le second quant à lui n'accepte que ce qui vient du réalisme proposer par la science. En clair, les deux ne parviennent pas à saisir la conscience entrain d'apprendre. D'où leur parenté dans l'erreur au sujet de la perception.

¹²³ *Idem.*

Cette première partie avait pour objectif de répondre à la question suivante : quelles sont la source et le contexte d'émergence de la conception du corps chez Merleau-Ponty ? Pour y parvenir, nous avons dû séquencer notre argumentaire en trois parties qui touchent les sous-bassement formant le socle de la pensée de l'auteur. Ainsi, dans le premier chapitre intitulé origine et originalité de la pensée de l'auteur, nous avons mis en dialogue Merleau-Ponty avec ses pères. La phénoménologie étant un système où chaque auteur vient tirer parti de la pensée de son prédécesseur tout en priorisant la démarcation avec ce dernier. Ces pères sont les figures d'Edmund Husserl, Max Scheler et Martin Heidegger.

Chez le premier, il retient l'intentionnalité ; chez le second, il embrasse l'affectivité ; et chez le troisième il accepte que sa phénoménologie soit bel et bien une extension de la chapelle phénoménologique mais veut renouer avec la pensée Husserlienne. C'est à partir de ces considérations qu'il propose sa phénoménologie. De fait, nous avons dû nécessairement entrer en profondeur sur ce qui fait le propre de la phénoménologie Pontienne. Il s'agit de la « perception ». Celle-ci accorde une place de choix à l'idée même de sensation ; refusant de se réduire à l'association et la projection des souvenir ; intégrant dans son processus l'attention et le jugement que nous avons pris le temps d'explicité ; et s'arrimant au champ phénoménal pour évoquer le concept de « *synthèse des horizons* »¹²⁴.

C'est de par cette idée qu'il se fait de la perception que l'auteur réfutera les thèses des métaphysiques classique et moderne sur la conception du corps. L'exposé de cette réfutation représente les éléments constitutifs des deuxième et troisième chapitres. Dans le second, il est plus question de remettre en cause les conceptions cartésienne et empiriste du corps qui sont essentiellement mécanistes. Dans le troisième, c'est une réfutation de l'intellectualisme et du positivisme qui y est présentée. L'auteur ici veut une réorientation de la psychologie. En clair, la psychologie ne doit pas être une psychologie scientifique ou intellectualiste ; mais elle est plus une psychologie phénoménologique, essentiellement descriptive et, par ricochet, une phénoménologie transcendantale qui place l'égo méditant dans sa rencontre avec le monde, comme objet d'une philosophie qui se veut purement transcendantale. Ce n'est que sous ce prisme que se perçoit véritablement sa compréhension du corps que nous développerons entièrement dans la deuxième partie.

¹²⁴ Maurice MERLEAU-PONTY, *La phénoménologie de la perception*, p. 102.

**DEUXIÈME PARTIE : LE CORPS CHEZ
MERLEAU-PONTY ET DE SON OPPOSITION
AVEC SES CONTEMPORAINS**

Comme nous avons pu le constater plus haut, ce qui fait la particularité de la phénoménologie de Maurice Merleau-Ponty, c'est la perception. Pour rappel, elle appelle indubitablement la notion de sensation qui se cherche et se trouve dans ce qui nous apparaît directement sans l'intervention d'un quelconque concept, un peu comme le beau kantien. Mais dans son processus, elle intègre à la fois attention et jugement qui font converger la conscience vers le champ phénoménal. C'est à partir d'elle que notre auteur propose au grand public, dans son livre intitulé *La Phénoménologie de la Perception*, sa conception du Corps.

Ayant longuement tablé sur la perception, il devient évident pour nous de poursuivre notre travail en nous penchant sur le thème central de notre investigation. Raison pour laquelle notre entendement décline cette évidence en un parterre de questions qui s'articulent implicitement en une triade. Que renferme le concept « corps » chez Merleau-Ponty ? Autrement dit, Quel est le substrat de l'analyse que l'auteur développe autour de ce concept ? Est-ce que cette vision du corps ne vient pas entrer en confrontation avec celles proposées par ses contemporains ? Aussi devient-il important de répondre à ces questions en proposant trois principaux axes ou chapitres. Le premier sera dédié à la compréhension totale du « corps » dans *La phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty. Le deuxième et le troisième seront voués à la mise en exergue des postures qui s'opposent à celle de l'auteur.

CHAPITRE IV : LE STATUT DU CORPS CHEZ MAURICE MERLEAU-PONTY

Il est toujours capital de dire que la perception est ce canal, voire ce moyen par quoi la conscience arrive à entrer en contact avec le monde. Cette dernière fait intervenir des organes de sens sans lesquels on ne pourrait parler d'elle. La conception pontienne du corps se décline par la démarcation entre ce qu'il appelle Corps-Objet et Corps-Propre. Elle se poursuit par la spatialité et la motricité du corps ; elle aboutit à l'étalage du corps comme lieu d'affectivité-langage-intersubjectivité. Ce sont ces différents points que nous aurons à parcourir durant ce chapitre.

I. DE LA DÉMARCATIION ENTRE CORPS-OBJET ET CORPS-PROPRE

Si les organes de sens et, en particulier, ceux de la vue ou alors la vue tout court, permettent de réaliser la perception ; c'est que le fait de voir ou l'action de voir rend également compte, à sa manière et à son instance, du processus perceptif. De là, le percept est percept parce que la conscience, par le truchement de la vue, peut le percevoir. C'est à partir de ce postulat que l'auteur arrive à un *distinguo* entre ce qu'il entend par Corps-Objet et Corps-Propre.

1. Le Corps-Objet

Les organes de sens se rattachant à la vue sont des intermédiaires entre la conscience et l'objet perçu. C'est de là que se dévoile la démarcation que Merleau-Ponty opère entre corps-objet et corps-propre. La totalité de la perception intègre, ce faisant, le triptyque « Conscience-Vue-Percept ». Ce triptyque forme un système perceptif où tous les trois éléments sont strictement indispensables et interdépendants ; tous rattachés les uns envers les autres. Il n'y a pas de perception avec la conscience seule. Cette dernière n'est pas non plus possible avec le seul percept. C'est également le cas avec la seule vue.

La conscience passe par la vue pour atteindre l'objet perçu. Ce dernier devient donc par cet état des choses, le point saillant de la perception. À Merleau-Ponty d'affirmer : « *Notre perception aboutit à des objets* »¹²⁵. L'objet dans ce sens est donc la finalité du processus perceptif. Sauf qu'il faut creuser davantage dans le raisonnement. Car l'objet ayant cette posture, rend réciproquement compte, ou alors, est le point de matérialisation de l'expérience que la conscience a avec le monde. À Merleau-Ponty de poursuivre : « *Et l'objet, une fois*

¹²⁵ Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 99.

constitué, apparaît comme la raison de toutes les expériences que nous en avons eues ou que nous pourrions en avoir »¹²⁶. L'on comprend que la vue joue un rôle relayeur entre la conscience et le percept. Cette place prépondérante dans le processus perceptif nous amène à vouloir connaître ce que cette dernière signifie. Qu'est-ce que voir un objet ?

Merleau-Ponty pense que « *voir un objet, c'est ou bien l'avoir en marge du champ visuel et pouvoir le fixer, ou bien répondre effectivement à cette sollicitation en le fixant* »¹²⁷. C'est que le percept, lorsque je le perçois en réalité, se donne à voir parce qu'il est compris dans un champ où sont disposés près de lui d'autres percepts dont la présence est un impératif pour que je puisse voir le percept principal. Ces derniers me permettent de me focaliser afin que je puisse tirer avantage de l'attention pour un éventuel jugement. Le percept principal et les percepts secondaires forment donc un horizon systémique où le fait de voir revient à entrer en profondeur sur le principal pour mieux l'expérimenter visuellement. L'auteur l'explicite en ces mots :

Même si je ne savais rien des cônes et des bâtonnets, je concevrais qu'il est nécessaire de mettre en sommeil l'entourage pour mieux voir l'objet et de perdre en fond ce que l'on gagne en figure, parce que regarder l'objet c'est s'enfoncer en lui, et que les objets forment un système où l'un ne peut se montrer sans en cacher d'autres. Plus précisément, l'horizon intérieur d'un objet ne peut devenir objet sans que les objets environnants deviennent horizon, et la vision est un acte à deux faces. Car je n'identifie pas l'objet détaillé que j'ai maintenant avec celui sur lequel mon regard glissait tout à l'heure en comparant expressément ces détails avec un souvenir de la première vue d'ensemble¹²⁸.

Par l'horizon systémique que nous avons évoqué plus haut, la perception se donne comme effective. De là, le sujet percepteur perçoit à partir de la perspective qui se dessine devant lui. Cette dernière est systémique puisqu'elle rend compte d'un horizon qui, lui-même, est systémique. Le fait donc de percevoir par la vue rend compte du fait que les objets qui sont autour de l'être percevant ou de la conscience perceptive sont des corps. Ces corps sont des Corps-objets.

Les corps-objets sont donc ceux qui nous sont extérieurs et impliquent le fait que la conscience soit capable de se projeter vers eux par les organes de sens ou tout simplement par les sens. Ayant donc en mémoire cet aspect, on en conclut que la perception du corps-objet par la vue est porteuse d'une perspective systémique qui tient compte de la spatialité. À Merleau-Ponty d'affirmer : « *Je peux donc voir un objet en tant que les objets forment un système ou un monde et que chacun d'eux dispose des autres autour de lui comme spectateurs de ses aspects cachés et garantie de leur permanence. Toute vision d'un objet par moi se réitère*

¹²⁶ *Idem.*

¹²⁷ *Idem.*

¹²⁸ *Ibidem*, pp. 99-100.

*instantanément entre tous les objets du monde qui sont saisis comme co-existants parce que chacun d'eux est tout ce que les autres « voient » de lui »*¹²⁹. C'est que le corps-objet est compris dans un espace et c'est cet espace au côté des autres objets qui le rend perceptible. Cette remarque vaut également pour la notion de temporalité dans la perception. La perspective systémique dans la vision d'un objet tient également compte de la temporalité. L'auteur le martèle :

Ce que nous venons de dire de la perspective spatiale, nous pourrions aussi le dire de la perspective temporelle. Si je considère la maison attentivement et sans aucune pensée, elle a un air d'éternité, et il émane d'elle une sorte de stupeur. Sans doute, je la vois bien d'un certain point de ma durée, mais elle est la même maison que je voyais hier, moins vieux d'un jour ; c'est la même maison qu'un vieillard et qu'un enfant contemplant. Sans doute, elle a elle-même son âge et ses changements ; mais, même si elle s'effondre demain, il restera vrai pour toujours qu'elle a été aujourd'hui, chaque moment du temps se donne pour témoins tous les autres, il montre, en survenant, comment cela devait tourner et comment cela aura fini, chaque présent fonde définitivement un point du temps qui sollicite la reconnaissance de tous les autres, l'objet est donc vu de tous temps comme il est vu de toutes parts et par le même moyen, qui est la structure d'horizon¹³⁰.

Simplement dit, la perspective spatiale dans la vision d'un objet incorpore l'aspect temporel. C'est la temporalité qui permet à la perception d'un objet de demeurer unique en son moment précis bon gré mal gré les multiples formes qu'il peut porter suit à son processus soit d'évolution soit de détérioration.

Cette systémique à la fois spatiale et temporelle de l'action de voir un corps-objet forme ce que l'auteur appelle « la synthèse des horizons ». Ses deux points focaux qui sont l'espace et le temps sont indispensables à la perception et indissociables entre eux. Merleau-Ponty, en prenant le cas de la perception d'une maison, nous démontre également que la vue d'une face de cette dernière n'embrigade pas toutes les possibilités de perception que l'on peut avoir en étant situé à de divers endroits de cette maison. Toutefois par notre attention et notre jugement, nous pouvons parvenir à la reconstitution de l'entière de cette maison. Mais cela n'empêche que chaque perception que nous avons eue de tous côtés de l'objet perçu ne garde son caractère particulier et significatif. Par conséquent la synthèse des horizons, permettant le processus perceptif, se laisse paraître et se dévoile dans son immédiateté. Ceci à telle enseigne que même si nous percevons une façade d'un objet, il y a une synthèse des horizons qui nous permet de bien percevoir cette face de l'objet. Il en va de même pour les différentes façades de ce même objet. Et si donc nous parvenons à reconstituer l'objet dans son entièreté à partir de nos

¹²⁹ *Ibidem*, pp.100-101.

¹³⁰ *Ibidem*, pp.101.

multiples perceptions des façades, nous ne retirerons pas à chaque perception, l'immédiateté de sa synthèse des horizons. L'auteur de conclut :

Ainsi la synthèse des horizons n'est qu'une synthèse présomptive, elle n'opère avec certitude et avec précision que dans l'entourage immédiat de l'objet. Je ne tiens plus en main l'entourage lointain : il n'est plus fait d'objets ou de souvenirs encore discernables, c'est un horizon anonyme qui ne peut plus apporter de témoignage précis, il laisse l'objet inachevé et ouvert comme il est, en effet, dans l'expérience perceptive. Par cette ouverture, la substantialité de l'objet s'écoule. S'il doit parvenir à une parfaite densité, en d'autres termes s'il doit y avoir un objet absolu, il faut qu'il soit une infinité de perspectives différentes contractées dans une coexistence rigoureuse, et qu'il soit donné comme par une seule vision à mille regards¹³¹.

En bref, de tout ce que nous avons dit plus haut, il faut tout simplement comprendre que le Corps dit Objet ou Corps-Objet est ce corps extérieur au sujet que la conscience parvient à percevoir dans sa projection dans le monde à travers la perception. Ce processus perceptif tient également compte des perspectives à la fois spatiale et temporelle de la visualisation d'un objet : c'est la synthèse des horizons. Le Corps-Objet est donc ce corps qui peut être perçu de part en part grâce à l'ensemble des objets qui sont autour de lui et communiquent avec lui. C'est une réalité autre lorsqu'il s'agit du Corps-Propre.

2. Le Corps-Propre

Ce qui fait la particularité du corps-propre c'est notre Sentir. Contrairement au corps-objet, le corps-Propre ne peut et ne doit s'appréhender *partes extra partes*. Il est un tout et se conçoit uniquement en tant que tel. Il ne se pose pas en tant que réalité qui se perçoit à partir des relations systémiques et mécaniques avec les objets qui l'entourent. Il est le premier constat de notre présence dans le monde. Il ne doit être réduit à une « *Res extensa subordonnée à une Res cogitans* »¹³². Il est l'organisme et reçoit les différentes excitations qui proviennent des *stimuli* liés au contact avec le monde extérieur. C'est lui le cœur de l'expérience que la conscience entretient avec le monde. Raison pour laquelle, l'auteur pense que le corps conforte la posture d'une unité parfaite entre la conscience et lui. La perception se laisse transparaître par-là instantanément par le mouvement de ce dernier. Il n'y a pas un effacement de la conscience du corps-Propre dans le processus de perception. La conscience, par le corps, apprend continuellement en fonction des différentes sensations et excitations que celui-ci ressent et que le cerveau traduit petit à petit avec l'aide de son système neuronique. Merleau-

¹³¹ *Ibidem*, p.102.

¹³² Dans *Les méditations métaphysiques*, René DESCARTES forge son ontologie en distinguant deux types de substances. Le premier est la *Res Infinita* qui signifie la chose infinie et fait référence à Dieu et la seconde est la *Res Finita* qui signifie la chose finie. Au sujet de la seconde, il opère encore in démarcation conséquente. Ainsi il distingue dans la *Res Finita*, la *Res Extensa* qui veut dire la chose étendue ou la matière ou le corps et la *Res cogitans* qui veut dire la chose pensante ou l'âme ou la pensée ou la raison.

Ponty en prenant le cas de la sensation d'un objet que l'on tient dans le creux de notre main, soutient que :

Si je devine ce qu'elle peut être, c'est en laissant là le corps-objet, partes extra partes, et en me reportant au corps dont j'ai l'expérience actuelle, par exemple, à la manière dont ma main circonviendrait l'objet qu'elle touche en avançant les stimuli et en dessinant elle-même la forme que je vais percevoir. Je ne puis comprendre la fonction du corps vivant qu'en, l'accomplissant moi-même et dans la mesure où je suis un corps qui se lève vers le monde¹³³.

Cette évocation des neurones et du rôle joué par le cerveau pourrait tout de même faire prévaloir la conception mécaniste du corps. Merleau-Ponty ne le nie pas. Tout au contraire il va plus loin en posant même les questions qui peuvent jaillir de ce raisonnement en ces mots :

Mais on pourrait répondre que cette « expérience du corps » est elle-même une « représentation », un « fait psychique », qu'à ce titre elle est au bout d'une chaîne d'événements physiques et physiologiques qui peuvent seuls être mis au compte du « corps réel ». Mon corps n'est-il pas, exactement comme les corps extérieurs, un objet qui agit sur des récepteurs et donne lieu finalement à la conscience du corps ? N'y a-t-il pas une « intéroceptivité » comme il y a une « extéroceptivité » ? Ne puis-je pas trouver dans le corps des fils que les organes internes envoient au cerveau et qui sont institués de la nature pour donner à l'âme l'occasion de sentir son corps ?¹³⁴

Sauf que l'auteur lèvera cette note sceptique en venant réaffirmer le caractère séparatiste de cette hypothèse qui, rappelons-nous, prône une scission de la conscience avec le corps, de l'âme avec l'organisme. Il va conforter sa thèse d'unité Corps-esprit en posant l'expérience du membre fantôme. Mais de quoi s'agit-il exactement ?

a. La compréhension du corps-propre par l'expérience du membre fantôme

Le concept membre fantôme est d'essence psychologique et particulièrement neuropsychologique et clinique. Les auteurs Estelle Raffin, Pascal Giroux, Karen Reilly, le définissent en ces termes : « *Le membre fantôme correspond à la persistance de la sensation de présence d'un membre pourtant amputé. Cette perception comprend notamment la capacité à évoquer les mouvements dans le membre absent* »¹³⁵. Dans l'entame de leur travail, ces derniers retracent l'évolution de ce concept sans oublier le moindre détail ; c'est cette archéologie conceptuelle qui est la première articulation¹³⁶ de leur entreprise.

¹³³ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 108.

¹³⁴ *Idem*.

¹³⁵ Estelle Raffin *et al.*, « Regard neuropsychologique et clinique sur « les mouvements » du membre fantôme chez l'amputé », in *Movement & sport sciences- Science & Motricité*, 82, 2013, p. 6. <https://www.researchgate.net> Document consulté le 13/04/2025 à 12 :16 pp. 105-114.

¹³⁶ Décrit dans la littérature médicale à partir du XVIème siècle par le chirurgien français Ambroise Paré (1510-1590), le membre fantôme est la persistance de la sensation de présence d'un membre amputé. La terminologie définitive du membre fantôme date de 1866. Dans un article anonyme publié dans le magazine populaire « Atlantic Monthly », Silas Weir Mitchell y donne la première description clinique ainsi que l'ébauche d'une théorie sur l'origine des douleurs dans le membre absent. Dans « le cas Georges Dedlow » il y retrace la vie d'un assistant

Quoi qu'il en soit, c'est après avoir lu les travaux de Jean Lhermite sur le membre fantôme et particulièrement sa conclusion suivante : « *Le membre fantôme ne se prête ni à une explication physiologique pure, ni à une explication psychologique pure* »¹³⁷, que Merleau-Ponty offrira au corps un statut ontologique particulier. Il commence par émettre l'idée d'une accointance entre le psychique et le physiologique. Cela se laisse paraître dans sa phrase suivante : « *Pour décrire la croyance au membre fantôme et le refus de la mutilation, les auteurs parlent d'une « répression » ou d'un « refoulement organique ». Ces termes peu cartésiens nous obligent à former l'idée d'une pensée organique par laquelle le rapport du « psychique » et du « physiologique » deviendrait concevable* »¹³⁸. C'est que l'auteur tient à signaler les limites de la conception mécaniste du corps et celle intellectualiste. Nous avons abordé ces rejets de sa part dans la première partie de notre travail.

Le membre fantôme devient, pour Merleau-Ponty, un révélateur d'une posture pré-objective du corps par les réflexes que produisent instantanément l'amputé et les différentes perceptions qui en découlent durant son mouvement. Cette posture pré-objective n'est pas soumise à une quelconque objectivité issue du positivisme ou encore à une subjectivité venant de l'intellectualisme. Elle est la preuve de notre présence dans le monde et de notre prise de conscience de l'effectivité de cette réalité. Dans ce sens l'auteur affirme : « *Le réflexe, en tant qu'il s'ouvre au sens d'une situation et la perception en tant qu'elle ne pose pas d'abord un objet de connaissance et qu'elle est une intention de notre être total sont des modalités d'une vue pré-objective qui est ce que nous appelons l'être au monde* »¹³⁹. C'est donc que la conception du corps du sujet percevant ou tout simplement du Corps-Propre ne doit être embrigadée dans les carcans des postulats de la métaphysique classique et ceux de la métaphysique moderne. Il faut plutôt l'entrevoir sur la posture de l'en-soi. Ce n'est que sous ce regard que l'on peut facilement comprendre l'unité corps-conscience. A Merleau-Ponty de renchérir : « *C'est parce qu'il est une vue pré-objective que l'être au monde peut se distinguer de tout processus en troisième personne, de toute modalité de la Res extensa, comme de toute cogitatio, de toute connaissance*

chirurgien de l'armée, Dedlow, qui après une série de graves blessures, se fait amputer de ses quatre membres. Puis en 1872 ce dernier publie un ouvrage « *Injuries of nerves and their consequences* », où un chapitre entier intitulé « *Neural maladies of stump* » traite des différentes perceptions sensori-motrices et des manifestations psychologique liées au membre fantôme.

¹³⁷Jean LHERMITE, *L'Image de notre Corps*, Paris, L'harmattan, collection « *Psychanalyse et civilisation* », 1998, p. 126. Le livre à tout de même été publié pour la première fois en 1939.

¹³⁸ Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 110.

¹³⁹*Ibidem*, p. 113.

en première personne, et qu'il pourra réaliser la jonction du psychique et du physiologique »¹⁴⁰.

b. Le corps-propre : véhicule de notre être-au-monde

La compréhension du corps-propre désengage le « je » et s'éloigne au maximum de lui tout en évitant simultanément toutes données provenant de la pensée objective pour laisser cour à la perception qui engage la conscience dans un processus d'apprentissage continu. De fait, le phénomène du membre fantôme ne se comprend ni dans la physiologie ni dans la psychologie ; mais uniquement dans la perspective de l'être au monde. De là, le corps dit corps-propre se définit comme étant « *Le véhicule de l'être au monde* »¹⁴¹. Ainsi, le corps devient une sorte de garantie de notre présence dans le monde. Si tel est donc le cas, ponty devient d'appoint du fait suivant : « *Avoir un corps est pour un vivant se joindre à un milieu défini, se confondre avec certains projets et s'y engager continuellement* »¹⁴². Le corps est par conséquent ce qui nous permet d'avoir conscience que nous sommes des êtres-au-monde. Et puis que ce dernier nous ouvre au monde, nous avons, grâce à lui, la possibilité de faire une projection de notre conscience sur les différents objets de tous les côtés. Par ricochet, de multiples perceptions se posent devant nous. L'extrait suivant en témoigne :

Car s'il est vrai que j'ai conscience de mon corps à travers le monde, qu'il est, au centre du monde, le terme inaperçu vers lequel tous les objets tournent leur face, il est vrai pour la même raison que mon corps est le pivot du monde : je sais que les objets ont plusieurs faces parce que je pourrais en faire le tour, et en ce sens j'ai conscience du monde par le moyen de mon corps¹⁴³.

c. La permanence absolue du corps-propre

En plus d'être ce qui nous permet d'avoir conscience que nous sommes des êtres-au-monde, le corps-propre selon notre auteur, dispose d'une permanence absolue. En effet, pendant que le corps-objet nous dit Merleau-Ponty : « *N'est objet, c'est-à-dire devant nous, que parce qu'il est observable, c'est-à-dire situé au bout de nos doigts ou de nos regards, indivisiblement bouleversé et retrouvé par chacun de leurs mouvements* »¹⁴⁴, et que poursuit-il : « *L'objet n'est objet que s'il peut être éloigné et donc à la limite disparaître de mon champ visuel. Sa présence est d'une telle sorte qu'elle ne va pas sans une absence possible* »¹⁴⁵. Le corps-propre lui est permanent. Ceci non pas du point de vue biologique car en tant que tel, il est appelé à tendre

¹⁴⁰Idem.

¹⁴¹Ibidem, p. 115.

¹⁴²Idem.

¹⁴³Idem.

¹⁴⁴Ibidem, p. 124.

¹⁴⁵Idem.

vers la putréfaction. La permanence dont il s'agit ici est une permanence de mon regard sur lui. Sa présence ne se remarque pas comme celle d'un objet qui est devant nous. Avec lui, il ne s'agit pas d'une projection de la conscience vers le monde.

Le corps-propre est toujours là mais n'est jamais devant nous. Nous ne pouvons le percevoir de tous côtés comme nous percevons les objets. L'auteur le martèle en ces mots : « *Or la permanence du corps propre est d'un tout autre genre : il n'est pas à la limite d'une exploration indéfinie, il se refuse à l'exploration et se présente toujours à moi sous le même angle. Sa permanence n'est pas une permanence dans le monde mais une permanence de mon côté* »¹⁴⁶. De fait, cette permanence peut être considérée comme celle du « cum ego »¹⁴⁷ c'est-à-dire une permanence avec moi qui soit tributaire du fait que le corps-propre soit imperceptible par la conscience sous ses multiples perspectives et faces. A Merleau-ponty de rajouter : « *Dire qu'il est toujours près de moi, toujours là pour moi, c'est dire que jamais il n'est vraiment devant moi, que je ne peux pas le déployer sous mon regard, qu'il demeure en marge de toutes mes perceptions, qu'il est avec moi* »¹⁴⁸.

d. La non-observabilité du corps-propre par la conscience et sa fonction révélatrice

Cette permanence absolue du corps-propre, de mon côté, entraîne nécessairement sa non-observabilité par ma conscience, parce que notre corps-propre n'est point devant nous et ne peut être perçu comme un objet. Il ne se pose devant nous comme tous les objets qui font les frais de la perception de la conscience. Nous ne pouvons le tenir, le serrer à moins que notre conscience se détache de notre corps pour l'observer de l'extérieur et en avoir une perception claire. Merleau-Ponty le martèle en ces mots : « *En d'autres termes, j'observe les objets extérieurs avec mon corps, je les manie, je les inspecte, j'en fais le tour, mais quant à mon corps je ne l'observe pas lui-même : il faudrait, pour pouvoir le faire, disposer d'un second corps qui lui-même ne serait pas observable* »¹⁴⁹. Mais il est important de préciser que lorsque l'on parle de perception de soi ou alors de son corps, l'auteur veut par-là évoquer la permanence du corps-propre vu de notre côté. Il poursuit en ces mots : « *Quand je dis que mon corps est toujours perçu de moi, ces mots ne doivent donc pas s'entendre dans un sens simplement statistique et il doit y avoir dans la présentation du corps propre quelque chose qui en rende impensable l'absence ou même la variation* »¹⁵⁰. C'est que, nous pouvons voir notre tête et avoir

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 124-125.

¹⁴⁷ Cum est un mot latin qui signifie « avec » et ego quant à lui signifie « je ou moi ».

¹⁴⁸ Maurice MERLEAU-PONTY, *La phénoménologie de la perception*, p. 125.

¹⁴⁹ *Idem*.

¹⁵⁰ *Idem*.

connaissance d'elle uniquement en voyant le bout de notre nez. Nous pouvons voir notre corps en constatant la présence de nos jambes, de nos bras, de notre ventre. Mais cette perception n'est pas une perception totale comme avec celle des objets. Même en regardant notre reflet sur une glace, nous ne percevons pas notre corps mais le reflet de notre corps. Le reflet devient donc un objet comme tous les autres car il est capable de disparaître au fur et à mesure qu'on s'éloigne de lui. L'auteur à ce sujet fournit d'amples explications par ces mots :

Mon corps dans la glace ne cesse pas de suivre mes intentions comme leur ombre et si l'observation consiste à faire varier le point de vue en maintenant fixe l'objet, il se dérobe à l'observation et se donne comme un simulacre de mon corps tactile puisqu'il en mime les initiatives au lieu de leur répondre par un déroulement libre de perspectives. Mon corps visuel est bien objet dans les parties éloignées de ma tête, mais à mesure qu'on approche des yeux, il se sépare des objets, il ménage au milieu d'eux un quasi-espace où ils n'ont pas accès, et quand je veux combler ce vide en recourant à l'image du miroir, elle me renvoie encore à un original du corps qui n'est pas là-bas, parmi les choses, mais de mon côté, en deçà de toute vision¹⁵¹.

En fait si nous touchons un objet avec un membre de notre corps et que simultanément nous touchons le membre avec lequel nous touchons l'objet, le membre qui est en contact avec l'objet extérieur, n'est pas considéré comme un objet à son tour, car il est un membre à part entière du corps-propre. Par contre l'objet touché le demeure. Le membre qui touche l'objet est révélateur de la présence de cet objet. Notre corps par nous-même, ne peut être considéré comme objet touché par un de ses membres. Par conséquent, on en vient à une nouvelle fonction du corps-propre. Il s'agit de sa fonction révélatrice du monde. L'auteur l'évoque en ces termes : « *En tant qu'il voit ou touche le monde, mon corps ne peut donc être vu ni touché. Ce qui l'empêche d'être jamais un objet, d'être jamais complètement constitué, c'est qu'il est ce par quoi il y a des objets. Il n'est ni tangible ni visible dans la mesure où il est ce qui voit et ce qui touche* »¹⁵². On en vient également à constater que si le corps possède une permanence absolue, c'est-à-dire une permanence de notre regard sur lui, et qu'il révèle le monde au sujet ; alors l'objet perçu pour sa part possède une permanence provisoire ou relative. Sur la nature du corps-propre, Merleau-Ponty explique ce qui suit :

Le corps n'est donc pas un quelconque des objets extérieurs, qui offrirait seulement cette particularité d'être toujours là. S'il est permanent, c'est d'une permanence absolue qui sert de fond à la permanence relative des objets à éclipse, des véritables objets. La présence et l'absence des objets extérieurs ne sont que des variations à l'intérieur d'un champ de présence primordial, d'un domaine perceptif sur lesquels mon corps a puissance. Non seulement la permanence de mon corps n'est pas un cas particulier de la permanence dans le monde des objets extérieurs, mais encore la seconde ne se comprend que par la première ; non seulement la perspective de mon corps n'est pas un cas particulier de celle des objets, mais encore la

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 126.

¹⁵² *Idem*.

présentation perspective des objets ne se comprend que par la résistance de mon corps à toute variation perspective¹⁵³.

Cette manière de concevoir le corps s'oppose bien évidemment à celle de la psychologie classique et au positivisme voire au cartésianisme qui voyait le corps-propre comme un objet simple du monde étant appréhendé par les extra partes sans tenir compte de sa permanence. L'auteur conclut en le martelant :

Ainsi la permanence du corps propre, si la psychologie classique l'avait analysée, pouvait la conduire au corps non plus comme objet du monde, mais comme moyen de notre communication avec lui, au monde non plus comme somme d'objets déterminés, mais comme horizon latent de notre expérience, présent sans cesse lui aussi, avant toute pensée déterminante¹⁵⁴.

Nous pouvons conclure que le corps-objet et le corps-propre se démarquent l'un de l'autre par leurs différents attributs. Pendant que le premier est capable de se faire percevoir par la conscience dans son entièreté par l'usage des sens, le second est à la fois véhicule de notre être-au-monde, a une permanence absolue, est non-observable par la conscience et est révélateur du monde. Il était important de faire cette démarcation car les deux dernières parties de ce chapitre ne concernent que le Corps-Propre.

II. SPATIALITÉ ET MOTRICITÉ DU CORPS-PROPRE

Nous savons déjà que le corps-propre est ce qui nous permet d'avoir conscience que nous sommes situés dans le monde et que, comme toute chose, nous sommes appelés à subir et à vivre en fonction des lois de ce monde. Étant dans ce monde, le corps¹⁵⁵ occupe un espace et en possède. Il a également la capacité de se mouvoir. L'auteur l'a saisi et s'est proposé de nous en dévoiler les interstices. Il sera donc question pour nous d'exposer sa pensée sur la spatialité du corps ; et d'en venir à sa motricité.

1. La spatialité du corps-propre

Le corps est dans le monde. Le monde en lui-même, si nous parlons comme Descartes, n'est que matière, étendu. Cette matière est comprise dans l'espace et le corps est une partie prenante de cette dernière. C'est donc que le corps est dans le monde et donc dans l'espace. De fait, le corps occupe un espace dans le monde. Il devient donc légitime ou alors c'est dans

¹⁵³ *Ibidem*, p.126-127.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p.127.

¹⁵⁵ Il s'agit du corps-propre.

l'ordre de la légitimité de par les faits que Maurice Merleau-Ponty, pour situer ce trait de caractère, parle de « *la spatialité du corps-propre* »¹⁵⁶.

En outre, il faut dire que si le corps occupe un espace ou une portion d'espace ; mieux dit, si l'on peut constater que le corps a une spatialité, c'est parce que ce dernier a une forme constatable par le sujet qui, rappelons-le, est un être-au-monde par le corps. Ce constat pousse l'auteur à examiner la spatialité du corps par l'indice de sa forme qui n'est rien d'autre que « *le schémas corporel* »¹⁵⁷. C'est grâce à lui qu'on peut en venir à la systémique espace corporel-espace extérieur. Il paraît donc évident que l'ossature de cette séquence de notre travail sera vouée au déblayage conceptuel de ce que l'on entend par schémas corporel et de cette systémique de la spatialité du corps-propre.

a. Le schéma corporel

Disons que c'est un concept qui porte en lui plusieurs sens en fonction du domaine dans lequel il est appliqué. A la base, il appartient à la psychologie. Sa connotation a eu à évoluer en fonction des différentes théories dans ce grand champ de la recherche scientifique. Notre auteur retrace cette évolution sémantique avant de conférer à ce concept un sens nouveau. Ainsi, il nous fait remarquer, dans son appréhension première, qu'« *on entendait d'abord par « schéma corporel » un résumé de notre expérience corporelle, capable de donner un commentaire et une signification à l'interoceptivité et à la proprioceptivité du moment* »¹⁵⁸. Il poursuit en disant : « *En parlant du schéma corporel, on ne croyait d'abord introduire qu'un nom commode pour désigner un grand nombre d'associations d'images et l'on voulait seulement exprimer que ces associations étaient fortement établies et constamment prêtes à jouer* »¹⁵⁹. C'est que le schéma corporel était considéré comme une association de point qui forme un tout. Lorsque nous avons un objet devant nous, le résultat de sa forme entière que nous observons est le fruit de l'association de plusieurs petits points de ce même objet. Ainsi, l'image d'un chien est une association de petits points qui s'apparente à des atomes et qui finissent par former le tout. De là on conclut que la centration de point en image est le sens de la représentation physiologique.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 132.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 133.

¹⁵⁸ *Idem*.

¹⁵⁹ *Idem*.

L'appréhension seconde du schéma corporel est Gestaliste. Il s'agit de dépasser la conception associationniste de la représentation physiologique pour y ajouter une prise de conscience de la position de notre corps ou de l'objet perçu. L'auteur affirme dans ce sens : « *On s'achemine donc vers une seconde définition du schéma corporel : il ne sera plus le simple résultat des associations établies au cours de l'expérience, mais une prise de conscience globale de ma posture dans le monde inter-sensoriel, une « forme » au sens de la Gestaltpsychologie* »¹⁶⁰. En claire, il s'agit de dire que le corps est une forme c'est-à-dire que le tout soit antérieur aux parties.

Les psychologues ne vont pas se contenter de cette définition. Ils finiront par intégrer l'aspect dynamique du schéma corporel. À Merleau-Ponty d'affirmer : « *Les psychologues disent souvent que le schéma corporel est dynamique* »¹⁶¹. C'est que notre corps nous apparaît en tenant compte de notre situation. L'auteur poursuit en disant : « *Ramené à un sens précis, ce terme veut dire que mon corps m'apparaît comme posture en vue d'une certaine tâche actuelle ou possible. Et en effet sa spatialité n'est pas comme celle des objets extérieurs ou comme celle des « sensations spatiales » une spatialité de position, mais une spatialité de situation* »¹⁶². De là, on comprend également que la spatialité des objets est une spatialité de position et celle du corps-propre est une spatialité de situation.

Les aboutissant de ce détail que nous venons de faire sortir s'actionnent dans la distinction entre espace corporel et espace extérieur. L'espace corporel étant celui-là qu'occupe le corps-propre. Par lui se laissent transparaître les multiples possibilités que le corps est capable d'obtenir par l'exécution des multiples tâches. D'où une certaine polarisation par les tâches. Or l'espace extérieur est celui qu'occupent les corps-objets. L'auteur déclare dans ce sens : « *En dernière analyse, si mon corps peut être une « forme » et s'il peut y avoir devant lui des figures privilégiées sur des fonds indifférents, c'est en tant qu'il est polarisé par ses tâches, qu'il existe vers elles, qu'il se ramasse sur lui-même pour atteindre son but* »¹⁶³. C'est fort de cette précision sur l'espace corporel et l'espace extérieur que l'auteur finira par donner une définition finale au concept de schéma corporel. Il dira donc que le « *schéma corporel est finalement une manière d'exprimer que mon corps est au monde* »¹⁶⁴.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 134.

¹⁶¹ *Idem*.

¹⁶² *Ibidem*, pp. 134-135.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 135.

¹⁶⁴ *Idem*.

b. De la systémique espace corporel- espace extérieur

En admettant que le schéma corporel exprime notre être-au-monde, nous nous devons également de reconnaître que ce dernier ne peut être visible et avoir ce statut qu'à partir du moment où il y'a une synthèse des horizons qui assure la communication entre tous les types de corps. Le schéma corporel étant une figure, il faut inéluctablement que cette dernière soit comprise d'un fond qui assure sa visibilité. Car « *toute figure se profile sur le double horizon de l'espace extérieur et de l'espace corporel* »¹⁶⁵.

Bien que le schéma corporel soit placé à la troisième personne, il faut bien reconnaître que ce dernier se situe par rapport à la systémique espace corporel- espace extérieur. Cette dernière renvoie tout simplement à la synthèse des horizons. Dans ce sens, l'espace corporel et l'espace extérieur sont chacun des espaces particuliers qui forment un tout qui peut également être nommé « *espace objectif* »¹⁶⁶ d'où la systémique que nous décrivons. L'auteur nous en jette quelques mots :

On répondra peut-être que la structure figure et fond ou la structure point-horizon présupposent elles-mêmes la notion de l'espace objectif, que, pour éprouver un geste de dextérité comme figure sur le fond massif du corps, il faut bien lier la main et le reste du corps par ce rapport de spatialité objective et qu'ainsi la structure figure et fond redevient l'un des contenus contingents de la forme universelle d'espace¹⁶⁷.

C'est donc que le corps-propre est contenu dans un espace et on arrive à en avoir conscience par le fait que tout autour de lui se trouvent des objets ou des corps-objets qui sont compris également dans un espace mais qui cette fois est extérieur au corps-propre.

Il faut donc comprendre que la systémique espace corporel-espace extérieur ou la synthèse des horizons est la base de l'espace en lui-même. Pour que l'on puisse parler de la spatialité du corps-propre, il faut impérativement accepter que l'espace corporel se fonde dans l'espace objectif ; mais c'est le corps qui révèle à la conscience qu'il a un espace. Merleau-Ponty le clarifie en ces termes :

L'espace corporel ne peut vraiment devenir un fragment de l'espace objectif que si dans sa singularité d'espace corporel il contient le ferment dialectique qui le transformera en espace universel. C'est ce que nous avons essayé d'exprimer en disant que la structure point-horizon est le fondement de l'espace. L'horizon ou le fond ne s'étendraient pas au-delà de la figure ou à l'entour s'ils n'appartenaient au même genre d'être qu'elle et s'ils ne pouvaient pas être convertis en points par un mouvement du regard. Mais la structure point-horizon ne peut m'enseigner ce que c'est qu'un point qu'en ménageant en avant de lui la zone de corporéité d'où il sera vu et autour de lui les horizons indéterminés qui sont la contrepartie de cette vision. La multiplicité des points ou des « ici » ne peut par principe se constituer que par un

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 136.

¹⁶⁶ *Idem*.

¹⁶⁷ *Idem*.

enchaînement d'expériences où chaque fois un seul d'entre eux est donné en objet et qui se fait elle-même au cœur de cet espace. Et, finalement, loin que mon corps ne soit pour moi qu'un fragment de l'espace, il n'y aurait pas pour moi d'espace si je n'avais pas de corps¹⁶⁸.

Nous comprenons donc que la systémique espace corporel-espace extérieur permet de véritablement appréhender la spatialité du corps. Elle nous fait aussi entrevoir le fait que le corps puisse avoir un espace lui permettant de situer les objets comme but de notre action. Car c'est dans l'action que la spatialité du corps s'accomplit. Cette spatialité laisse sursoir une motricité du corps qu'on verra mieux entrain de conquérir l'espace. C'est ce qui poussera l'auteur à s'appesantir sur la motricité du corps.

2. La motricité du corps-propre

Les dernières phrases de la séquence précédente montraient en filigrane ou alors étaient centrées en substance sur le postulat d'analyse du concept corps et de sa spatialité par sa motricité. C'est que, le corps étant détenteur d'une spatialité, est capable de produire des actions qui manifestent l'intention de projection de la conscience vers les phénomènes qui deviennent le but de ces dernières. Il convient donc de décrire ce que c'est que cette capacité d'aller vers les objets et de les prendre pour cible du mouvement corporel ; car celle-ci fait partie des attributs du corps.

a. La motricité du corps-propre : expression du corps comme puissance d'une région d'un certain monde

L'idée de puissance doit être comprise comme ce mouvement du corps vers le monde qui rend compte de sa spatialité. Merleau-Ponty, pour le décrire, procède à une démarcation entre « mouvements abstraits » et « mouvements concrets » en utilisant le cas d'un malade atteint de cécité psychique, c'est-à-dire un malade dont l'esprit est aveuglé, car il ne peut procéder à la description des parties de son corps. Les premiers sont « *des mouvements qui ne s'adressent à aucune situation effective tels que de mouvoir sur commande les bras ou les jambes, d'étendre ou de fléchir un doigt* »¹⁶⁹. Le malade ne peut exécuter ce type de mouvement que si on lui permet d'entrer en contact visuel avec un des membres de son corps y afférant ou tout simplement en exécutant des mouvements préparatoires. Les mouvements concrets quant à eux sont « *des mouvements nécessaires à la vie, pourvu qu'ils lui soient habituels pour leur part* »¹⁷⁰. Ils font référence aux différents reflexes vitaux et aux mouvements assimilés par

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 137.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 138.

¹⁷⁰ *Idem*.

l'habitude. Le malade, sans crier garde, est à même de les exécuter, car ils sont généralement de l'ordre de la saisie.

En outre, il naît donc une différenciation totale entre le montrer et le saisir chez ce dernier. À l'auteur de dire : « *Chez le même malade et aussi chez les cérébelleux, on constate une dissociation de l'acte de montrer et des réactions de prise ou de saisie : le même sujet qui est incapable de montrer du doigt sur commande une partie de son corps, porte vivement la main au point où un moustique le pique* »¹⁷¹. Et même, il peut s'avérer que certaine région du corps puissent être saisie et d'autre se montrer. L'auteur poursuit en disant :

Regardons de plus près. Un malade à qui l'on demande de montrer du doigt une partie de son corps, par exemple son nez, n'y réussit que si on lui permet de le saisir. Si, l'on donne pour consigne au malade d'interrompre le mouvement avant qu'il atteigne son but, ou s'il ne peut toucher son nez qu'à l'aide d'une réglette de bois, le mouvement devient impossible. Il faut donc admettre que « saisir » ou « toucher », même pour le corps, est autre chose que « montrer ». Dès son début le mouvement de saisie est magiquement à son terme, il ne commence qu'en anticipant sa fin puisque l'interdiction de saisir suffit à l'inhiber. Et il faut admettre qu'un point de mon corps peut m'être présent comme point à saisir sans m'être donné dans cette prise anticipée comme point à montrer¹⁷².

Cette démarcation entre saisie et touchée, entre le mouvement abstrait et le mouvement concret, montre que la motricité du corps lui permet de manifester une certaine puissance dans le monde. Également, cette puissance rend compte de la spatialité de ce dernier en étant son moyen de manifestation et de démonstration. Ceci étant, le sujet connaissant a conscience de son espace corporel par le truchement du mouvement de son corps qui repose sur les actions.

Il y a donc une certaine révélation du corps comme possesseur de l'espace. Cependant, il faut dire que la démarcation que nous évoquons, laisse transparaître dans le mouvement abstrait une valeur intellectualiste et dans le mouvement concret une valeur physiologiste. Il dit : « *La distinction du mouvement concret et du mouvement abstrait, du Greifen et du Zeigen serait celle du physiologique et du psychique, de l'existence en soi et de l'existence pour soi* »¹⁷³. Sauf que si on les comprend dans le sens du dualisme corps-conscience, on ne saurait appréhender leur véritable sens. Et ce sens véritable se retrouve dans l'ordre du comportement. Merleau-Ponty le martèle en ces mots : « *La distinction du mouvement abstrait et du mouvement concret ne se confond donc pas avec celle du corps et de la conscience, elle n'appartient pas à la même dimension réflexive, elle ne trouve place que dans la dimension du*

¹⁷¹ *Idem.*

¹⁷² *Ibidem*, p. 138.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 160.

comportement »¹⁷⁴. Or le comportement n'est visible que parce que le corps est en action, en mouvement. Et c'est ce mouvement du corps qui fait sa puissance dans un monde possible.

b. La motricité du corps propre comme intentionnalité originale

Pour en venir à l'intentionnalité originale, attribut de la motricité du corps, l'auteur commence par faire une analyse existentielle des troubles de la perception. Ceci dans l'optique de montrer que « *la perception et l'expérience du corps-propre s'implique l'une à l'autre* »¹⁷⁵. Cette implication se fait montre par la conscience. Toutefois, la conscience ne doit pas être définie comme chez les psychologies classiques ou intellectualistes. Elle ne doit être sous l'emprise d'aucune connotation cartésienne où le sujet est dominateur du monde par elle. Elle ne doit pas être considérée comme la puissance motrice du corps. Nous nous devons de l'entendre sur l'aspect suivant :

Dès qu'il y a conscience, et pour qu'il y ait conscience, il faut qu'il y ait un quelque chose dont elle soit conscience, un objet intentionnel, et elle ne peut se porter vers cet objet qu'autant qu'elle s'« iréalise » et se jette en lui, que si elle est tout entière dans cette référence à... quelque chose, que si elle est un pur acte de signification. Si un être est conscience, il faut qu'il ne soit rien qu'un tissu d'intentions. S'il cesse de se définir par l'acte de signifier, il retombe à la condition de chose, la chose étant justement ce qui ne connaît pas, ce qui repose dans une ignorance absolue de soi et du monde, ce qui par suite n'est pas un « soi » véritable, c'est-à-dire un « pour soi », et n'a que l'individuation spatio-temporelle, l'existence en soi¹⁷⁶.

C'est que, nous devons comprendre la conscience sur la posture de l'intentionnalité. Et la condition de possibilité sine qua non de cette dernière n'est rien d'autre que le corps. Celui-ci sera donc appeler à entrer en mouvement vers les objets par ses organe de sens. De fait, « *ces éclaircissement nous permettent enfin de comprendre sans équivoque la motricité comme intentionnalité originale. La conscience est originairement non pas un 'je pense que', mais un 'je peux'* »¹⁷⁷, martèle Merleau-Ponty. Nous comprenons donc qu'il y'a un changement du statut de la conscience qui vient se rapporter à une synonymie avec la motricité du corps. Il y'a par-là obligation de sortir des carcans de la définition du mouvement par la pensée.

Il faut plutôt accepter le fait suivant : « *Le mouvement n'est pas la pensée d'un mouvement et l'espace corporel n'est pas un espace pensé ou représenté. Chaque mouvement volontaire a lieu dans un milieu, sur un fond qui est déterminé par le mouvement lui-même* »¹⁷⁸. Le changement statutaire de la conscience entraine, nous dit l'auteur, le fait qu'elle soit « *l'être*

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 163.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 170.

¹⁷⁶ *Ibidem*, pp. 159-160.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 178.

¹⁷⁸ *Idem*.

à la chose par l'intermédiaire du corps »¹⁷⁹. Ainsi, l'apprentissage d'un mouvement est assuré lors que le corps a procédé à sa compréhension en l'incorporant dans son monde. D'où la négation d'une fonction servante de la motricité qui doit vouer allégeance à la conscience. L'auteur explicite cela en ces termes : « *La motricité n'est donc pas comme une servante de la conscience, qui transporte le corps au point de l'espace que nous nous sommes d'abord représenté. Pour que nous puissions mouvoir notre corps vers un objet, il faut d'abord que l'objet existe pour lui, il faut donc que notre corps n'appartienne pas à la région de l'en soi* »¹⁸⁰.

Ceci nous amène à accepter que le corps a son monde et qu'il réside entièrement dans sa spatialité et sa temporalité. Ponty poursuit en disant qu' « *il ne faut donc pas dire que notre corps est dans l'espace ni d'ailleurs qu'il est dans le temps. Il habite l'espace et le temps* »¹⁸¹. Il surgit, par rapport à ce que nous venons de dire, un lien entre mouvement et perception. A travers chaque mouvement, la conscience entre dans un mode d'apprentissage par la perception. Ceci amène Merleau-Ponty à reconsidérer l'espace et le temps :

En tant que j'ai un corps et que j'agis à travers lui dans le monde, l'espace et le temps ne sont pas pour moi une somme de points juxtaposés, pas davantage d'ailleurs une infinité de relations dont ma conscience opérerait la synthèse et où elle impliquerait mon corps ; je ne suis pas dans l'espace et dans le temps, je ne pense pas l'espace et le temps ; je suis à l'espace et au temps, mon corps s'applique à eux et les embrasse¹⁸².

C'est pourquoi la motricité du corps ne doit pas être entendue comme une détermination de la conscience ou d'un certain intellectualisme. Il poursuit en disant :

L'expérience motrice de notre corps n'est pas un cas particulier de connaissance ; elle nous fournit une manière d'accéder au monde et à l'objet, une *praktognosie* qui doit être reconnue comme originale et peut-être comme originaire. Mon corps a son monde ou comprend son monde sans avoir à passer par des représentations, sans se subordonner à une fonction symbolique ou objectivante¹⁸³.

En claire, parler de la motricité du corps revient à définir ce que l'on entend par là. Selon l'auteur, elle est « *la sphère primaire où d'abord s'engendre le sens de toutes les significations (der Sinn aller Signifikationen) dans le domaine de l'espace représenté* »¹⁸⁴. C'est dire qu'elle est la faculté de mouvement de notre corps qui nous permet de nous représenter l'espace par le biais de la pensée et de la perception. Ainsi, « *c'est le corps, comme on l'a dit souvent, qui attrape (kapiert) et qui comprend le mouvement* »¹⁸⁵. L'étude de la motricité

¹⁷⁹ *Ibidem*, pp. 179-180.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 180.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 181.

¹⁸² *Ibidem*, p. 182.

¹⁸³ *Idem*.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 184.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 185.

permet donc de bien comprendre le sens du corps. Ce sens qui s'éloigne au plus loin tant des conceptions cartésiennes, intellectualiste, empiriste que positiviste. Par sa motricité, le corps nous apparaît comme un noyau significatif c'est-à-dire qu'il nous permet de donner du sens à tout ce qui nous entoure tant naturellement que culturellement. Merleau-Ponty conclut en disant :

Le corps est notre moyen général d'avoir un monde. Tantôt il se borne aux gestes nécessaires à la conservation de la vie, et corrélativement il pose autour de nous un monde biologique ; tantôt, jouant sur ces premiers gestes et passant de leur sens propre à un sens figuré, il manifeste à travers eux un noyau de signification nouveau : c'est le cas des habitudes motrices comme la danse. Tantôt enfin la signification visée ne peut être rejointe par les moyens naturels du corps ; il faut alors qu'il se construise un instrument, et il projette autour de lui un monde culturel¹⁸⁶.

En somme, ce qu'il faut retenir de la spatialité et de la motricité du corps-propre est que ce dernier est au monde indépendamment de notre conscience. Sa spatialité se caractérise par le fait que « *être corps, c'est être noué à un certain monde, avons-nous vu, et notre corps n'est pas d'abord dans l'espace : il est à l'espace* »¹⁸⁷. C'est dire que le corps possède un espace et y réside perpétuellement. Cette spatialité se définit donc comme étant « *le déploiement de son être de corps, la manière dont il se réalise comme corps* »¹⁸⁸.

Cette manière de se réaliser comme corps appelle une motricité qui se fait montre par les multiples actions du sujet. Ce dernier prend donc conscience qu'il est au monde grâce au corps. Et même pour ce faire, sa conscience doit être située dans une logique d'intentionnalité. C'est donc qu'il y a unité entre corps et conscience. Cette unité permet que le sujet puisse sentir ses membres de l'intérieur sans toutefois observer son corps de l'extérieur. Elle nous permet de nous voir nous-mêmes. Dans ce sens, Ponty affirme : « *Chacun de nous se voit comme par un œil intérieur qui, de quelques mètres de distance, nous regarde de la tête aux genoux* »¹⁸⁹. Il poursuit en disant : « *Nous ne contemplons pas seulement les rapports des segments de notre corps et les corrélations du corps visuel et du corps tactile : nous sommes nous-mêmes celui qui tient ensemble ces bras et ces jambes, celui qui à la fois les voit et les touche* »¹⁹⁰. En parlant sous le jargon de la perception, nous disons que le corps-propre se perçoit en s'interprétant lui-même. C'est ce qui fait la complexité de ce dernier mais c'est également ce qui fait son côté

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 189.

¹⁸⁷ *Ibidem*, pp. 191- 192.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 192.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 193.

¹⁹⁰ *Idem*.

affriolant à tel point que l'auteur finira par conclure que « *ce n'est pas à l'objet physique que le corps peut être comparé, mais plutôt à l'œuvre d'art* »¹⁹¹.

III. LE CORPS COMME LIEU D'AFFECTIVITÉ ET LANGAGE

Nous avons vu durant la séquence précédente que le corps est ce qui nous permet de rendre compte de notre être-au-monde tant par sa spatialité que par sa motricité. Raison pour laquelle on peut dire qu'il a pour fonction d'exister pour nous et d'assumer l'espace et le temps en y résidant. Quoi que cette dernière ne se limite pas qu'à ce que nous venons de dire. Elle appelle également à l'expérience que nous avons avec les objets et les autres êtres. Cette expérience selon Merleau-Ponty se fait présent tant dans le domaine affectif, langagier qu'intersubjectif. Il sera donc question pour nous d'en faire montre tout au long de cette séquence.

1. Le corps comme lieu d'affectivité

Le corps est ce qui nous permet de prendre conscience de notre être-au-monde. Cependant le monde, indépendamment de notre présence, est là. C'est que le corps n'est pas, la condition sine qua non de l'existence du monde. Ce dernier existe en soi. Merleau-Ponty nous le rappelle en disant qu' « *en effet, le monde naturel se donne comme existant en soi au-delà de son existence pour moi, l'acte de transcendance par lequel le sujet s'ouvre à lui s'emporte lui-même et nous nous trouvons en présence d'une nature qui n'a pas besoin d'être perçue pour exister* »¹⁹². Mais il faut savoir que les êtres et les objets du monde sont capables d'exister pour nous sur le plan affectif. L'existence de ces derniers se manifeste par le désir ou par l'amour. Nous sommes des êtres sexués mais la conception de ce côté sexuel varie en fonction des courants philosophiques qui ont décidé d'articuler sur l'affectivité¹⁹³. C'est aussi ce qui fait la

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 195.

¹⁹² *Ibidem*, p. 198.

¹⁹³¹⁹³ Les travaux de Marc RICHIR nous renseignent que c'est dans un contexte relativement indécis, aux frontières entre la philosophie et la psychologie, que le terme « affectivité » apparaît dans la seconde moitié du XIX^e siècle, avec l'équivoque de désigner tout à la fois le pouvoir d'être affecté et le « système » des « affects », lesquels se distinguent des sensations en tant que celles-ci sont exogènes alors qu'ils sont censés être endogènes. L'affectivité suppose donc la distinction entre la subjectivité, en tant qu'intériorité de la ψικη, et l'extériorité du monde extérieur. Le terme « affect » est cependant d'origine plus ancienne, puisqu'il remonte à la seconde moitié du XVIII^e siècle, et semble désigner, plus ou moins indistinctement, le sentiment, l'émotion, voire la passion. Il dérive en effet du terme latin « afficere » qui signifie l'aptitude à être touché, et implique une modification subie par ce qui est ainsi « touché ». Il y a dans le concept d'affectivité le concept d'une passivité ce qui semble justifier son rapprochement avec le concept de « passion » ou de παθος, et même, en un sens, d'une passivité constitutive du sujet. À ce titre, le problème sera toujours de savoir si l'affectivité endogène du sujet lui est strictement co-originale ou si elle ne trouve à se déployer qu'à l'occasion de la rencontre d'un objet ou d'un événement extérieur si le sujet est originairement affecté et affectif ou s'il ne l'est, perdant la neutralité de son autonomie, qu'en étant pour ainsi dire « obnubilé » par ses affects ou ses passions.

complexité de ce concept. Quoi qu'il en soit, refermons ce débat et limitons uniquement sur le fait que Merleau-Ponty s'attaque à la conception intellectualiste de ce concept.

a. La conception intellectualiste de l'affectivité

Elle est portée par Descartes, avec son fameux dualisme, qui confère au corps une position totalement mécanique. Par conséquent, l'affectivité y est comprise comme « *une mosaïque d'états affectifs, plaisirs et douleurs fermés sur eux-mêmes, qui ne se comprennent pas et ne peuvent que s'expliquer par notre organisation corporelle* »¹⁹⁴. Cela sous-entend une négation de la conscience dans la perception du plaisir et des affects en général. La sexualité en ce sens devient quelque chose de passager où le corps alors est la seule entité qui permet au sujet de ressentir une quelconque émotion. L'affectivité par conséquent est totalement ignorée de la conscience. En présentant cette conception, Merleau-Ponty affirme : « *Si ce n'est dans l'épreuve du plaisir et de la douleur, dont il n'y a rien à dire, le sujet se définit par son pouvoir de représentation, l'affectivité n'est pas reconnue comme un mode original de conscience* »¹⁹⁵. C'est que, tout ce qui est affectif ne peut être perçu par la conscience que si et seulement si cette dernière se le représente.

En clair, c'est dans l'intellect que l'affectivité voit le jour. Ceci étant, si l'on prend le cas de l'attraction pour une femme, ce n'est pas au préalable le corps de la femme qui nous attire vers elle mais plutôt son côté intellect qui se manifeste à travers son comportement et ses habitudes. Dans cette logique, l'acte sexuel devient quelque chose de passager qui n'ébranle en rien notre conscience. Il est juste du ressort de notre corps et n'en déborde pas. Il s'agit « *de réduire comme Descartes, la diversité de la perception à sa structure intelligible* »¹⁹⁶, disait Michel Terestchenko. C'est ce point de vue que ne partage pas notre auteur.

Il convient de dire que le concept d'affectivité émerge dans le cadre de l'institution moderne du sujet et de la subjectivité. Dira-t-on, à supposer qu'une « chose » ne commence à exister que quand elle est désignée par un nom ou un concept, que l'affectivité est une « invention » récente, et qu'elle n'existait pas auparavant ? Ce serait là un nominalisme excessif, négligeant que ce que nous rassemblons depuis un siècle par le terme d'affectivité est en réalité propre à toute humanité, c'est-à-dire, dans la mesure où il n'y a pas d'humanité sans culture sans institution symbolique d'humanité, propre à toute culture. L'affectivité, pour autant qu'elle désigne « la chose même » à débattre, est donc autrement « codée » dans d'autres cultures, soit qu'elle apparaisse sous forme dispersée dans les récits mythiques ou mythologiques, soit qu'elle s'oriente et s'organise dans les textes religieux, soit encore qu'elle se rassemble, mais en portant d'autres noms, dans l'investigation philosophique. À cet égard, pour nous prémunir contre le risque d'ethnocentrisme qui consisterait à aller chercher l'affectivité là où elle ne se trouve peut-être pas, il faut limiter notre enquête au contexte d'origine du concept. Il est préférable, en effet, de l'explicitier rigoureusement, de la circonscrire autant qu'il est possible, avant d'entreprendre la recherche de ses équivalents dans d'autres cultures. Cf Marc RICHIR, *Affectivité*, p.6.. <https://marc-richi.eu>

¹⁹⁴ *Ibidem*, pp. 198-199.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 199.

¹⁹⁶ Michel TERESTCHENKO, « Le pur souffrir de l'âme : rationalité et affectivité chez Descartes », in *les études philosophiques*, numéro 71, 2004, p. 444. (441-460)

b. Du rejet la conception intellectualiste de l'affectivité

Pendant que la conception intellectualiste fige la véritable affectivité comme émanation de notre seule conscience, Maurice Merleau-Ponty est plutôt d'appoint que cette dernière engage à la fois le corps et la conscience. Pour lui, on ne pourrait parler d'affectivité en excluant le rôle prépondérant que le corps joue dans ce processus. Il pense que si le corps, est ce qui nous permet d'avoir conscience que nous sommes des êtres-au-monde, ce dernier est également ce par quoi on arrive à définir nos relations avec les objets et les autres êtres vivant.

L'affectif, le plaisir, le sentiment, passent nécessairement par l'entremise du corps ; ce qui permet à la conscience d'ingurgiter les données transmises par le corps afin d'atteindre la jouissance. Dans la structure de la perception, tout le corps est engagé. Et c'est cet engagement du corps qui parvient à entrevoir l'affectif. On parle là d'une perception objective. C'est-à-dire une perception qui se refuse à prendre comme point de base la seule et unique conscience.

Chez le normal, un corps n'est pas seulement perçu comme un objet quelconque, cette perception objective est habitée par une perception plus secrète : le corps visible est sous-tendu par un schéma sexuel, strictement individuel, qui accentue les zones érogènes, dessine une physionomie sexuelle et appelle les gestes du corps masculin lui-même intégré à cette totalité affective¹⁹⁷.

L'humain étant un être ayant un corps sexué, il est appelé à avoir des affects grâce à ce corps et non par sa conscience. Mais étant donné qu'il n'y a pas un schisme entre les deux, ces deux entités entre en jeu. Quoiqu'il en soit, « *la perception érotique n'est pas un cogitatio qui vise un cogitatum ; à travers un corps, elle vise un autre corps, elle se fait dans le monde non pas dans la conscience* »¹⁹⁸. Il ne s'agit donc pas de procéder à une représentation quelconque du plaisir dans ma conscience. Il s'agit de tenir compte du fait qui est décrit et ressenti par le biais du corps. A Ponty de dire :

Un spectacle a pour moi une signification sexuelle, non pas quand je me représente, même confusément, son rapport possible aux organes sexuels ou aux états de plaisir, mais quand il existe pour mon corps, pour cette puissance toujours prête à nouer les stimuli donnés en une situation érotique et à y ajuster une conduite sexuelle¹⁹⁹.

Par ce fait, la sexualité devient autre que ce que la conception intellectualiste nous a proposé. L'auteur l'explique en ces termes :

Il y a une « compréhension » érotique qui n'est pas de l'ordre de l'entendement puisque l'entendement comprend en apercevant une expérience sous une idée, tandis que le désir comprend aveuglément en reliant un corps à un corps. Même avec la sexualité, qui a pourtant passé longtemps pour le type de la fonction corporelle, nous avons affaire, non pas à un

¹⁹⁷ Maurice MERLEAU-PONTY, *La phénoménologie de la Perception*, p. 200.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 201.

¹⁹⁹ *Idem*.

automatisme périphérique, mais à une intentionnalité qui suit le mouvement général de l'existence et qui fléchit avec elle²⁰⁰.

Le corps sexué fait donc intervenir une initiative sexuelle qui appelle un cycle de mouvement et d'états. D'où le fait que la vie sexuelle soit une intentionnalité originale ou le corps appelle le corps sans avoir pour origine l'intellect. C'est ce paramètre que l'auteur met en exergue lorsqu'il affirme :

Nous redécouvrons à la fois la vie sexuelle comme une intentionnalité originale et les racines vitales de la perception, de la motricité et de la représentation en faisant reposer tous ces « processus » sur un « arc intentionnel » qui fléchit chez le malade et qui chez le normal donne à l'expérience son degré de vitalité et de fécondité²⁰¹.

Il convient donc de dire, contrairement à la logique intellectualiste que grâce au corps qui est le foyer de nos affects, du plaisir, du sentiment, de l'amour, et à la conscience, nous pouvons appréhender que les choses et les êtres sont capables d'exister en général. D'où le rapport de réciprocité qui existe entre le corps et l'esprit. L'auteur le précise en ces termes :

Ainsi la vue, l'ouïe, la sexualité, le corps ne sont pas seulement les points de passage, les instruments ou les manifestations de l'existence personnelle : elle reprend et recueille en elle leur existence donnée et anonyme. Quand nous disons que la vie corporelle ou charnelle et le psychisme sont dans un rapport d'expression réciproque ou que l'événement corporel a toujours une signification psychique, ces formules ont donc besoin d'explication. Valables pour exclure la pensée causale, elles ne veulent pas dire que le corps soit l'enveloppe transparente de l'Esprit. Revenir à l'existence comme au milieu dans lequel se comprend la communication du corps et de l'esprit, ce n'est pas revenir à la Conscience ou à l'Esprit, la psychanalyse existentielle ne doit pas servir de prétexte à une restauration du spiritualisme. Nous le comprendrons mieux en précisant les notions d'« expression » et de « signification » qui appartiennent au monde du langage et de la pensée constitués, que nous venons d'appliquer sans critique aux relations du corps et du psychisme et que l'expérience du corps doit au contraire nous apprendre à rectifier²⁰².

Tous ces attributs du corps nous poussent d'une certaine manière à nous l'identifier comme une manifestation de notre existence. On peut dire que « *Le corps est « la forme cachée de l'être soi » ou réciproquement que l'existence personnelle est la reprise et la manifestation d'un être en situation donné. Si donc nous disons que le corps à chaque moment exprime l'existence, c'est au sens où la parole exprime la pensée* »²⁰³. Il ne serait être considéré comme un épiphénomène. Il exprime l'existence en tout temps tout en faisant un avec la conscience. Il faut sans aucun doute, poursuit l'auteur, « *reconnaître que la pudeur, le désir, l'amour en général ont une signification métaphysique, c'est-à-dire qu'ils sont incompréhensibles si l'on*

²⁰⁰ *Idem*.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 203.

²⁰² *Ibidem*, p. 205.

²⁰³ *Ibidem*, p. 211.

traite l'homme comme une machine gouvernée par des lois naturelles, ou même comme un « faisceau d'instincts », et qu'ils concernent l'homme comme conscience et comme liberté »²⁰⁴.

Si les choses et les êtres existent en général, forcément en tant qu'entité, nous sommes perçu de quelque part par ceux et celles qui nous entourent et avec qui nous vivons quotidiennement. Ainsi, le corps, comme être sexué, par l'affectif, nous permet d'entrevoir un sens métaphysique et de nous situer en tant qu'objet dans une communication avec autrui. De ce fait, se définir également par son corps prend un sens on ne peut plus profond :

Dire que j'ai un corps est donc une manière de dire que je peux être vu comme un objet et que je cherche à être vu comme sujet, qu'autrui peut être mon maître ou mon esclave, de sorte que la pudeur et l'impudeur expriment la dialectique de la pluralité des consciences et qu'elles ont bien une signification métaphysique²⁰⁵.

Autrui est donc capable de me percevoir comme un corps-objet et moi je suis capable de faire de même. Nos corps sont appelés à entrer en contact et à produire en chacun de nous une réaction qui peut être de l'ordre de la sexualité, du plaisir, ou de la passion. C'est donc ce qui fait l'unité entre corps et conscience. Et cette unité confère à la sexualité une place immanente à l'existence du sujet. A Ponty de conclure :

Il y a osmose entre la sexualité et l'existence, c'est-à-dire que si l'existence diffuse dans la sexualité, réciproquement la sexualité diffuse dans l'existence, de sorte qu'il est impossible d'assigner, pour une décision ou une action donnée, la part de la motivation sexuelle et celle des autres motivations, impossible de caractériser une décision ou un acte comme « sexuel » ou « non sexuel ». Ainsi il y a dans l'existence humaine un principe d'indétermination, et cette indétermination n'est pas pour nous seulement, elle ne vient pas de quelque imperfection de notre connaissance, il ne faut pas croire qu'un Dieu pourrait sonder les cœurs et les reins et délimiter ce qui nous vient de la nature et ce qui nous vient de la liberté²⁰⁶.

2. De la linguistique corporelle

Jusqu'ici, nous avons présenté au maximum les différents attributs du corps qui le démarque des objets au sens mécanique du terme. En sa fonction sexuelle, nous avons pu découvrir une intentionnalité qui entraîne un pouvoir de signification conséquent. Cette fonction nous a permis véritablement de comprendre que chez Merleau-Ponty, il y'a une unité entre corps et conscience et cette unité place le corps comme marque de notre existence, de notre être-au-monde. Il nous permet également de comprendre que les êtres et les choses existent en soi indépendamment de notre volonté. Mais, le corps étant doté d'une sexualité, cette dernière nous confère la capacité de faire en sorte que les choses et les êtres existent également pour nous. Nous poursuivons notre analyse de la conception pontienne du corps en

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 212.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 213.

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 215.

exposant un nouvel attribut qui est la résultante des attributs précédents. Il s'agit de la linguistique corporelle. Celle-ci fait référence à l'expressivité du corps et au véritable sens de la parole qui s'y rattache. Déclinons donc la posture de Merleau-Ponty à ce sujet.

a. De la définition de la parole

Dans le cycle évolutif de l'enfant, la parole apparaît comme une capacité tardive que l'individu actionne après avoir pu accueillir des brides d'images verbales qui proviennent de son entourage. En fait, l'enfant se surprend lui-même en train de parler. Il y a une certaine inhérence de la parole en le sujet qui se présente comme une possession permanente du langage. L'homme a une capacité linguistique en lui et la parole en est la manifestation. C'est que « *la possession du langage est d'abord comprise comme la simple existence effective d' « images verbales », c'est-à-dire de traces laissées en nous par les mots prononcés ou entendus* »²⁰⁷. Notre entourage réveille d'une certaine manière notre capacité linguistique. La parole est enfuie en nous. Pendant que le cartésianisme et toute pensée intellectualiste fige la parole comme étant une manifestation de la seule conscience du sujet qui la met en place ; Merleau-Ponty pense plutôt que celle-ci « *n'est pas une action, elle ne manifeste pas des possibilités intérieures du sujet* »²⁰⁸. Tout au contraire, elle est unie à la conscience, à la pensée et ne saurait être subordonnée à elle. De fait, « *L'homme peut parler comme la lampe électrique peut devenir incandescente* »²⁰⁹.

C'est un automatisme que la pensée ne dirige pas en maître. Le corps étant lié à la conscience et forme une entité, la parole est de l'apanage du corps et de la conscience. Raison pour laquelle « *puisque'il y a des troubles électifs, qui atteignent le langage parlé à l'exclusion du langage écrit, ou l'écriture à l'exclusion de la parole, et que le langage peut se désagréger par fragments, c'est qu'il se constitue par une série d'apports indépendants et que la parole au sens général est un être de raison* »²¹⁰. C'est dire que la parole est unie à la raison et ne se détache d'elle sous aucun prétexte. Cette union ne pose pas la pensée comme dominante.

La psychologie intellectualiste et empiriste, *a contrario*, pensent que les mots en eux-mêmes n'ont pas de sens. Il faut que la pensée ou la conscience puisse leur conférer du contenu et de la substance. Le mot en lui-même ne veut rien dire. Ponty remarque cette position et apporte un argument contraire en disant qu' « *une pensée qui se contenterait d'exister pour soi,*

²⁰⁷ *Ibidem*, pp. 221-222.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 222.

²⁰⁹ *Idem*.

²¹⁰ *Idem*.

hors des gênes de la parole et de la communication, aussitôt apparue tomberait à l'inconscience, ce qui revient à dire qu'elle n'existerait pas même pour soi »²¹¹. Il poursuit en disant : « À la fameuse question de Kant, nous pouvons répondre que c'est en effet une expérience de penser, en ce sens que nous nous donnons notre pensée par la parole intérieure ou extérieure. Elle progresse bien dans l'instant et comme par fulgurations, mais il nous reste ensuite à nous l'approprier et c'est par l'expression qu'elle devient nôtre »²¹². Par conséquent, il faut tout d'abord reconnaître un objet avant de le nommer. Ainsi, « la parole, chez celui qui parle, ne traduit pas une pensée déjà faite, mais l'accomplit »²¹³. À plus forte raison faut-il admettre que celui qui écoute reçoit la pensée de la parole elle-même. Tout ceci nous amène à dire qu'il y a une fusion de la conscience avec la parole de par l'unité corps-pensée.

b. De la consubstantialité parole-pensée comme son véritable sens

Disons au préalable que le mot mieux l'expression « consubstantialité entre parole et pensée », n'est pas celle de l'auteur. Elle est l'aboutissement de la compréhension de la jointure ou alors de l'unicité que Merleau-Ponty confère à la parole et à la pensée. Cette précision faite, spéculons sur les implications de cette consubstantialité.

Parce que la parole et la pensée sont consubstantielle, ces deux substantifs ne font qu'un et sont indissociable. Le sujet qui parle ne détache pas sa pensée de sa parole ou alors sa parole ne se détache pas de sa pensée. Pensée dans ce sens se résume à parler et parler c'est pensée. Par conséquent, « *Il faut reconnaître d'abord que la pensée, chez le sujet parlant, n'est pas une représentation, c'est-à-dire qu'elle ne pose pas expressément des objets ou des relations. L'orateur ne pense pas avant de parler, ni même pendant qu'il parle ; sa parole est sa pensée* »²¹⁴.

Comme nous nous sommes représentés un peu plus haut le fait que le corps soit capable de se percevoir lui-même par un œil intérieur qui manifeste sa présence permanente de notre côté, c'est de la même manière que nous devons comprendre que « *je n'ai pas besoin de me représenter le mot pour le savoir et pour le prononcer* »²¹⁵. Il y a par notre corps ce que l'auteur appelle « une image verbale » qui est « *Une des modalités de ma gesticulation phonétique, donnée avec beaucoup d'autres dans la conscience globale de mon corps* »²¹⁶. C'est donc que

²¹¹ *Ibidem*, p. 225.

²¹² *Idem*.

²¹³ *Ibidem*, p. 226.

²¹⁴ *Ibidem*, p. 228.

²¹⁵ *Ibidem*, p. 229.

²¹⁶ *Idem*.

la parole actionne une représentation d'une image qui se veut verbale. Ce que nous venons de dire permet à Merleau-Ponty d'affirmer le véritable sens de la parole en ces mots :

D'abord la parole n'est pas le « signe » de la pensée, si l'on entend par là un phénomène qui en annonce un autre comme la fumée annonce le feu. La parole et la pensée n'admettraient cette relation extérieure que si elles étaient l'une et l'autre thématiquement données ; en réalité elles sont enveloppées l'une dans l'autre, le sens est pris dans la parole et la parole est l'existence extérieure du sens. Nous ne pourrions pas davantage admettre, comme on le fait d'ordinaire, que la parole soit un simple moyen de fixation, ou encore l'enveloppe et le vêtement de la pensée. Pourquoi serait-il plus aisé de se rappeler des mots ou des phrases que de se rappeler des pensées, si les prétendues images verbales ont besoin d'être reconstruites à chaque fois ? Et pourquoi la pensée chercherait-elle à se doubler ou à se revêtir d'une suite de vociférations, si elles ne portaient et ne contenaient en elles-mêmes leur sens ? Les mots ne peuvent être les « forteresses de la pensée », et la pensée ne peut chercher l'expression que si les paroles sont par elles-mêmes un texte compréhensible et si la parole possède une puissance de signification qui lui soit propre²¹⁷.

Il survient en filigrane de ces dires que la parole soit la présence de la pensée dans le monde. Nécessairement, les mots et les paroles ne doivent plus chercher à désigner l'objet ou la pensée pour qu'enfin ceux-ci deviennent « *La présence de cette pensée dans le monde sensible, et, non pas son vêtement, mais son emblème ou son corps* »²¹⁸.

c. La signification existentielle de la parole et son sens communicationnel

La parole étant la présence de la pensée dans le monde, l'existence de la pensée se détermine dans le monde par la parole. La pensée n'est point ainsi un phénomène intérieur. Elle se projette dans le monde par la parole qui est unifiée ; c'est ce que nous avons appelé tout à l'heure la consubstantialité entre la parole et la pensée.

C'est donc que la parole ou les mots portent une première couche de signification qui leur est adhérente et qui donne, la pensée comme style, comme valeur affective, comme mimique existentielle, plutôt que comme énoncé conceptuel. Nous découvrons ici sous la signification conceptuelle des paroles une signification existentielle, qui n'est pas seulement traduite par elles, mais qui les habite et en est inséparable²¹⁹.

Ainsi, c'est à juste titre que nous devons annuler un cogito où nous pensons en silence sans parole alors que cette introspection où règne un soit disant silence est parsemé de part en part par des paroles. Dans ce sens l'auteur affirme :

La pensée n'est rien d' « intérieur », elle n'existe pas hors du monde et hors des mots. Ce qui nous trompe là-dessus, ce qui nous fait croire à une pensée qui existerait pour soi avant l'expression, ce sont les pensées déjà constituées et déjà exprimées que nous pouvons rappeler à nous silencieusement et par lesquelles nous nous donnons l'illusion d'une vie intérieure. Mais en réalité ce silence, prétendu est bruisant de paroles, cette vie intérieure est un langage

²¹⁷ *Ibidem*, p. 230.

²¹⁸ *Idem*.

²¹⁹ *Ibidem*, p. 231.

intérieur. La pensée « pure » se réduit à un certain vide de la conscience, à un vœu instantané²²⁰.

C'est dire que la pensée n'est point en dehors de la parole. La parole est ce qui rend compte de la pensée. À côté de cela, il y a le fait que la parole soit principalement un levier de communication. Elle est « *Un véritable geste et elle contient son sens comme le geste contient le sien. C'est ce qui rend possible la communication* »²²¹. Cette gestuelle communicationnelle est comme un symbole qui est un signifiant se tendant vers un signifié que nous devons absolument décrire. Dans ce sens, l'auteur ira plus loin en disant que « *notre vue sur l'homme restera superficielle tant que nous ne remonterons pas à cette origine, tant que nous ne retrouverons pas, sous le bruit des paroles, le silence primordial, tant que nous ne décrirons pas le geste qui rompt ce silence. La parole est un geste et sa signification un monde* »²²².

Ainsi, dans l'optique de cerner ce phénomène, il convient de relever, de par ce que nous venons de remarquer, que cette gestuelle fait de la parole le point de départ de la communication. Ceci étant, en parlant, nous posons un geste dont nous sommes les témoins et qui va vers un objet intentionnel. De plus, « *le geste linguistique, comme tous les autres, dessine lui-même son sens* »²²³. Il n'est pas subordonné à un paradigme premier ou à une instance première qui lui confèrerai un sens quelconque. Il appelle une intentionnalité qui s'embrace et va vers l'intersubjectivité.

La pensée joint au langage forme pour l'homme un moyen de projection vers le monde et donc vers ses semblables. Aussi devient-il important pour Ponty de le marteler en ces mots : « *Ce qui est vrai seulement et justifie la situation particulière que l'on fait d'ordinaire au langage c'est que seule de toutes les opérations expressives, la parole est capable de se sédimenter et de constituer un acquis intersubjectif* »²²⁴. C'est donc qu'il convient de replacer la pensée comme phénomène d'expression. Que les chercheurs de l'expression ou du langage le sachent ou non, ils cherchent à formuler ce que nous appellerons une théorie existentielle de l'aphasie, c'est-à-dire une théorie qui traite la pensée et le langage objectif comme deux manifestations de l'activité fondamentale par laquelle l'homme se projette vers un « monde ».

²²⁰ *Ibidem*, p. 232.

²²¹ *Idem*.

²²² *Ibidem*, p. 233.

²²³ *Ibidem*, p. 235.

²²⁴ *Ibidem*, p. 239.

d. La parole : créatrice d'un nouveau monde

Du corps survient la parole. Mieux dit, la parole est inhérente et immanente à l'homme de par son corps. Elle est un geste qui laisse transparaître la présence du langage. Le langage quant à lui est un amas de signes à la fois verbaux, écrits et gestuels. Nous avons dit un peu plus haut que les mots dans l'action de la parole sont porteurs de sens. Raison pour laquelle, « *Le lien du mot à son sens vivant n'est pas un lien d'association, le sens habite le mot et le langage n'est pas un accompagnement extérieur des processus intellectuels. On est bien conduit à reconnaître une signification gestuelle ou existentielle de la parole* »²²⁵. La parole est par là une manifestation de la prise de position du sujet et donc de sa pensée dans le monde.

Quoique ce soit un impératif catégorique de reconnaître cette puissance de saisir et de communiquer un sens, par lequel l'homme se transcende vers un comportement nouveau ou vers l'altérité ou encore vers sa propre pensée à travers son corps et sa parole. La parole, par le fait qu'elle soit puissance de saisir et de communication, constitue un monde langagier qui crée un monde culturel. C'est que l'acte d'expression rend possible le dévoilement de la pensée des producteurs noétiques. Ponty le signifie en disant que « *La parole est l'excès de notre existence sur l'être naturel* »²²⁶. C'est qu'elle est créatrice de notre existence en tant qu'être pensant à partir de notre être naturel. L'auteur boucle ce sujet en disant :

L'acte d'expression constitue un monde linguistique et un monde culturel, il fait retomber à l'être ce qui tendait au-delà. De là la parole parlée qui jouit des significations disponibles comme d'une fortune acquise. À partir de ces acquisitions, d'autres actes d'expression authentique, ceux de l'écrivain, de l'artiste ou du philosophe, deviennent possibles²²⁷.

Au final, ce chapitre sur la linguistique corporelle, celui de la spatialité et la motricité du corps propre, et plus loin encore celui de la démarcation entre corps-objet et corps-propre devrait nous amener à reconnaître la nature « *énigmatique du corps propre* »²²⁸. Ceci parce qu'il ne saurait se résumer à être une chose ou un objet qu'on cherche à définir mécaniquement. Il y'a donc cette envie de lutter contre le cartésianisme, l'intellectualisme, l'empirisme et le positivisme qui revient chez notre auteur inlassablement. Cela se ressent lorsqu'il affirme qu' « *on a toujours remarqué que le geste ou la parole, transfiguraient le corps, mais on se contentait de dire qu'ils développaient ou manifestaient une autre puissance, pensée ou âme.*

²²⁵ *Ibidem*, p. 243.

²²⁶ *Ibidem*, p. 248.

²²⁷ *Idem*.

²²⁸ *Idem*.

*On ne voyait pas que, pour pouvoir l'exprimer, le corps doit en dernière analyse devenir la pensée ou l'intention qu'il nous signifie »*²²⁹.

Ces mots traduisent chez l'auteur une tentative de revalorisation du corps dans la conquête épistémologique de l'homme. Car ne nous dit-il pas que « *le problème du monde, et pour commencer celui du corps propre, consiste en ceci que tout y demeure ?* »²³⁰. La spatialité, la motricité, l'affectivité du corps, nous montre à quel point ce concept est un des plus complexes qui soit. Il est révélateur d'existence, garant de la communication entre les êtres ; en bref, il nous permet d'être liés au monde. A Ponty de conclure en disant :

L'expérience du corps propre au contraire nous révèle un mode d'existence ambigu. Si j'essaye de le penser comme un faisceau de processus en troisième personne - « vision », « motricité », « sexualité » je m'aperçois que ces « fonctions » ne peuvent être liées entre elles et au monde extérieur par des rapports de causalité, elles sont toutes confusément reprises et impliquées dans un drame unique. Le corps n'est donc pas un objet. Pour la même raison, la conscience que j'en ai n'est pas une pensée, c'est-à-dire que je ne peux le décomposer et le recomposer pour en former une idée claire. Son unité est toujours implicite et confuse²³¹.

Cette argutie merleau-pontienne nous fait comprendre de manière plénière, le sens qu'il attribue au corps. Toutefois, cette création épistémologique ne saurait prétendre se situer dans l'ordre de l'absolu. Comme le dit Marcien Towa : « *La philosophie ne commence qu'avec la décision de soumettre l'héritage philosophique et culturel à une critique sans complaisance* »²³². Ce n'est que du libre avancement de la philosophie d'observer un foisonnement d'idées et de thèses par rapport à un sujet précis. Il poursuit en disant que « *pour le philosophe, aucune donnée, aucune idée, si vénérable soit-elle, n'est recevable avant d'être passée au crible de la pensée critique* »²³³. Quoi qu'il ne soit pas encore question critiquer la pensée de l'auteur, il est important de rappeler qu'elle est attaquable. Cependant, durant les chapitres qui vont suivre, nous ferons une mise en dialogue de la pensée merleau-pontienne avec celles des philosophes de son temps. Deux mouvements conceptuels nous interpellent : l'existentialisme chrétien et l'existentialisme athée.

²²⁹ *Idem.*

²³⁰ *Ibidem*, p. 249.

²³¹ *Idem.*

²³² Marcien TOWA, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé, 2018, pp. 34-35.

²³³ *Ibidem*, p. 35.

CHAPITRE V : DE LA CONCEPTION PONTIENNE DU CORPS FACE À L'EXISTENTIALISME CHRÉTIEN

Le fait de placer la pensée merleau-pontienne au tribunal de la Raison consiste à faire ressortir les pensées qui s'entrechoquent avec cette dernière. Car sa présence a suscité bien des débats. Il sera donc question pour nous de mettre en lumière les différentes pensées des contemporains de Merleau-Ponty qui vont en affront avec sa conception du corps. Il s'agit plus précisément de la conception existentialiste chrétienne du corps portée par les penseurs comme Teilhard de Chardin, Emmanuel Mounier ou encore Michel Henry.

I. DIALOGUE ENTRE MERLEAU-PONTY ET TEILHARD DE CHARDIN

Après avoir décliné le corps comme étant quelque chose de complexe, c'est-à-dire en proposant une démarcation entre le corps-objet et le corps-propre ; le premier se rapportant aux choses qui environnent le sujet et le second étant celui du sujet ; Maurice Merleau-Ponty entra en profondeur en nous disant davantage sur le second. Pour lui, le corps-propre est ce qui rend compte de notre être-au-monde. Il appelle une intentionnalité vers le monde et les choses qui l'entourent. Cette intentionnalité se fait montre à travers une spatialité qui induit ce qu'il appelle le schéma corporel. La description de cette spatialité induit à son tour la motricité du corps-propre. Habitant donc l'espace et pouvant se projeter vers les objets par le mouvement, le corps nous confère une capacité qui n'est rien d'autre que l'affectivité. C'est elle qui nous permet de communiquer avec les sujets possédant également un corps. Cette communication se fait montre aussi bien par la sexualité que par la parole qui en fait est consubstantielle à la pensée du sujet.

Or pour Teilhard de Chardin, les choses ne se perçoivent pas de la même manière malgré quelques points de convergence. Il est d'appoint avec Merleau-Ponty, que le corps et l'âme sont des entités insécables et que, pour comprendre l'humain, l'idée de les opposer ou de subordonner l'un à l'autre serait une véritable gageure. Sauf qu'il ne partage pas la méthode pontienne pour arriver à cette conclusion. De plus, le phénomène de l'incarnation est un point décisif à sa conception du corps et de l'humain en général.

1. L'unité du corps et âme chez Teilhard De Chardin

Dans l'optique de proposer un exposé sur le genre humain, Teilhard De Chardin rédige son fameux ouvrage *Le phénomène Humain*, paru aux éditions du Seuil en 1955. C'est dans cette entreprise qui consiste à comprendre ce qu'est l'Homme que transparaît sa conception du corps. Ceci étant, il propose une vision unitaire de l'humain qui tient compte du caractère évolutionniste de ce dernier tant en termes de temporalité qu'en termes d'adaptation en fonction des différentes situations qu'il rencontre. Ce dernier ne saurait être que l'apanage de son esprit ou de son corps. Il est à la fois son corps et son esprit. Gustave Martelet à ce sujet affirme :

L'esprit, trop souvent pris pour une « chose » qu'il n'est pas, se voit nié ou soupçonné d'inexistence en raison du contresens arbitrairement dépréciatif dont il est l'objet par rapport à la matière. Quant à la matière, que l'on croit connaître en la disant a priori incompatible avec l'esprit, elle en est pourtant le berceau évolutivement relié à son apparition²³⁴.

Teilhard De Chardin parvient à cette unité corps et âme en étant sorti de son sommeil dogmatique par Henry Bergson. Entre 1908 et 1912, grâce à ce dernier et à L'évolution créatrice (1907), il parvient à appréhender le fait qu'on ne devrait pas penser l'esprit et la matière selon une dualité d'opposition. Nous devons plutôt nous retourner vers une réciprocité totale. Non pas une réciprocité hypocrite, mais une réciprocité effective. Ces deux entités deviennent par conséquent les deux versants d'une même pièce dont notre monde est la genèse. Dans ce sens, il affirme : « Une hétérogénéité de fond entre Matière et Esprit corps et âme, inconscient et conscient, deux "substances" de nature différente [...] non point deux choses, mais deux états, deux faces d'une même étoffe cosmique »²³⁵. C'est fort de cela que cet auteur entrevoit l'évolution de l'humain. Car le jeu complexe d'un couple inséparable de contraires doit pouvoir éclairer de très haut les effets grandissants de la matière en voie d'évolution²³⁶.

2. L'incarnation

Teilhard De Chardin poursuit son argumentaire en utilisant une note géologique : le métamorphisme et l'endomorphisme. Gustave Martelet à ce sujet affirme :

Le premier concerne les effets corrélatifs qui résultent, à haute température, du contact établi entre une montée soudaine du magma et les dépôts sédimentaires qu'elle rencontre et transforme en les granitisant. Le second est le contrecoup périphérique des roches

²³⁴ Gustave MARTELET, « Pierre Teilhard de Chardin ou le propre de l'homme dans son rapport au propre de Dieu » in *Etudes*, tome 398, 2003, pp. 195-205 2.

²³⁵ Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Lettres inédites à l'Abbé Gaudefroy du 11 octobre 1936*, Edition du Rocher, 1988, p. 110.

²³⁶ Dans *Le Phénomène humain*, p. 179-203, Teilhard distingue trois étapes du pas de la réflexion. La première forme est « le pas élémentaire » qui préside à « l'humanisation de l'individu », le deuxième est « le pas phylétique » qui concerne l'espèce, le troisième est « le pas terrestre » qui conduit à la noosphère, sans la moindre fausse honte qui fait florès de nos jours. Teilhard, dans *Le Phénomène humain*, p. 287, appelle « reploiement illuminateur de l'être sur soi » tout cet ensemble qui définit, pour lui, l'esprit.

métamorphosées sur la zone métamorphisante. C'est par hantise du mystère de Dieu dans le Christ que ce penseur trouve dans ce phénomène géologique à double face un symbole de ce qui nous arrive et de ce qui arrive à Dieu dans l'événement bouleversant de son Incarnation²³⁷.

Teilhard De Chardin, voit à partir de ce phénomène, un message divin dont le contenu est la « *nouvelle face de Dieu dont nous avons tous besoin pour adorer* »²³⁸. Le créateur est à la fois celui qui nous « *métamorphise* » en nous réhabilitant par l'incarnation de son fils ; et celui qui nous « *s'endomorphise* »²³⁹ dans notre humanité également par l'action de son fils unique. C'est ce qui donne la propension à ce penseur de dire que l'incarnation « *christifie* »²⁴⁰ l'incrée source de toute chose. A ce sujet, Gustave Martelet affirme : « *Dieu lui-même, en effet, acquiert librement dans le Christ une nouvelle modalité d'existence tout entière relative à son Incarnation : il incorpore par le Christ à sa divinité le tout de notre humanité* »²⁴¹. Le mystère de l'incarnation est ce qui intègre dans sa totalité le phénomène humain quel que soit sa conjoncture évolutive. Comme le dit Teilhard : « *Poussée divinement dans le Christ et par Lui jusqu'à ses conséquences les plus paradoxales, Dieu se donne une identité de surcroît en nous divinisant par une humanité grâce à laquelle lui-même s'endomorphise à la nôtre* »²⁴². Il devient, à ce titre, existentiellement inséparable de nous dans la mort, comme il nous rend inséparables de Lui dans la Résurrection.

En clair, ce qu'il faut comprendre de la conception teilhardienne du corps c'est que ; il est le moyen par lequel Dieu par le Christ parvient à sauver le genre humain dans toutes ses formes d'évolution. Le corps a cette hétérogénéité avec l'âme et c'est lui qui au dernier jour peut nous permettre de rencontrer le créateur. Le corps est ce qui a permis au Christ de se faire notre sauveur par sa mort et sa résurrection. Aussi, nous sommes appelés, parce que nous avons un corps, à ressusciter comme Dieu le fils l'a si bien fait. Le corps de devient cette passerelle entre notre existence terrestre et notre existence céleste par sa mort.

II. DIALOGUE ENTRE PONTY ET EMMANUEL MOUNIER

Dans le même sillage que Teilhard De Chardin, Emmanuel Mounier propose une conception chrétienne du corps qui trouve son point d'aboutissement vers la Transcendance. Sa pensée sur la corporéité se retrouve dans deux de ses ouvrages majeurs. Il s'agit de *Traité du*

²³⁷Gustave MARTELET, op. cit., p. 10.

²³⁸ Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Le phénomène Humain*, Paris, le Seuil, 1955, p. 60.

²³⁹ *Ibidem*, p. 75.

²⁴⁰ *Idem*.

²⁴¹Gustave MARTELET, op. cit., p. 10.

²⁴² *Ibidem*, p. 81.

caractère et *Le personnalisme*. Dans l'optique d'apporter sa part au lourd édifice de la connaissance sur la personne que ce dernier se lance dans une entreprise épistémologique aussi complexe. Pendant que Merleau-Ponty avance l'idée d'une corporéité qui nie tout dualisme en adoptant une posture Husserlienne de l'étant, Mounier pour sa part pose une unité acceptant un dualisme modéré qui pose le sujet allant à la conquête de son corps tout en demeurant dans une posture chrétienne. C'est que le corps est d'abord un avoir avant de faire un avec la conscience et devenir un être. Il y'a donc deux moment dans la conception du corps chez cet auteur ; le premier est anté-personnel et le second est personnel.

1. Le corps anté-personnel

C'est dans une logique de possession que Mounier commence par considérer le corps. Il serait un objet extérieur à nous. Un objet extérieur que nous sommes chargés de saisir et de posséder. De là, on peut déjà entrevoir la différence avec corps-propre de Merleau-Ponty. Car chez ce dernier, le corps ne saurait être d'une quelconque manière un objet qui pourrait subir notre possession. Chez Mounier par contre, il y a un désir d'accepter en partie le dualisme cartésien ; de lui reconnaître ses points forts. N'affirme-t-il pas que « *le dualisme cartésien du corps et de l'esprit nous a débarrassés à l'époque d'un verbalisme confus* »²⁴³. D'autant plus que pour lui, le dualisme permet d'entrevoir les rapports entre les corps. C'est que, autrui est devant nous en tant que chose et en tant que sujet. Nous pouvons donc le considérer d'une certaine manière comme un objet devant nous que nous sommes à mêmes de décrire. Il expose clairement ce fait en ces termes :

Voici mon voisin. Il a de son corps un sentiment singulier que je ne puis éprouver; mais je puis regarder ce corps de l'extérieur, en examiner les humeurs, les hérédités, la forme, les maladies, bref le traiter comme une matière de savoir physiologique, médical, etc. il est fonctionnaire, et il y a un statut du fonctionnaire, une psychologie du fonctionnaire que je puis étudier sur son cas, bien qu'ils ne soient pas lui, lui tout entier et dans sa réalité compréhensive²⁴⁴.

Le fait de considérer le corps comme une chose dans une perspective anté-personnel fait que l'auteur parvienne à considérer cette entité comme un avoir, quelque chose que nous devons absolument conquérir. À ce sujet, Marie-Odile Lucas, en commentant Mounier affirme : « *De façon très étonnante, Mounier considère d'abord le corps comme quelque chose qui m'est étranger et que je dois conquérir, comme tout ce qui est extérieur à moi, et avec qui je dois*

²⁴³ Emmanuel MOUNIER, « Traité du caractère », in Emmanuel Mounier, *Œuvres*, paris, Seuil, 1961, p. 115.

²⁴⁴ Emmanuel MOUNIER, *Le Personnalisme*, paris, P.U.F, 1959, p. 7.

entrer en relation »²⁴⁵. Ce n'est donc que pour ce faire qu'il cautionne le dualisme. Par-là, il est pour un mouvement de la conscience vers le corps. Car notre corps se présentant comme une chose qui nous est imposée, relève du « mien », en nous situant comme des êtres incarnés.

2. Le corps personnel

Le corps est dit personnel lorsque nous avons déjà conquis le corps-objet pour devenir un être personnel. Ce processus passe par le dépassement du dualisme cartésien pour un monisme qui se compose de deux entités devenues non-séparables : le corps et l'âme. Marie-Odile Lucas le martèle des mots suivant : « *Ce mouvement consisterait ainsi à faire passer le corps de l'avoir à l'être : l'être personnel, au fond, est celui qui s'est approprié son corps de telle manière qu'il est désormais son corps* »²⁴⁶. De ce fait, l'évidence du cogito appelle indubitablement l'évidence du corps. « *J'existe substantiellement* » équivaut à dire que « *j'existe corporellement* »²⁴⁷.

Cette posture permet également à l'auteur de combattre certaines positions chrétiennes qui consistaient à haïr le corps. En effet, certains philosophes mystiques de l'époque défendaient l'idée selon laquelle l'Homme devrait se faire violence pour se débarrasser du corps avec les exercices de l'ascèse, l'anamnèse et la mortification. Le corps devient pour eux une impasse existentielle. Cette idée est développée depuis la patristique et se retrouve chez certains philosophes spiritualistes comme Jean De La Croix, auteur de *La nuit obscure*²⁴⁸, *Vive flamme d'amour*²⁴⁹ ou encore *La montée du carmel*²⁵⁰. Ce philosophe par les exercices que nous avons énuméré, réussit à développer une esthétique mystique différente de l'orthodoxie, pour aboutir au mariage spirituel appelé « *union sponsale* »²⁵¹. Cette même philosophie se retrouvait déjà chez des auteurs comme Tertullien, Nicolas Lefrançais dans *Flèche de feu*²⁵² Plus proche de nous, Louis Cognet dans *Le crépuscule des mystiques*²⁵³, sans oublier Jean Paul II qui avait développé une certaine aisance de la flagellation du corps. Nous retrouvons ces idées dans des

²⁴⁵ Marie-Odile LUCAS, « Le corps personnel étude du rôle du corps dans l'élaboration de l'être personnel dans le traité du caractère et le personnalisme d'Emmanuel Mounier » in *Transversalités*, n° 148, Janvier-mars 2019 p. 155. <https://shs.cairn.info>, consulté le 12/12/25 à 16 :55 :22. 155-176

²⁴⁶ *Idem*.

²⁴⁷ Emmanuel MOUNIER, « Traité du caractère », p. 28.

²⁴⁸ Jean DE LACROIX, *La nuit obscure*, (vers 1560), traduction Marie-Agnes Haussiette, Paris, CERF, 2023.

²⁴⁹ Jean DE LACROIX, *Vive flamme d'amour*, Paris, points, 2022.

²⁵⁰ Jean DE LACROIX, *La montée du carmel*, traduction de Alfred Gilly, Paris, Charles Douniol, 1866.

²⁵¹ Ce terme caractérise l'amour spécifique entre un homme et une femme

²⁵² Nicolas LEFRANÇAIS, *Flèche de feu*

²⁵³ Louis COGNET, *Le crépuscule des mystiques*, Paris, Desclée, 1955.

recherches de Michel Kouam à propos de Saint Augustin notamment dans son article intitulé *Intériorité et expérience de la beauté spirituelle chez Saint Augustin*²⁵⁴.

Emmanuel Mounier fut donc de ceux qui poussèrent l'Église à reconsidérer sa position sur le corps. Ceci en présentant cette entité comme étant ce qui nous relie avec Dieu. Le corps comme la matière ne sont pas des entités qui nous détournent de Dieu mais au contraire ce qui mène à lui. Toutefois, ce n'est pas en niant le corps que l'on parvient « *au royaume éthéré de l'esprit* »²⁵⁵. Si Dieu n'a pas lui-même de corps, c'est par ce corps qu'il m'a donné que je peux paradoxalement le rejoindre, en passant par la matière dans la mesure où elle est la marque du divin autour de moi, c'est par elle que je peux trouver ce Dieu que je cherche²⁵⁶ et non en m'en débarrassant. C'est au contraire le désir du malin que de nier le corps²⁵⁷. L'homme ne se sanctifie qu'en apportant son corps²⁵⁸. Il accède aux plus hautes réalités spirituelles par « la pesée » exercée sur la matière.

En clair, La thèse de Mounier pourrait être résumée ainsi: le corps est d'abord un milieu, il fait partie de cet environnement qui me façonne, mais celui qui parvient à une existence vraiment personnelle renouvelle son rapport au corps en ne faisant plus qu'un avec lui. La personne éclot dans et par son corps, qui manifeste alors pleinement la personne et devient ce par quoi elle se donne au monde.

III. DIALOGUE ENTRE MERLEAU-PONTY ET MICHEL HENRY

Pour Michel Henry, le corps se décline plutôt comme une subjectivité qui est le fruit et le substrat de l'action de l'Être transcendant au sens chrétien du terme. Il est « *le lieu de l'auto-affection originaire de la vie et condition d'apparition du monde, serait celui-là même auquel fait appel le dogme chrétien de l'Incarnation* »²⁵⁹. C'est que, le corps chez cet auteur, est porteur premièrement d'un caractère subjectif et auto-affectif pour en venir à la « chair ». Deuxièmement, ce corps explicite l'incarnation qui est la manifestation de la Transcendance.

²⁵⁴Michel KOUAM, « Intériorité et expérience de la beauté spirituelle chez Saint Augustin », in *Requiem pour le NEPAD*, Cahier de l'UCAC, Yaoundé, P.U.C.A.C., 2006, pp. 41-52.

²⁵⁵Emmanuel MOUNIER, *Le Personnalisme*, p. 20.

²⁵⁶Cf. la cinquième voie d'accès à l'existence de Dieu, par l'ordre du monde (Thomas D'Aquin, *Somme théologique*, q. 2, a. 3).

²⁵⁷Cf. Luc 4,10-11.

²⁵⁸« Tu ne voulais ni offrande ni sacrifice, alors j'ai dit: Voici, je viens »

²⁵⁹ Jean-François LAVIGNE, « Chair, corps, esprit », Noesis [En ligne], 12 | 2007, mis en ligne le 28 décembre 2008, consulté le 19 septembre 2022. URL: <http://journals.openedition.org/noesis/1293>; DOI : <https://doi.org/10.4000/noesis.1293>

1. La subjectivité auto-affective du corps : la chair

C'est dans *Incarnation. Une philosophie de la chair*, que Michel Henry dévoile sa conception du corps. Cette dernière est une justification du mystère de l'incarnation. Il faut dire que pour lui, notre corps est avant tout subjectif et auto-affecté. Dans ce sens il affirme :

Le propre d'un corps comme le nôtre [...] c'est qu'il sent chaque objet proche de lui ; il perçoit chacune de ses qualités, il voit les couleurs, entend les sons, respire une odeur, mesure du pied la dureté d'un sol, de la main la douceur d'une étoffe. Et il ne sent tout cela, les qualités de tous ces objets qui composent son environnement, il n'éprouve le monde qui le presse de toute part, que parce qu'il s'éprouve d'abord lui-même, dans l'effort qu'il accomplit pour gravir la ruelle, dans l'impression de plaisir en laquelle se résume la fraîcheur de l'eau ou du vent²⁶⁰.

C'est que le corps est capable d'entrer en résonnance avec le monde. Il nous permet de communiquer avec les choses et rend compte des impressions que nous avons de ces dernières. Cette capacité est due au fait que le corps soit capable de se sentir lui-même et en lui-même. C'est une traversée de l'épreuve que Jean-François Lavigne appelle : « *L'auto-épreuve du sentir-sentant* »²⁶¹. C'est également cette caractéristique qui fait la démarcation avec le corps-objet. Pour mieux marquer cette distinction, l'auteur utilise le concept « chair » pour désigner le corps-propre. Il affirme dans ce sens :

Cette différence entre les deux corps que nous venons de distinguer le nôtre qui s'éprouve soi-même en même temps qu'il sent ce qui l'entoure d'une part, un corps inerte de l'univers d'autre part, qu'il s'agisse d'une pierre sur le chemin ou des particules microphysiques censées la constituer nous la fixons dès maintenant dans une terminologie appropriée. Nous appellerons chair le premier, réservant l'usage du mot corps au second. Car notre chair n'est rien d'autre que cela qui, s'éprouvant, se souffrant, se subissant et se supportant soi-même et ainsi jouissant de soi selon des impressions toujours renaissantes, se trouve, pour cette raison, susceptible de sentir le corps qui lui est extérieur, de le toucher aussi bien que d'être touché par lui²⁶².

La chair est donc ce par quoi nous sommes capables de sentir et de ressentir. D'où sa double fonctionnalité linéaire qui est à la fois interne et externe. Elle est ce qui nous permet de nous sentir vivants, de prendre plaisir, d'écouter, de chanter, de rire, de sourire, de jouir et de faire jouir tout en se démarquant du corps. Lavigne nous renseigne que « *La terminologie henryenne fixe cette distinction phénoménologique sous la forme de l'opposition entre chair et corps* »²⁶³. Ceci étant, la chair va au-delà du corps en devenant ce qui constitue le *modus vivendi* et le *modus operandi* de l'étant.

²⁶⁰ Michel HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris, Seuil, 2000, p. 8.

²⁶¹ Jean-François LAVIGNE, *op.cit.*, p. 1.

²⁶² Michel HENRY, *Op.cit.*, p. 8.

²⁶³ Jean-François LAVIGNE, *op.cit.*, p. 2.

2. La chair : gage d'incarnation

Nous disons que la chair désigne chez Michel Henry, non pas seulement le corps comme corps sujet, mais plus spécifiquement un *modus esse*, ou, comme le dit ici Henry, « *notre condition, la condition de l'être-homme* »²⁶⁴ ; il ajoute en effet aussitôt :

L'élucidation de la chair constituera le premier thème de notre recherche. Nous voulons parler des êtres incarnés que nous sommes, nous les hommes, de cette condition singulière qui est la nôtre. Mais cette condition, le fait d'être incarné, ce n'est rien d'autre que l'incarnation [...]. L'incarnation consiste dans le fait d'avoir une chair davantage peut-être : d'être chair²⁶⁵.

Or, c'est à partir de ce même concept, purement phénoménologique de « chair », dans le sens où nous sommes capable de vivre une expérience avec lui, que l'auteur d'*Incarnation* tente de faire une exégèse dans le but de comprendre le sens et la pertinence de l'affirmation capitale du Christianisme, selon laquelle : « *Le verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous* »²⁶⁶. C'est dans ce sens que Michel Henry va affirmer: « *L'élucidation systématique de la chair, du corps, de leur rapport énigmatique [...] nous permettra d'aborder le second thème de notre enquête : l'Incarnation au sens chrétien. Celle-ci trouve son fondement dans la proposition hallucinante de Jean : « Et le Verbe s'est fait chair »*²⁶⁷.

²⁶⁴ Michel HENRY, op.cit., p. 9.

²⁶⁵ Idem.

²⁶⁶266

²⁶⁷ *Ibidem*, p. 10.

CHAPITRE VI : LA CONCEPTION MERLEAU-PONTIENNE DU CORPS FACE À L'EXISTENTIALISME ATHÉE

Il faut dire que cette deuxième variance de l'existentialisme repose sur une doctrine philosophique existentielle au sens sartrien du terme. André Lalande notifie que ce courant « tire son nom de la thèse : « *L'existence précède l'essence* », expression métaphysique de la croyance à la liberté absolue, suivant laquelle l'être vivant et pensant se fait lui-même, pour autant que le permettent certaines déterminations déjà prises »²⁶⁸. Maurice Merleau-Ponty entre dans les carcans de ceux qui épousent cette manière de penser. Sauf qu'au sujet du corps, sa conception s'oppose avec celles de ses contemporains. Parmi ceux-là on retrouve : Jean-Paul Sartre et Paul Ricœur.

I. DE LA CONCEPTION SARTRIENNE DU CORPS FACE À CELLE DE MERLEAU-PONTY

Il faut dire que ces deux conceptions portent des points de convergence et des points de divergence. Il sera question pour nous de les mettre en avant. Tout en mettant un accent particulier sur celle sartrienne.

1. Les points de convergence

C'est au niveau de l'unité entre le corps et l'âme que se pose le principal point de convergence qui existe entre la conception merleau-pontienne du corps et celle sartrienne. En effet les deux s'opposent à une posture dualiste proposée par Descartes. Ayant déjà évoqué plus haut les arguments merleau-pontiens à ce sujet, il convient de mettre en évidence ceux de Sartre.

Bien que cela ne soit pas toujours perceptible aux yeux de tous, Jean-Paul Sartre dans son fameux ouvrage intitulé *L'Être et le Néant*, donne effectivement son point de vue sur la corporalité. Ceci dans une entreprise phénoménologique de l'être qui se veut complexe et périlleuse. Malgré la complexité de cette investigation, il pose l'unité de la conscience et de l'être par le corps physique. C'est précisément dans le chapitre deux de la troisième partie qu'il dévoile sa position. Il commence par dire :

Le problème du corps et de ses rapports avec la conscience est souvent obscurci par le fait qu'on pose de prime abord le corps comme une certaine chose ayant ses lois propres et susceptible d'être définie du dehors, alors qu'on atteint la conscience par le type d'intuition intime qui lui est propre. Si, en effet, après avoir saisi « ma » conscience dans son intériorité

²⁶⁸ André LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*(1926), Paris, PUF, volume 1 A-M, 1997, p. 320.

absolue, et par une série d'actes réflexifs, je cherche à l'unir à un certain objet vivant, constitué par un système nerveux, un cerveau, des glandes, des organes digestifs, respiratoires et circulatoires, dont la matière même est susceptible d'être analysée chimiquement en atomes d'hydrogène, de carbone, d'azote, de phosphore, etc. , je vais rencontrer d'insurmontables difficultés : mais ces difficultés proviennent de ce que je tente d'unir ma conscience non à mon corps mais au corps des autres²⁶⁹.

Ces quelques phrases annonce déjà la couleur sur ce que l'auteur aura à développer dans la suite de son ouvrage. On comprend que son intention est bel et bien de poser l'unité entre le corps et la conscience. Il poursuit en disant : « *C'est tout entier que l'être-pour-soi doit être corps et tout entier qu'il doit être conscience* »²⁷⁰

C'est que, pour fonder son ontologie, Sartre a nécessairement besoin de l'affirmation de la corporalité en tant que élément constitutif de l'être à part entière. C'est à travers le corps que l'étant est matérialisable dans le monde. C'est par lui que l'étant à la possibilité de se mouvoir à travers le temps et dans l'espace. Raison pour laquelle, pour rendre compte de la conscience et de son activité, il faut nécessairement un corps. le corps représente l'existence concrète et n'est soumis à aucune hiérarchisation avec la conscience. Dans ce sens, il affirme :

Il n'y a pas plus d'abord une conscience qui recevrait ensuite l'affection «plaisir», comme une eau qu'on colore, qu'il n'y a d'abord un plaisir (inconscient ou psychologique) qui recevrait ensuite la qualité de conscient, comme un faisceau de lumière. Il y a un être indivisible, indissoluble non point une substance soutenant ses qualités comme de moindres êtres, mais un être qui est existence de part en part. [...] Cela signifie que la conscience n'est pas produite comme exemplaire singulier d'une possibilité abstraite, mais qu'en surgissant au sein de l'être [humain] elle crée et soutient son essence²⁷¹.

2. Les points de divergence

Il faut dire que Pour Sartre, contrairement à Maurice Merleau-Ponty, la liberté est la vérité profonde qui rend compte de l'unité entre le corps et la conscience. Car elle est la seule condition de possibilité pour la motricité de l'homme et donc de ses actions. Autrement dit, « *L'homme ne saurait être tantôt libre et tantôt esclave : il est tout entier et toujours libre ou il n'est pas* »²⁷². La liberté est absolument radicale dans l'existentialisme de Jean-Paul Sartre : on est libre ou on n'est pas, c'est-à-dire on n'existe pas. En clair, on n'existe pas comme chez Merleau-Ponty par la seule présence de notre corps. Chez Sartre, c'est la liberté qui est le gage de notre existence.

²⁶⁹ Jean-Paul SARTRE, *l'Être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943, p. 342.

²⁷⁰ Ibidem, p. 344.

²⁷¹ Ibidem, p. 24.

²⁷² Jean-Paul SARTRE, p. 587.

C'est que, nous sommes liberté²⁷³ de « *se fai[re] manque d'être afin qu'il y ait de l'être* »²⁷⁴. Or elle émane des profondeurs de notre être. Qui plus est, l'être n'est jamais complètement achevé, mais il est toujours dévoilé à travers l'orientation de la conscience : « *Ce n'est pas en vain que l'homme néantise l'être : grâce à lui l'être se dévoile et il veut ce dévoilement. Il y a un type originel d'attachement à l'être qui n'est pas la relation: vouloir être, mais bien : vouloir dévoiler l'être. Or il n'y a pas ici échec, mais au contraire succès: cette fin que l'homme se propose en se faisant manque d'être, elle se réalise en effet par lui* »²⁷⁵. Ce dévoilement de l'être constitue donc le mouvement perpétuel de la transcendance, renouvelant à chaque fois notre liberté. Il y'a donc un souci pour Sartre de faire de l'introspection une phénoménologie. Par conséquent, il rejoint les postures cartésiennes que Merleau-Ponty rejette totalement.

L'on comprend que, pour Sartre, c'est la liberté qui donne sens au corps. Elle est ce par quoi le mouvement corporel est bel et bien possible. Or pour Merleau-Ponty, le corps en soi est capable d'entrer en mouvement indépendamment de la conscience du sujet. Le corps est avant que la conscience ne soit. Il ne doit être sous aucun prétexte, être réduit à un manque d'être. Il ne fait pas l'objet dualisme de l'"en-soi" et du "pour-soi" comme le veut Jean-Paul Sartre.

II. MERLEAU-PONTY FACE À LA CONCEPTION RICŒURIENNE DU CORPS

Il faut dire que Paul Ricœur et Maurice Merleau-Ponty sont tous des phénoménologues inspirés bien évidemment d'Edmund Husserl. Raison pour laquelle les deux ont développé une phénoménologie du corps. Ponty durant l'année 1945 avec *La phénoménologie de la perception* ; et Ricœur au cours des années 1950 et plus précisément dans les séquences de son livre intitulé *Philosophie de la volonté : le volontaire et l'involontaire*, paru justement en 1950, c'est-à-dire cinq ans après l'ouvrage de Ponty. Sauf que Ricœur empruntera un tournant décisif dans la constitution de sa pensée en embrassant dès les années soixante l'herméneutique. Et c'est suite à cette nouvelle conjoncture qu'il développera une herméneutique du corps, se détachant ainsi de Maurice Merleau-Ponty. Il sera donc question pour nous de faire ressortir ces deux moments : l'un embrassant la pensée Pontienne et le second se démarquant d'elle.

²⁷³ Effectivement, pour Jean-Paul SARTRE, notre existence est liberté et nous sommes entièrement liberté, d'où le fait que si l'on n'est pas libre, on n'est pas.

²⁷⁴ Simone DE BEAUVOIR, *Pour une morale de l'ambiguïté suivie de Pyrrhus et Cinéas*, Paris, Gallimard, Folio essais, 2003, p. 16.

²⁷⁵ *Ibidem*, p. 17.

1. Le premier Ricœur : l'anté-herméneutique de la chair

Dans son ouvrage *Philosophie de la volonté : le volontaire et l'involontaire*, Ricœur développe sa première conception du corps dans trois sections. La première est « l'involontaire corporel et la motivation », la seconde est « la spontanéité corporelle » et la troisième est « la vie : l'organisation, la croissance, la genèse, la naissance ». En s'inspirant du concept phénoménologique husserlien et pontien « corps-propre », il pose le principe suivant : « *Sentir est encore penser* »²⁷⁶. On peut voir qu'il est d'appoint avec Merleau-Ponty qui ne dissocie la Res cogitans et la Res Extensa. Les deux se posent comme une unité qui manifeste notre appartenance au monde, notre être-au-monde. Richard Kearney à ce sujet pense que « *l'affectivité charnelle est perçue ainsi comme un passage médiatisant entre notre existence de chair et de sang et ce qui est de l'ordre la pensée comme interprétation, évaluation et compréhension* »²⁷⁷. Ce diagnostic du corps centré sur son unité avec la conscience est explicite dans ces mots de Ricœur : « *Le rapport de diagnostic, qui rapporte la connaissance objective du corps à l'aperception du cogito, opère une véritable révolution copernicienne : ce n'est plus la conscience qui est le symptôme du corps-objet, mais le corps objet qui est l'indicateur du corps-propre auquel le cogito participe comme à son existence même* »²⁷⁸. On comprend donc qu'il y a une mutualité dans l'inhérence et l'adhérence entre la pensée et le corps.

Ricœur poursuit en posant la question du besoin qu'il considère comme étant une spontanéité première et originale du corps où la volonté se lie à un même niveau de valeur que ma conscience n'a pas posé mais qui mobilise mes sentiments. A l'auteur de dire :

Par le besoin des valeurs apparaissent sans que le moi, en tant que générateur d'actes, les ait posées : le pain est le bon, le vin est bon. Avant que je veuille, je suis déjà sollicité par quelque valeur par cela seul que j'existe en chair ; il est déjà par le monde quelque réalité qui se révèle à moi par le manque(...). Le premier indéductible c'est le corps comme existant, c'est la vie comme valeur. Repère de tous les existants, il est le premier révélateur de valeur²⁷⁹.

Le corps est donc ce qui permet d'entrevoir des valeurs sentimentales et non la conscience. Il y' a donc ce désir chez Ricœur d'offrir une fonction évaluative au corps d'où une certaine conception de la sensibilité affective comme médium d'évaluation. Ce premier moment de la pensée Ricœurienne peut être considéré comme une anté-herméneutique de la chaire où

²⁷⁶ Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté. Tome I : Le volontaire et l'involontaire*, (1950), Paris, Aubier Montaigne, 1967, p. 83.

²⁷⁷ Richard Kearney, *Penser la chair avec Ricœur : entre phénoménologie et Herméneutique*. p. 14. <https://RichardmKearney.com>.

²⁷⁸ Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté. Tome I : Le volontaire et l'involontaire*, p. 84.

²⁷⁹ Ibidem, p. 90.

le volontaire c'est-à-dire notre corps intérieur ne forme qu'un avec l'involontaire c'est-à-dire le corps extérieur.

2. Le second Ricœur : l'herméneutique de la chair

Ricœur va effectuer un changement drastique de sa pensée en abandonnant la posture phénoménologique pour se tourner vers l'herméneutique. Il est désormais pour une banalisation de toute cette insistance sur l'expérience sensible comme étant susceptible de nous conduire vers une erreur certaine dont les facteurs sont : l'immédiateté, l'effusion et l'intuitionnisme. Il est d'appoint que ce soit la médiation langagière la plus authentique²⁸⁰. C'est dans son essai *Sexualité, la merveille, l'errance, l'énigme*, parue en 1960, que l'auteur pose la sexualité comme une antinomie du langage. Elle se pose comme dé-médiatisation du langage. Dans ce sens, il affirme : « *Elle est Eros et non Logos* »²⁸¹. On peut voir par-là que le corps n'est plus synonyme de penser. Il revient donc dans un postulat d'un dualisme entre Ερως et Λόγος.

Ricœur à ce sujet, ne s'arrêtera pas là. Dans son ouvrage intitulé *Soi-même comme un autre*, paru en 1990, il pose une herméneutique de la chair. Il consacre une section du chapitre final de cet ouvrage, intitulée *le corps propre ou la chair*, pour définir la chair comme étant « *médiatrice entre le soi et un monde lui-même pris selon ses degrés variables de praticabilité et donc d'étrangèreté* »²⁸². Ces mots nous font comprendre que toute l'énigme de notre corps porte un fil conducteur vers l'altérité. Ainsi, pour que nous fassions l'expérience de notre corps, il faut nécessairement qu'il soit au milieu des autres.

²⁸⁰ Paul RICŒUR, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launey*, (1995), Paris, Hachette, Pluriel, 2001, pp. 211-212.

²⁸¹ Paul RICŒUR, « Sexualité, la merveille, l'errance, l'énigme », (1960), in *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1990, p. 236.

²⁸² Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, l'ordre philosophique, 1990, p. 369.

En guise de conclusion partielle, nous disons que le but de cette tranche de notre investigation était de répondre succinctement à deux questions on ne peut plus fondamentales. La première était la suivante : quelles sont les en-dedans de la conception pontienne du corps ? Autrement dit, comment est-ce que l'auteur de *La phénoménologie de la perception* conçoit-il le corps dans cet illustre ouvrage ? La seconde question se veut antithétique. Car elle se centre sur les avis contradictoires à celui de Merleau-Ponty sur le concept central de notre cheminement noétique. Elle se décline en les mots suivants : la posture pontienne sur le corps a-t-elle fait l'unanimité dans la sphère scientifico-philosophique de son temps ? Autrement dit, n'a-t-elle pas été sujette à plusieurs remises en cause par les penseurs de la même période que l'auteur ? Ainsi, pour répondre à ces dernières nous avons, tout d'abord, exposé la conception pontienne du corps durant le quatrième chapitre. Celle-ci se résumant au fait que Merleau-Ponty appréhende le corps comme étant, non point un objet, mais une entité qui définit notre essence et notre existence dans le monde. Il se démarque des simples objets, en étant capable d'être : le véhicule de notre être au monde. Dans ce sens où il garantit notre présence dans le monde, le socle d'une permanence absolue en se présentant toujours à nous du même angle, non-observable par la conscience, révélateur du monde, par son contact avec lui. Il occupe un espace et le possède dans un espace extérieur tout en se mouvant et cette motricité est l'expression de puissance et d'intentionnalité originale. Il est le lieu d'affectivité et le socle du langage. La réponse à la seconde question s'articule autour des principaux contradicteurs de cette pensée. Ceux-ci sont les existentialistes à la fois chrétiens et athées. Les premiers étant pour une perspective transcendantale du corps au sens théiste et les seconds pour une perspective égotiste et herméneutique. Nous avons dans les chapitres V et VI procédé à une mise en dialogue entre Ponty et les pensées de ses contemporains. Il faut nécessairement, au regard de la méthode qui est la nôtre, procéder à une revalorisation et une actualisation de la pensée de l'auteur.

**TROISIÈME PARTIE : ENJEUX D'UNE
PERSPECTIVE PHÉNOMÉNOLOGICO-
ESTHÉTIQUE DE LA CONCEPTION
PONTIENNE DU CORPS**

Le discours phénoménologique qui caractérise la pensée de Maurice Merleau-Ponty, avons-nous dit, montre que la perception est un point clé de l'idée ou de la conception qu'il se fait du corps. Durant les parties précédentes, nous avons fait montre des tenants et du substrat de ce qu'il met dans le concept Corps. Toutefois, en s'appesantissant sur cette entreprise noétique, nous avons pu faire une mise en dialogue entre l'auteur et ses contemporains. Cette dernière nous pousse nécessairement à revoir la pertinence épistémologique de la perception du corps chez l'auteur. Car il faut dire que bien qu'étant gracieusement élaborée, la conception du corps selon Maurice Merleau-Ponty, en nous émerveillant, nous pousse également à nous interroger. Aussi devient-il péremptoire d'émettre certaines réserves vis-à-vis de cette dernière. Quoi que cela n'empêche qu'au sortir de cette mise entre parenthèses, nous puissions faire ressortir sa teneur phénoménologico-esthétique dans un sens valorisant

Sans doute faut-il alors rappeler que jusqu'ici, nous n'avons qu'apporté des réponses à une partie des questions que nous nous sommes posés au début de notre travail. Dans cette partie, nous irons au bout des choses en répondant aux interrogations suivantes : quelles limites pouvons-nous émettre vis-à-vis de la conception merleau-pontienne du corps ? Au-delà de ces dernières, quels mérites pouvons-nous en tirer ? Ne peut-on pas entrevoir le lien entre perception phénoménologique du corps et esthétique ? Autrement dit, quelles sont les implications de sa conception du corps dans la science de la sensibilité à l'ère post-moderne ? Est-il possible d'entrevoir une étude comparative du statut phénoménologico-esthétique du corps avec la conception africaine de cette entité ?

Il convient donc dire que nous apporterons des réponses à ces questions en centrant notre argumentaire en trois axes. Le premier consistera à faire ressortir les réserves que suscite en nous la pensée de l'auteur ; et sa revalorisation. Le second sera basé sur l'accointance entre la conception pontienne du corps et la science de la sensibilité. Et enfin, le troisième sera un postulat d'une philosophie comparée entre la pensée phénoménologico-esthétique merleau-pontienne du corps et celle de la pensée africaine.

CHAPITRE VII : LIMITES ET REVALORISATION DE LA CONCEPTION PONTIENNE DU CORPS

Il est précieux pour nous de dire que la conception pontienne du corps, en plus des différentes philosophies tant personalistes qu'existentialistes qui s'opposent à elle, peut faire objet d'émission de réserves qui ne la discrédite pas pour autant.

I. LES LIMITES DE LA CONCEPTION MERLEAU-PONTIENNE DU CORPS

La pensée de Maurice Merleau-Ponty sur le corps est le substrat d'une entreprise phénoménologique où ce qui importe c'est la description du phénomène tel que nous l'apercevons et tel que nous le percevons. Car il faut bien le dire, l'aperception ne saurait être perception. La première étant l'épiphénomène de la seconde. Ce sont deux maillons d'une même chaîne indissociable. La première fait partie intégrante du processus de perception. Mais ce qui attire notre attention c'est l'une des catégories du corps chez l'auteur. Il s'agit de la motricité que nous avons longuement expliquée durant le quatrième chapitre. Un aspect de cette motricité nous intrigue profondément.

L'auteur en posant le corps comme une entité capable d'entrée en mouvement par ses propres moyens, nous a plongés dans une linguistique corporelle. Or dans celle-ci, il accorde une place de choix à la parole comme étant créatrice d'un monde esthétique. Mais ce qu'il a oublié, c'est la question du silence. Le corps qui est capable de créer par la parole, est également capable de créer dans son immobilité.

C'est que, le corps ayant la capacité de se mettre en marche volontairement, est également capable de s'immobiliser volontairement. Cette immobilisation à son tour traduit la puissance de création d'un certain monde qui est capable de se faire percevoir par l'altérité. Le silence du corps vocal ou gestuel est tout autant une expression que le parler vocal et gestuel. C'est sûrement dans cette perspective que Jean-Godefroy Bidima dans son article intitulé *L'esthétique des arts négro-africains*, décide d'aborder ce sujet en s'occupant « de deux manières d'être touché: l'ouïe et la vue afin de les croiser à leur antithèse immédiate »²⁸³. Il y pose deux dualismes conséquent : l'audible/l'inaudible et Le visible/l'invisible. Ce qui nous

²⁸³ Jean-Godefroy BIDIMA, « L'esthétique des arts négro-africains », in G. Floista, *contemporary philosophy, Volume 9 Aesthetics and philosophy of art*, springer, 2007, p. 96.

intéresse c'est le premier dualisme. Car au sujet du deuxième dualisme il rejoint Merleau-Ponty en ces mots :

C'est sans doute Merleau-Ponty qui met en garde contre l'aplatissement que nous pourrions faire en réduisant la « chose artistique » à l'objet d'art présent devant nous. Il existe selon lui un versant de la chose non encore constituée en objet que l'artiste transforme ou plutôt dévoile. La chose qui devient objet d'art se détache du « pré-monde » (Merleau Ponty) par la temporalisation que l'artiste imprime à la chose en la rendant visible. Qu'on ne se trompe pas, l'hypothèse du « pré-monde » ne veut pas dire ici la consécration d'un monde métaphysique et théologique qui légiférerait sur la création artistique²⁸⁴.

Au sujet du dualisme audible/inaudible, Jean-Godefroy Bidima en tentant de poser les bases d'une esthétique négro-africaine, considère que le corps est capable de faire transparaître une esthétique par le silence. La voix n'est pas le seul moyen par lequel l'expression corporelle soit crédible, audible et pertinente. Car pour lui, les africains conçoivent l'inaudible comme une forme d'expression. Dans ce sens il affirme : « *Par celui-ci, nous entendons d'une part une voix non perçue auditivement de manière claire, une voix en quelque sorte brouillée, et d'autre part l'absence de voix qu'est le silence et qui n'est pas l'absence d'expression. L'inaudible est comme la voix un entre-deux* »²⁸⁵. C'est dire qu'à travers le silence, l'on est capable d'entendre. Et si l'on entend, il peut y avoir création d'un monde esthétique. Le silence est également synonyme de réception. En entrant dans cette logique, un monologue est un dialogue car il y'a inter-échange entre celui qui parle et celui qui écoute. À Bidima de dire :

Le silence est aussi une autre modalité de l'inaudible qui ne relève pas du brouillage mais plutôt de l'intensité du sens. En effet, le silence est utilisé en Afrique lors des rites d'initiations et lorsqu'un aîné s'adresse à un cadet. L'intensité du sens veut dire dans les deux cas, et ce ne sont pas les seuls, que le silence pour un Africain exprime l'accueil de la parole de l'autre. Les processus argumentatifs de discussions tels qu'ils se font en Occident conçoivent souvent la parole comme l'instance de réversibilité par excellence ; une parole d'un interlocuteur qui a horizontalement le même statut que son vis-à-vis est remplacé par celle de l'autre. Le silence est ici un intervalle qu'offre une parole avec elle-même et avec les autres, il n'exprime ici le plus souvent qu'une absence de son. Cette conception horizontale du silence se retrouve dans la palabre africaine, le silence ne sert qu'à relancer le débat avec l'écoute.

Ainsi, derrière le silence se cache un sens que nous devons également percevoir dans notre contact avec l'altérité. Un silence bienfaisant que les spiritualistes comme le cardinal Robert Sarah décrit à travers son ouvrage intitulé *La force du silence face à la dictature du bruit*²⁸⁶.

²⁸⁴ *Ibidem*, p. 98.

²⁸⁵ *Ibidem*, p. 97.

²⁸⁶

En outre, l'on oppose souvent Maurice Merleau-Ponty par lui-même. En effet, il faut dire que la pensée de cet auteur ne demeure pas statique. Elle évolue et tend à se parfaire en fonction des différentes conjonctures intellectuelle que ce dernier vit. Ainsi, le corps tel qu'exposé dans ses ouvrages *Structure du comportement* et *La phénoménologie de la perception*, change de peu avec ce qu'il nous propose dans *Sans et non-sens*. C'est ce qui fait que les commentateurs, de Merleau-Ponty arrivent à une distinction nette du mouvement de sa pensée. L'on parle généralement du Premier Merleau-Ponty et du second Merleau-Ponty. Mais qu'est ce qui fait assurément la distinction entre les deux ?

Avec le premier Merleau-Ponty, l'auteur met l'accent sur les manifestations de l'acte de perception. Il est plus question de faire comprendre au lecteur que le corps est ce qui permet l'acte de perception. Nous sommes en fait dans les principes de l'esthétique Merleau-Pontienne. D'où une insistance sur les conditions de perceptions et du rejet des visions intellectualistes et positivistes du corps. Par contre avec le second Merleau-Ponty, on entre dans l'ère de l'application de l'acte de perception. Il s'agit de montrer que la perception détermine la conception artistique d'un domaine donné. Raison pour laquelle l'auteur fait intervenir la peinture et le cinéma.

II. LA REVALORISATION DE LA CONCEPTION MERLEAU-PONTIENNE DU CORPS

La pensée de Merleau-Ponty garde tout de même des points d'honneur que nous nous devons impérativement de faire ressortir. C'est que, cette perspective noétique que l'auteur offre à cette entité qui constitue notre être, fait ressortir deux conséquences majeurs qui méritent d'être approuvées et saluées par tous. Il s'agit notamment de la revivification d'une ontologie par le corps et de la teneur axiologique de ce dernier.

1. De la vivification d'une ontologie par le corps

Il faut dire que l'idée d'une ontologie par le corps, bien qu'elle se manifeste véritablement chez Maurice Merleau-Ponty, ne débute pas avec *La phénoménologie de la perception*. En effet, bien avant lui, des penseurs en évoquaient déjà des brides. Celui qui nous vient spontanément à l'esprit est Maine de Biran. La philosophie de cet auteur au sujet du Corps, bien qu'étant une réorientation du cogito et de la pensée idéologique de Condillac, contient déjà un postulat d'une unité entre le corps et la conscience. C'est en quelque sorte une

« doctrine du Moi »²⁸⁷. Ceci bien que cette dernière assure une fonction de pilote. Mais ce pilotage dont il s'agit ici n'est point hégémonique, c'est-à-dire que la conscience n'est point le seul maître dans sa propre maison²⁸⁸.

Les sensations influencent fortement les prises de décision de la conception et donc de sa perception. Chez lui, il y a un postulat de changement de position entre le corps et la conscience et c'est ce qui fait et constitue fatalement leur accointance. À ce sujet, Émile Bréhier pense que « *la vie intérieure de Maine de Biran était faite de l'alternance de domination du corps et de maîtrise de soi, d'état où l'on sent le bonheur ou le malheur sourdre de dispositions organiques involontaires, en contraste avec les rares moments que nous disposons de nous-même* »²⁸⁹. C'est que, les idéologues condillaciens voulaient trouver les différentes parties de la pensée. Leur désir était de déterminer les constituantes de cette dernière. Pour répondre à cette sollicitude épistémologique, De Biran pose le « fait primitif » qu'il orientera « *vers sa préoccupation fondamentale, la distinction de la passivité et de l'activité en nous, de ce que nous subissons et de ce que nous faisons* »²⁹⁰. En clair, c'est par le fait qu'on parvient à retracer les sources de la pensée. Bréhier poursuit :

La doctrine de Maine de Biran est une sorte de généralisation de cette expérience d'une dualité, qu'il retrouve dans les phénomènes de conscience en apparences les plus simples. De la description du paysage extérieur qu'il suivait avec inquiétude ce défilé d'états affectifs dont la direction lui échappe, il passe à l'analyse psychologique qu'il retrouve, si l'on peut parler ainsi, la différentielle de la vie de l'âme ou, pour employer son expression même, le fait primitif ou l'activité s'unit à la passivité, première origine de toute conscience²⁹¹

Sauf qu'avec Maine de Biran, nous demeurons, bien qu'à des degrés moindres, dans une certaine subordination du corps par la pensée ou de la conscience. Il ne parvient pas à établir une unification totale du charnel avec le spirituel. Et c'est justement là que Maurice Merleau-Ponty, par l'entremise de la phénoménologie de Max Scheler, parvient à établir véritablement cette unité entre corps et conscience ; entre corporéité et spiritualité ; Entre l'aspect tangible et l'aspect non-tangible de l'être. Ceci ayant pour *Τελος*, une vivification d'une ontologie qui passe nécessairement par le corps.

Il faut dire que Maurice Merleau-Ponty, en récusant les conceptions mécaniste et intellectualiste du corps, en réhabilitant le statut phénoménologique de ce dernier, en le

²⁸⁷ Émile BREHIER, *op. cit.*, p. 418.

²⁸⁸ Nous reprenons ici la pensée de Sigmund Freud qui disait que « Le moi n'est pas maître dans sa propre maison ».

²⁸⁹ Émile BREHIER, *op. cit.*, p. 418.

²⁹⁰ *Idem.*

²⁹¹ *Idem.*

définissant comme « *le véhicule de l'être au monde* »²⁹², en le posant à partir des expériences psychologiques comme ce qui nous permet d'avoir conscience que nous sommes des êtres au-monde, obtient le mérite de proposer une ontologie qui établit le corps comme lieu de croisement d'une multitude de causalité. Le corps si nous voulons, est cette boussole qui nous permet de nous repérer dans l'étendu. L'extrait suivant le martèle :

En tant que j'ai des « organes des sens », un « corps », des « fonctions psychiques » comparables à ceux des autres hommes, chacun des moments de mon expérience cesse d'être une totalité intégrée, rigoureusement unique, où les détails n'existeraient qu'en fonction de l'ensemble, je deviens le lieu où s'entrecroisent une multitude de causalités²⁹³.

C'est que, le corps dans son déploiement à travers ses multiples mouvements, devient l'interstice de la pléthore des phénomènes qui sont présent dans l'espace et dans le temps. Il permet au sujet de se rendre compte de sa position dans la sphère gigantesque qu'est le monde. Ponty poursuit en ces dires :

En tant que j'habite un « monde physique », où des « stimuli » constants et des situations typiques se retrouvent, et non pas seulement le monde historique où les situations ne sont jamais comparables, ma vie comporte des rythmes qui n'ont pas leur raison dans ce que j'ai choisi d'être, mais leur condition dans le milieu banal qui m'entoure. Ainsi apparaît autour de notre existence personnelle une marge d'existence presque impersonnelle, qui va pour ainsi dire de soi, et à laquelle je me remets du soin de me maintenir en vie, autour du monde humain que chacun de nous s'est fait un monde en général auquel il faut d'abord appartenir pour pouvoir s'enfermer dans le milieu particulier d'un amour ou d'une ambition²⁹⁴.

Le corps est ce qui nous permet d'entrevoir deux formes d'existence. La première étant personnelle et la seconde impersonnelle. Et ce sont ces deux aspects juste qui font qu'« *en renonçant à une partie de sa spontanéité, en s'engageant dans le monde par des organes stables et des circuits préétablis que l'homme peut acquérir l'espace mental et pratique qui le dégagera en principe de son milieu et le lui fera voir* »²⁹⁵. Le fait d'avoir un corps s'impose. Il devient une nécessité se posant comme une catégorie de la condition humaine corrélativement à celle de la pensée de Simone Weil exposée dans l'œuvre *Progrès et enracinement. Simone Weil et la critique de la modernité*²⁹⁶ de Fabien Mathurin Enyegue Abanda. L'ontologie de Merleau-

²⁹² Maurice MERLEAU-PONTY, *La phénoménologie de la perception*, p. 115.

²⁹³ *Ibidem*, p. 117.

²⁹⁴ *Idem*.

²⁹⁵ *Ibidem*, p. 121.

²⁹⁶ Le septième chapitre de l'œuvre de Fabien Mathurin ENYEGUE ABANDA, intitulée *Progrès et Enracinement* dont le sous-titre est Simone Weil, *Critique de la Modernité* paru en 2023 chez l'Harmattan Cameroun. Il se loge à la troisième partie de l'ouvrage et en dresse la nomenclature suivante : Nécessité, temps, travail. Les catégories d'une métaphysique de la condition. Nous disons que le but de ce chapitre n'est rien d'autre que l'opération d'une présentation de la condition humaine, soit dit en passant, métaphysique, tournant autour du cryptique Nécessité-Temps-Travail, chez Simone Weil. Pour arriver à ses fins, l'auteur rappelle au préalable que « la question de l'oppression dans l'œuvre de Simone Weil franchit la sphère de l'oppression capitaliste symptomatique d'une crise des valeurs ». C'est qu'elle se situe dans une optique de dépassement de la question de l'oppression capitaliste. Il poursuit en disant que « la problématique de l'oppression dans l'histoire ne se réduit pas à son expression dans des

Ponty est celle qui s'oppose à toutes conceptions idéologico-ontologiques ayant la seule raison comme essence même de l'homme. C'est que, « *l'homme concrètement pris n'est pas un psychisme joint à un organisme, mais ce va-et-vient de l'existence qui tantôt se laisse être corporelle et tant se porte aux actes personnels* »²⁹⁷. Le corps devient donc nécessairement ce qui garantit l'être de l'homme au même titre que sa conscience.

2. De la teneur axiologique du corps

En allant avec cette perspective ontologique inclusive du corps comme élément fondamental de l'homme, il faut dire que Maurice Merleau-Ponty a, de par ce fait, conféré une teneur axiologique à ce dernier ; devenant par conséquent, l'un des pionniers dans l'entreprise phénoménologique. En redéfinissant la perception c'est-à-dire en la modelant à l'écart de la conception Gestaltiste qui se fige sur l'assemblage de petits points pour former une image, l'auteur offre un statut particulier au corps à telle enseigne que ce dernier ne s'appréhende plus *partes extra partes*. En le posant comme ce qui nous fait avoir conscience de notre être au-monde, Merleau-Ponty confère une valeur participative au corps. C'est que le corps entretient une relation de réciprocité avec le monde. Dans son ouvrage intitulé *Le visible et l'invisible*, il affirme :

Mon corps est fait de la même chair que le monde (c'est un perçu), et [...] cette chair de mon corps est participée par le monde, il la reflète, il empiète sur elle et elle empiète sur lui (le senti à la fois comble de subjectivité et comble de matérialité), ils sont dans un rapport de transgression ou d'enjambement. [...] mon corps n'est pas seulement un perçu parmi les perçus, il est mesurant de tous, *Nullpunkt* de toutes les dimensions du monde. Il n'est pas un mobile ou mouvant parmi tous les mobiles ou mouvants, je n'ai pas conscience de son mouvement comme éloignement par rapport à moi, il *sich bewegt*²⁹⁸ alors que les choses sont mues²⁹⁹.

C'est que, le corps en ayant la capacité d'entrer en mouvement sans qu'un agent extérieur puisse faire en sorte qu'il se meuve, en rendant compte de notre être-au monde, mérite forcément d'avoir une conception autre que celle qui lui est proposée par les philosophes idéologues. Il renchérit :

Le se toucher, se voir du corps est à comprendre lui-même d'après ce que nous avons dit du voir et du visible, du toucher et du touchable, ce n'est pas un acte, c'est un être à. Se toucher,

structures oppressives et aliénantes du régime industriel, mais s'enracine dans les nécessités d'être et d'existence des hommes ». L'auteur dans un argumentaire s'articulant en cinq parties démontre que les catégories d'une métaphysique de la condition humaine chez Weil prennent nécessairement en compte la notion de perception qui trouve son point d'achèvement à la notion de lecture analogique ; l'identification du temps à l'existence, révélateur de la condition humaine comme condition de travail ; la sacramentalité du travail, la liberté comme adéquation entre pensée et action ; Et de l'origine de l'oppression.

²⁹⁷ Maurice MERLEAU-PONTY, *La phénoménologie de la perception*, p. 122.

²⁹⁸ *sich bewegt* sa traduction littérale en français fait référence au verbe se mouvoir. C'est que, l'auteur veut dire que le corps à cette capacité d'entrer en mouvement de manière indépendante. .

²⁹⁹ Maurice MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 302.

se voir, d'après cela, ce n'est pas se saisir comme objet, c'est être ouvert à soi, destiné à soi. Ce n'est pas davantage, donc, s'atteindre, c'est au contraire s'échapper, s'ignorer, le soi en question est d'écart, [...], qui donc ne cesse pas d'être caché ou latent³⁰⁰

Il faut tout simplement dire que la teneur axiologique dont il s'agit ne s'appréhende pas sur la morale ou sur l'éthique. Il s'agit en fait de comprendre voire prendre conscience du rôle que joue le corps dans notre position en tant que Êtant privilégié. Son importance entre donc dans sa nécessité à fin que nous puissions véritablement connaître le monde et nous connaître nous-même.

³⁰⁰ *Ibidem*, pp. 302-303.

CHAPITRE VIII : LES IMPLICATIONS DE LA CONCEPTION PONTIENNE DU CORPS DANS L'ESTHÉTIQUE POST-MODERNE

Nous disons que le corps-propre occupe une place de choix dans la phénoménologie de la perception tel que pensée par Maurice Merleau-Ponty. L'auteur le délit de toute conception passive et mécanique pour le recouvrir d'un caractère dynamique façonnant indubitablement notre expérience au monde. Il le positionne dans sa pensée comme étant un acteur perceptif qui vient entrer en affront avec les idoles philosophiques qui pensent la subordination transcendante de cette entité à la conscience. En lui, se mettent en télescopage : nos sensations, nos sentiments, nos désirs, nos émotions et même nos pensées. Il rend compte de notre présence dans le monde et interagit avec lui. C'est par lui que le sujet peut prétendre avoir une expérience avec lui-même et avec le monde.

Or l'esthétique, du grec Αἰσθησις qui signifie Beauté ou Sensation, ou de Αἰσθητικός qui renvoie à la faculté de sentir, au sensible, au perceptible. En philosophie, elle se pose comme une science dont Luc Ferry nous aide à découvrir l'objet en ces termes : « *Il faut en prendre la mesure : l'objet de l'esthétique, le monde sensible, n'a d'existence que pour l'homme, il est, au sens le plus rigoureux, le propre de l'homme* »³⁰¹. C'est que, l'homme est le seul être qui soit capable de poser un jugement et un raisonnement allant dans le sens de l'esthétique. Ce n'est que lui qui a la capacité de la vivre à travers le déploiement de sa culture.

Cependant, si nous sommes d'accord que Merleau-Ponty définit le corps comme étant le siège de la sensibilité ; et si l'esthétique par son étymologie fait référence à la science de la sensibilité ; alors, il devient légitime pour nous de discuter sur le statut phénoménologico-esthétique du corps chez l'auteur, gage du lien entre phénoménologie et la science des arts et des Beaux-arts³⁰² à l'ère post-moderne. Ainsi, ne faut-il pas se poser la question de savoir comment se dévoile les implications du concept corps (corps-propre) de l'auteur dans la science de la sensibilité dans notre ère ? Autrement dit, Comment se manifeste l'accoutance dans la dyade phénoménologie-esthétique, de l'appréhension merleau-pontienne du Corps de nos jours ?

Pour répondre à cette question, nous allons démontrer qu'en posant la spatialité et motricité ; la sexualité ; l'expression et la parole ; comme étant le propre du corps-propre,

³⁰¹ Luc FERRY, *Homo Aesthetus. L'invention du goût à l'âge démocratique*, Grasset & Fasquelle, 1990, p. 21.

³⁰² Georg Friedrich Wilhelm HEGEL, *op. cit.*, p. 28.

Merleau-Ponty par l'idée du corps qui est une théorie de la perception, est un pont reliant phénoménologie et esthétique. Ainsi, ce chapitre se développera à partir de trois points principaux : le corps : gage d'une esthétique de la motricité ; le corps : lieu d'une esthétique de la sexualité ; le corps : terroir d'une esthétique de l'expression et de la parole

I. LE CORPS : GAGE D'UNE ESTHÉTIQUE DE LA MOTRICITÉ

Nous avons, dans la seconde partie de notre travail, exposé ce qu'est le corps chez Maurice Merleau-Ponty. Et dans cette exposition nous avons relevé un attribut du corps qui est une condition particulière de ce dernier. Il s'agit de la motricité. Elle, est rappelons le, la capacité du corps à entrer en mouvement dans son lieu d'habitation qu'est l'espace et le temps. Car, il faut dire que « *le mouvement n'est pas la pensée d'un mouvement et l'espace corporel n'est pas un espace pensé ou représenté. Chaque mouvement a lieu dans un milieu, sur un fond qui est déterminé par le mouvement lui-même* »³⁰³. La motricité se comprend uniquement et exclusivement comme « *intentionnalité originale* »³⁰⁴. C'est que l'être, parce qu'il est son corps, est appelé à se déployer dans le monde et l'indice de ce déploiement n'est rien d'autre que le mouvement. Ce mouvement se fait montre à travers les activités et actes que ce dernier entreprend de poser au quotidien également à partir des observations. Notre souci est de présenter ce mouvement dans son volet artistique. Notre souhait est donc de mettre à nu les fondements d'une esthétique, qui puisse entrer en dialogue avec les tendances principales de la réflexion esthétique contemporaine. Pour ce faire, nous partirons de l'image que Merleau-Ponty se fait de la peinture et du cinéma.

1. Merleau-Ponty et la Peinture

Il est important de préciser que la pensée de l'auteur ne demeure pas statique. Elle évolue mais certaine composante de cette dernière restent inchangé. C'est le cas du corps qui tout au long du parcours philosophique de Merleau-Ponty reste le même. Car Sans faire fi des thèses défendues en 1945, Merleau-Ponty cherche à les réinterpréter à l'aune d'une telle notion de conscience, c'est-à-dire « *en vertu d'un rapport expressif entre les sensibles et l'organe percevant* »³⁰⁵. Il faut dire que ce qui doit être mise en exergue ici est la capacité de mise en route du génie créateur pour pouvoir matérialiser une œuvre d'art. C'est dans son ouvrage

³⁰³ Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p. 178.

³⁰⁴ *Idem*.

³⁰⁵ Maurice MERLEAU-PONTY, *Cours au Collège de France 1952-1953: Le monde sensible et le monde de l'expression*, p. 20, cité par Stefan KRISTENSEN, « Maurice MERLEAU-PONTY, une esthétique du mouvement » in *Archives de Philosophie*, N°69, 2006, p. 125. (123-146).

intitulé *Sens et Non-Sens* que l'auteur illustre véritablement le sens esthétique de la motricité. Cet ouvrage en soi est une collection de plusieurs articles de Maurice Merleau-Ponty. Dans l'un de ces articles justement, il y a bel et bien un qui expose sa conception du peintre. Cet article porte le titre suivant : *Le Doute de Cézanne*. Ceci en s'inspirant d'une figure qui se veut particulière. Il s'agit de Cézanne.

Ce personnage fut un grand peintre qui a marqué la fin du XIX^{ème} siècle et le début du XX^{ème} siècle. Par une observation de la vie de cet artiste et de ses œuvres, Merleau-Ponty constate que le souhait de Cézanne est d'unir « *sens et intelligence* »³⁰⁶. Ce projet est ce qui attire l'attention de l'auteur. C'est une tentative d'unification de l'art avec la nature. Par le biais d'un dialogue de Cézanne avec Émile Bernard, l'auteur retranscrit les paroles suivantes de son personnage phare : « *Je voudrais les unir. L'art est une aperception personnelle. Je place cette aperception dans la sensation et je demande à l'intelligence de l'organiser en œuvre* »³⁰⁷. C'est par ce soucis que l'auteur arrive à la conclusion selon laquelle, « *l'art n'est ni une imitation, ni d'ailleurs une fabrication suivant les vœux de l'instinct ou du bon goût. C'est une opération d'expression* »³⁰⁸.

Or cette opération d'expression n'est possible que par le mouvement du corps de l'artiste qui manifeste le désir et la visée de ce dernier à mettre sur pied une œuvre d'art. Le Peintre devient par ricochet celui qui arrive à lier nature et culture par sa fresque. Il opère une mise en adéquation parfaite entre ces deux paradigmes. L'auteur le martèle en ces mots : « *Le peintre reprend et convertit justement en objet visible ce qui sans lui reste enfermé dans la vie séparée de chaque conscience : la vibration des apparences qui est le berceau des choses* »³⁰⁹. Nous nous rendons compte de cela par son corps car c'est à partir de lui qu'on peut produire. Le corps occupe donc une position stratégique dans la production de l'œuvre d'art et le mouvement de ce dernier en est la preuve. En clair, la motricité du corps permet la production artistique et l'image de la peinture et du peintre en est le témoin.

La peinture post-moderne fut virulemment impactée par cette perspective Merleau-Pontienne de la peinture. En effet, de nos jours, il ne s'agit plus de faire une imitation de la nature ou alors de faire ressortir l'esprit qui doit se manifester à travers l'œuvre d'art comme le primait Hegel. Aujourd'hui, que ce soit dans l'art plastique ou partout ailleurs, il y traîne en

³⁰⁶ Maurice MERLEAU-PONTY, *Sens et Non-sens*, Paris, Nagel, 1966, p. 20.

³⁰⁷ *Idem*.

³⁰⁸ *Ibidem*, p. 24.

³⁰⁹ *Ibidem*, p. 25.

toile de fond ce souci d'union entre nature et culture. Les tendances écologiques nous l'imposent par forceps d'où l'intérêt de comprendre véritablement ce côté esthétique que la motricité du corps. Chez Ponty nous présente.

2. Merleau-Ponty et le cinéma

Le 13 Mars 1945, Maurice Merleau-Ponty donnait une conférence à l'Institut des Hautes Études Cinématographiques. L'économie de son intervention est également présente dans son ouvrage posthume intitulé *Sens et Non-Sens*. Cette intervention porte la nomenclature suivante : « *Le cinéma et la nouvelle psychologie* »³¹⁰. Dans ce discours, Maurice Merleau-Ponty, fidèle à lui-même, commence par faire une démarcation entre la psychologie classique et la psychologie moderne. Il affirme :

La psychologie classique considère notre champ visuel comme une somme ou une mosaïque de sensations dont chacune dépendrait strictement de l'excitation rétinienne locale qui lui correspond. La nouvelle psychologie fait voir d'abord que, même à considérer nos sensations les plus simples et les plus immédiates, nous ne pouvons admettre ce parallélisme entre elles et le phénomène nerveux qui les conditionne.

C'est dans l'optique de rappeler ce qu'est la perception qu'il effectue juste cette démarcation. C'est la raison pour laquelle il affirme : « *Ma perception n'est donc pas une somme de données visuelles, tactiles, auditives, je perçois d'une manière indivise avec mon être total, je saisis une structure unique de la chose, une unique manière d'exister qui parle à la fois à tous mes sens* »³¹¹. C'est que, la psychologie classique aborde la perception sous le prisme d'une analyse intellectualiste. Les données visuelles ici sont prises dans le sens d'une multitude de points que la conscience se doit d'assembler.

Or la perception n'est perception que grâce à la prise en compte du corps. C'est la raison pour laquelle « *La psychologie n'a commencé de se développer que le jour où elle a renoncé à distinguer le corps et l'esprit, où elle a abandonné les deux méthodes corrélatives de l'observation intérieure et de la psychologie physiologique* »³¹². Pour pouvoir comprendre autrui, il faut nécessairement se référer au comportement et non chercher à partir de l'intérieur une réponse qui se dévoile à la conscience. Car le corps est l'incarnation du comportement.

En clair, la nouvelle psychologie nous fait voir l'homme comme un tout et non uniquement par son intelligence. Le corps dans ce tout y est compris et permet la perception. C'est de cette même manière qu'il faut comprendre ou alors entrevoir le cinéma. Il ne s'agit pas

³¹⁰ *Ibidem*, p. 60.

³¹¹ *Ibidem*, p. 62.

³¹² *Ibidem*, p. 66.

d'un assemblage d'image mais « *une forme temporelle* »³¹³ qui présente les corps en mouvement dans une temporalité bien précise. L'art cinématographique permet de faire ressortir la motricité corporelle dans une durée déterminée. Ainsi, « *le sens d'une image dépend donc de celles qui la précèdent dans le film, et leur succession crée une réalité nouvelle qui n'est pas la simple somme des éléments employés* »³¹⁴.

Dans le cinéma, le perceuteur par les différents mouvements de ses rétines ne fait point un assemblage d'image mais se laisse transporter par la succession de ces dernières. De fait, « *c'est le bonheur de l'art de montrer comment quelque chose se met à signifier, non par allusion à des idées déjà formées et acquises, mais par l'arrangement temporel ou spatial des éléments* »³¹⁵. En savourant un moment devant une œuvre cinématographique, nous sommes éblouis par le spectacle des mouvements corporels qui s'enchaînent et dont nous ne voulons perdre aucune miette. Nous savourons ce moment parce que nous avons un corps. De ce simple fait, « *c'est par la perception que nous pouvons comprendre la signification du cinéma : le film ne se pense pas, il se perçoit* »³¹⁶. Pour reprendre les mots de Clélia Zernik, dans son article intitulé « *Un film ne se pense pas, il se perçoit* » Merleau-Ponty et la perception cinématographique, cela signifie donc ceci :

C'est à tous les possibles de la perception et non à la simple appréhension ordinaire que fait appel le cinéma. Non seulement la perception, loin d'être une simple vision, est à la fois inter-sensorielle et signifiante, mais encore le film joue avec elle, l'expérimente et teste ses variables. Le cinéma est expérimentation perceptive³¹⁷.

Ce qui fait donc la particularité du cinéma, c'est qu'il soit « *apte à faire paraître l'union de l'esprit et du corps, de l'esprit et du monde et l'expression de l'un dans l'autre. Voilà pourquoi il n'est pas surprenant que le critique puisse, à propos d'un film, évoquer la philosophie* »³¹⁸. Il y a chez l'auteur un désir de vouloir joindre la philosophie au cinéma. Delà se dégage le postulat d'une philosophie du cinéma. Il s'agirait donc d'infuser au cinéma un fond philosophique sur lequel ce dernier devra s'appuyer. Cela se laisse transparaître lorsqu'il affirme : « *La philosophie contemporaine ne consiste pas à enchaîner des concepts, mais à décrire le mélange de la conscience avec le monde, son engagement dans un corps, sa coexistence avec les autres, et [...] ce sujet-là est cinématographique par excellence* »³¹⁹. Il faut dire que ce que le cinéma

³¹³ *Ibidem*, p. 67.

³¹⁴ *Ibidem*, p. 68.

³¹⁵ *Ibidem*, p. 72.

³¹⁶ *Idem*.

³¹⁷ Clélia ZERNIK, « Un film ne se pense pas, il se perçoit, Merleau-Ponty et la perception cinématographique » in *Périphéries*, N° 65, 2018, p. 108. (102-108)

³¹⁸ Maurice MERLEAU-PONTY, *Sens et Non-sens*, p. 73.

³¹⁹ Maurice MERLEAU-PONTY, *Sens et Non-sens*, p. 106.

et la philosophie ont en partage c'est bel et bien la perception. Mais cette perception ne peut être possible sans la présence du corps. Le maillage entre philosophie et cinéma de nos jours se fait ressentir à partir de la primauté de l'idée qui est présente dans l'art cinématographique. Sauf que cette idée doit être nécessairement perçue par le spectateur. Quoi que de nos jours, une phénoménologie du fait cinématographique est acceptée par un auteur comme Stefan Kristensen qui affirme :

Si la philosophie a un sujet commun avec le cinéma, c'est donc d'abord la manière dont fonctionne la perception. Le plan, le montage, l'union de l'image et du son, etc. concourent à produire une perception totale qui est de même nature que notre perception naturelle. On voit bien au cinéma que la perception du motif filmé est en corrélation avec les mouvements de la caméra; l'intensité, le sens et la puissance d'une image sont fonction du dynamisme de la caméra. Le corps percevant possède une structure, une normativité, qui n'est ni un pur mécanisme aveugle, ni une représentation transparente³²⁰.

De là, on peut comprendre que par la perception et le corps qui est au cœur de cette dernière, Merleau-Ponty introduit une phénoménologie de l'art cinématographique qui est et demeure d'actualité dans l'ère post-moderne malgré certaines critiques apportées par Jules Deleuze qui part, nous dit Kristensen, « *du concept d'espace asubjectif pour comprendre l'image du mouvement* »³²¹. L'ouvrage d'Anna Cathérina Dalmasso intitulé *Le corps c'est l'écran*³²², en est une preuve. Dans cet ouvrage, ce commentateur de Merleau-Ponty fait de la philosophie de notre auteur, une philosophie du visuel. Elle y développe des concepts comme la techno-esthétique³²³.

II. LE CORPS : LIEU D'UNE ESTHÉTIQUE DE LA SEXUALITÉ

Le corps-propre, nous l'avons dit, est capable d'entrer en mouvement. Ceci indépendamment de la volonté d'un agent extérieur. C'est en cela que chez Maurice Merleau-Ponty la transcendance doit se percevoir. Elle fait référence à la motricité du corps du sujet autrement dit du corps-propre. Ce corps justement est sexué et fait de l'être un être sexué. Il se dessine donc à travers la description du corps sexué pensée par l'auteur une esthétique de la sexualité qui appelle indubitablement le regard de l'altérité. Car en fonction d'une intentionnalité originale, le corps est appelée à entrer en contact avec son semblable. Mais on doit souligner que ce mouvement ne s'exprime sans mobile. Ce mobile se fixe en fonction de

³²⁰ Stefan KRISTENSEN, « Maurice Merleau-Ponty, une esthétique du mouvement » in *Archives de Philosophie*, N°69, 2006, p. 134. (123-146)

³²¹ *Ibidem*, p. 128.

³²² Anna Cathérina DALMASSO, *Le corps c'est l'écran. La philosophie du visuel de Merleau-Ponty*, Editions Mimesis, collection l'œil et l'esprit, 2018.

³²³ *Ibidem*, p. 210.

la perception de tout un chacun. Dans ce sens, la beauté devient purement quelque chose de subjective. Elle se fixe en fonction de la sensibilité de tout un chacun. On peut donc observer chez Merleau-Ponty, un désir de lutter contre tout universalisme esthétique.

Cet universalisme, en notre ère, est prôné par les mastodontes de la mode qui fixent un critère universel de la Beauté. Ce qui amène les individus à procéder à une transformation corporelle, qui fait intervenir la médecine, pour respecter les standards imposée par ces derniers. À propos, voici le constat que faisaient, il y a quelques années déjà, Jacques Lacroix et Jean Viard :

Le corps est à la mode. Les publicités nous en abreuvent : maigrir, grossir, bronzer sont parmi les préoccupations essentielles de millions d'individus [notamment en Occident]. La pratique de sports solitaires dégagés de tout esprit de compétition envahit nos loisirs. L'homme d'affaires troque son ventre bedonnant contre un bronzage permanent, le corps épanoui de la femme-mère est dévalorisé par celui, à peine formé des mannequins³²⁴.

Or la Beauté au sens sexué du terme doit tenir compte de l'affectivité de tout un chacun dans les limites du raisonnablement acceptable. C'est ce qu'a compris Paul Chauchard. Et cette compréhension se manifeste dans son ouvrage *Médecine et Beauté. Physiologie esthétique*³²⁵. Ernest Menyomo également avec un regard sur l'intersubjectivité, nous fais ressentir les implications sociales de la pensée de notre auteur dans l'esthétique actuelle. Dans ce sens, ces deux penseurs seraient des disciples de Merleau-Ponty qui s'ignore.

1. Paul Chouchard

Parue en 1973 à Paris aux éditions Epi, l'ouvrage *Médecine et Beauté* se pose comme étant un dialogue entre la science curative et la philosophie de l'art et des beaux-arts³²⁶, faisant ressortir une épistémologie de l'interdisciplinarité qui vient lier deux versants noétiques, l'un d'encrage privilégiant la pratique et l'autre on ne peut plus théorique. Il va sans dire que l'intention première de son auteur, Paul Chauchard, est de « *jeter les bases d'une psychosomatique de la Beauté au service d'une technique de l'harmonisation [...] L'harmonisation par la Beauté et pour la Beauté* »³²⁷. Il est pour une science médicale et physiologique qui se laisse transfigurée par l'esthétique, science de la sensibilité. Dans cet ouvrage donc, il traite plusieurs thématiques qui constituent son argumentaire libaire et l'une

³²⁴ Jacques LACROIX, Jean VIARD, « Introduction générale », in LACROIX Jacques., VIARD Jean. et al., *L'homme et son corps. De la biologie à l'anthropologie*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1986, p. 1.

³²⁵ Paul CHAUCHARD, *Médecine et Beauté. Physiologie et Esthétique*, Paris, Epi, 1973.

³²⁶ Georg Friedrich Wilhelm HEGEL, *Esthétique : Tome premier*, (1835), traduction Ch. Bernard, Paris, Germer-Baillière, 1875, p. 15.

³²⁷ Paul CHAUCHARD, *Médecine et Beauté. Physiologie et Esthétique*, Paris, Epi, 1973, p. 9.

d'entre elles se rapproche de la perspective de Merleau-Ponty. Il s'agit du Chapitre 5 « *Racisme et Beauté* »³²⁸. L'auteur veut y résoudre le problème d'une ségrégation humano-esthétique liée à une uniformisation conformiste de l'artificiel au détriment du naturel. Il pense que « *la Beauté perd sa caractéristique essentielle : elle n'est plus dans la variété individuelle naturelle, mais dans une uniformisation conformiste et caricaturale qui multipliait les pseudos Brigitte Bardot à l'image de la vraie elle-même tout aussi artificiellement fabriquée* »³²⁹. C'est que, le racisme dont il s'agit ici n'est point une question de couleur de la peau, mais une manifestation de certains sujets à vouloir imposer leur vision subjective de la beauté personnelle comme critérium d'une esthétique universelle. L'auteur se présente de ce fait, comme un opposant à cet impérialisme esthétique. Nous partons sur les trois articulations qui constituent l'ossature de son déploiement épistémologico-esthétique. Il s'agit de : La valeur des différences et l'égalité des valeurs, L'inhérence de la beauté et Le racisme des bien-portants.

a. La valeur des différences et l'égalité des valeurs

Le concept différence est galvaudé avec la montée en puissance du relativisme imposé par la postmodernité. C'est dans cette optique que l'auteur de *Médecine et beauté. Physiologie esthétique* expose sa pensée sur ce concept. La différence se partage dans cette partie de réflexion comme l'exposition de ses postures sur le racisme, la beauté et la diversité culturelle. Dans cette partie, nous exposons trois axes de son idée : la nature humaine comme sources de différence ; l'égalité de valeurs une critique radicale du racisme et le vrai sens de la beauté humaine.

i. La nature humaine, source des différences humaines

L'auteur précise dans cette articulation, l'idée de la nature humaine. Pour lui, la nature humaine « *n'existe que dans les individus tous différents* »³³⁰. Il pose alors que la nature humaine est dans la différence individuelle qui se laisse observer dans la manière dont la nature elle-même s'est donnée à l'humanité. En effet, à l'opposé des philosophes comme Jean Paul Sartre qui pense qu' : « *il n'y a pas de nature humaine, puisqu'il y a pas de Dieu pour la concevoir* »³³¹ ; la nature humaine s'exprime d'abord, pour l'auteur, dans son caractère biologique. En ce sens qu'il y a des caractères naturels qui sellent, sans délai, l'intrinsèque relation qui constitue l'homme. En premier nous avons le sexe et mais, ensuite, se laisse

³²⁸ *Ibidem*, p. 43.

³²⁹ *Ibidem*, p. 44.

³³⁰ *Ibidem*, p. 44.

³³¹ Jean Paul SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1946, p. 8.

dessiner la différence en les individus qui marquent certes la complexité de l'humanité mais en constitue aussi son socle premier. Cette diversité s'exprime cependant dans les grands groupes humains portés par les races³³².

Cela donne alors sans nul doute, une réflexion profonde sur l'acception de la différence et du caractère de la valeur qu'on y dépose. Ceci étant, l'auteur antépose un problème qui engage l'humanité tout entière. C'est le refus de considérer l'autre, l'altérité qui en constitue pourtant, avec nous, la beauté de l'humanité. Le courant fatal qui revient en tout homme est de considérer l'autre différent de moi comme étant laid vu que le jugement se fait par rapport à mon œil et aux caractéristiques qui me définissent. C'est dans cette logique qu'Albert Camus parle de l'*étrangeté*³³³. Concept qui sera repris par Ernest Marie Mbonda pour signifier ce qui, non seulement me différencie de l'autre mais aussi et surtout me fait voir en l'autre une personne indigne, laide, loin d'être mon semblable. Voilà pourquoi de cette laideur de la différence, l'auteur cherche à sortir la valeur des différences³³⁴ comme le concept qui met l'accent sur le fait de s'accepter tel quel sans vouloir changer pour l'autre et aussi donc, de montrer que l'idéal-beauté auquel aspire l'humanité est dans l'acceptation des différences.

ii. L'égalité de valeur à la prise du racisme

L'idée du racisme chez l'auteur au regard de ce qui est dit plus haut apparaît dans un refus, refus de s'accepter mais aussi de la soif d'imposer l'hégémonie de ses caractères sur l'autre qui différent de moi et qui, est littéralement un enfer pour moi. Voilà pourquoi l'auteur évoque, convoque et provoque en disant que « *le refus d'accepter l'égalité de valeur* »³³⁵ est le phénomène du racisme. En effet, si la question de l'égalité se comprend comme une question de l'identité, il en résulte que les particularismes identitaires donnent de voir en l'égalité une sorte d'inégalité. La première s'exprimant dans la peau. Il advient alors que le racisme est le fait de voir en la peau de l'autre toute cette laideur qui façonne une sorte d'inégalité entre la nature inférieure et la nature supérieure. La dénaturation de la peau devient alors l'esthétisation tous azimuts de son corps ; on change tout sur soi parce qu'on veut se nier ou faire en sorte que l'autre se nie. C'est cet esprit qui a construit toute la civilisation occidentale sur l'hégémonie de la peau et l'universalisme de la couleur³³⁶. Cela entraîne donc une sorte d'artificialisation de

³³² *Idem*.

³³³ Albert CAMUS, *L'étranger*, Paris, Gallimard, 1942, p. 48.

³³⁴ Ernest-Marie MBONDA, *Contributions des savoirs locaux à l'éthique, à la politique et au droit*, Laval, PUL, 2016.

³³⁵ *Ibidem*, p. 43.

³³⁶ Cheick ANTA DIOP, *Nations nègre et culture*, Paris, Présence Africaine, 1979, p. 45.

la mode tous azimuts qui donne de voir que seul ce qui appartient à une certaine historicité qui fixe qu'une race serait belle et que le reste serait laid tout en radicalisant les autres.

Dans une seconde mesure on est peu plus claire, le racisme ne se pose plus uniquement que dans la peau dans la mesure où les hommes ont appris à dépasser, n'offusque de façade, la question de la peau. Le second s'exprime dans la culture et la civilisation de ce que d'aucuns, les historiens, ont appelé l'*impérialisme*. Fixant le cap sur le fait que les valeurs humaines ont été imposé par ceux qui se sont imposés dans l'histoire, il en résulte que « *si l'autre individu à les mêmes aptitudes que moi, il doit accepter de renoncer à ses infériorités pour devenir supérieur en me ressemblant* »³³⁷. De là sorte, le racisme le plus violent est donc celui qui consiste à tuer une culture toute entière à faire penser aux autres que leur mode, leur façon de se présenter dans la société de ne ressemble à rien. On devient alors blancs non plus en changeant de peau mais plutôt en quittant ses habitudes jugées inférieures par l'autre. C'est sans nul doute pour combattre cet esprit d'infériorité africaine imposé par la culture occidentale que Gaston Kelman écrit son roman intitulé, *Je suis noir et je n'aime pas le manioc*³³⁸. Il montre alors que le racisme est une dénaturation, désubstantialisation et déracinement de soi pour paraître dans le soi de l'autre, une sorte de beauté fantoche. D'où, la question du vrai sens du beau ?

iii. Le vrai sens de la beauté humaine

En abordant cette thématique, il est important de comprendre la manière avec laquelle, l'auteur saisit la question de la valeur. En effet, partant de la valeur des différences pour l'égalité de valeur ; l'auteur est dans une optique de construire la valeur comme un ensemble d'idéaux de vie. Ces idéaux ne sont pas sur le *unum* une seule culture, une seule peau et une seule race mais sur l'acceptation de la diversité culturelle³³⁹. Le véritable beau est dans le mélange des couleurs pour n'en donner qu'une. C'est dans cette optique que les penseurs africains de l'interculturalité parlent du concept *ubuntu*³⁴⁰ qui s'articule sur le sens de donner sens à la diversité. L'auteur pense que le véritable sens de la beauté se trouve dans le partage interconnecté des cultures. L'homme vu sous un aspect physique ou sous l'emprise de tels habitus sera toujours

³³⁷ *Idem*.

³³⁸ Gaston KELMAN, *Je suis noir et je n'aime pas le manioc*, Paris, Maxmilo éditions, 2003, p. 63.

³³⁹ *Ibidem*, p. 45.

³⁴⁰ Le concept *Ubuntu* est exploré sous le sens de signifier ce que c'est que la personne humaine. Partant du radical *ntu* qui signifie homme, ce concept entend donner une sorte de penser la diversité à partir de chaque singularité humaine. La conférence de Mbonda à la chaire de Normandie sur l'interculturalité le pose bien.

comme une sorte de racisme. Voilà pourquoi : « *L'idéal humain est dans le dialogue des cultures permettant leur progrès mutuel sans dénaturation* »³⁴¹.

Le projet de dénaturation engagé par la race humaine est celui de reconstruire la nature toute entière en ayant à l'esprit la représentation par rapport à une culture donnée et géo-localisable. Cette construction consiste même à exclure des bancs de réflexions, le véritable sens qu'il soit épistémologique ou scientifique de la culture. En effet, en voulant d'une certaine manière déconstruction la valeur culturelle de l'autre, on se retrouve en train de phagocyter de l'harmonisation de la nature en soi qui s'exprime par la diversité culturelle. La laideur ici est de vouloir créer un universalisme fantoche basé sur la suprématie d'une seule *Weltanschauung*³⁴². L'harmonisation qui est le vrai sens de la beauté, consiste alors à voir la culture non pas comme un dépassement en soi de la nature mais tout au plus comme une expression de l'intelligence humaine à mieux l'exprimer ; et cette expression se veut parfaite en acceptant la diversité, les particularités qui, en somme, constitue l'armature de la nature. C'est cet argument qui s'exprime en filigrane dans le dialogue des différences qui a été porté par la solide voix de Nelson Mandela pour en découdre avec l'apartheid.

b. L'inhérence de la beauté

L'argument de l'auteur repose en partie sur l'idée que la beauté devrait se référer à des caractéristiques physiques liées à la race. Ne serait-il pas plus judicieux de considérer que « *le racisme, ce refus d'accepter l'égalité de valeur de tous les hommes, est un préjugé très courant* »³⁴³. Cette affirmation introduit l'idée que la beauté, loin d'être un standard universel, est soumise à l'iniquité et à la subjectivité. En reliant la notion de beauté à celle de la race, l'auteur réintroduit une hiérarchie qui n'est, selon de nombreux penseurs, fondée que sur des préjugés.

Ainsi, en prônant « *la valeur des différences et l'égalité de valeur* »³⁴⁴, l'auteur semble ignorer que cette quête de beauté par le prisme de la race mène à une uniformité et à une normalisation des idéaux du beau qui étouffent la diversité. L'essentialisation de certaines caractéristiques physiques comme étant plus belles renforce des stéréotypes erronés. Comme le souligne Frantz Fanon dans *Peau noire, masques blancs* : « *À chaque instant, je suis amené à voir des corps de femmes et d'hommes qui me renvoient à ma couleur et à cela je dois me*

³⁴¹ *Idem.*

³⁴² Concept développé par Arthur SCHOPENHAUER pour parler de la vision du monde, la manière d'exprimer son être-le-là dans le monde.

³⁴³ *Ibidem.*, p.44.

³⁴⁴ *Idem.*

*résoudre, sans prise de conscience, à la négation de mon soi »*³⁴⁵. Cela montre que cette quête de beauté idéalisée peut entraîner des souffrances et des complexes chez ceux qui ne correspondent pas aux standards imposés.

De plus, l'auteur affirme que « *ce qui est moins important, mais surtout la diversité culturelle qui est une des richesses de l'humanité* »³⁴⁶ sans reconnaître que cette diversité elle-même peut offrir des standards variés de beauté. Cette approche homogénéise les expériences plutôt que de les célébrer. Ainsi, comment pouvons-nous parler de beauté sans prendre en compte les différentes perspectives culturelles ? Loin d'être une norme statique, chaque culture façonne sa propre compréhension du beau, comme l'affirme le sociologue Pierre Bourdieu : « *Les goûts sont des rapports sociaux, et la culture du goût est une manière de classer les classes* »³⁴⁷. La beauté est donc contextuelle et dynamique et ne peut être ramenée à des stéréotypes raciaux figés.

c. Le racisme des bien-portants

i. Entre féminité vraie, masculinité vraie et civilisation pseudo esthétique

Comme nous l'avons dit plus haut, le racisme dont il s'agit ici n'est point une question de couleur de peau, mais une manifestation de certains sujet à vouloir imposer leur vision subjective de la beauté personnelle comme critérium d'une esthétique universelle. La beauté est dans la multitude des personnes, chacune en son ontologie profonde qui caractérise à la fois son identité et sa particularité. C'est que « *la diversité de la beauté s'exprime également dans sa complémentarité, mais ce qualificatif est lui aussi en général très mal compris quand on fait de l'autre un petit complément de la seule norme qu'on représente soi-même* »³⁴⁸. Cette perspective égoïste de mise en avant de sa propre personne est ce qui empêche de tenir compte de l'égalité interpersonnelle dans la différence.

C'est elle qui se manifeste dans le monde de la mode et qui dénature la beauté de la virilité vraie et la féminité vraie. A l'auteur de dire : « *il existe une beauté masculine et une beauté féminine, et il est normal et souhaitable qu'elles soient différentes, mais il ne faut pas confondre ces beautés avec les préjugés de la mode, ce qu'elle entend par féminité ou virilité*

³⁴⁵ Frantz FANON, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952, p.72.

³⁴⁶ Paul CHAUCHARD, *Op. Cit.*, p.45.

³⁴⁷ Pierre BOURDIEU, *La distinction*, Paris, Minuit, 1979, p. 223.

³⁴⁸ *Ibidem*, p. 46.

et qui est le plus souvent la négation, la pollution de la vraie virilité et de la vraie féminité »³⁴⁹. Cette beauté justement ne se réduit pas uniquement à l'observable, mais va au-delà pour s'entrevoir dans le fond intérieur de tout un chacun. Elle se moque de l'apparence et accorde du prix aux personnes en situation morphologique non-souhaitable. Le racisme des bien-portant se réfère dans l'acte de jugement esthétique des personnes normales ou en formes sur celles en méformes. Ce jugement est présent dans la sphère sociale et n'a d'égal qu'elle-même. C'est ce qui donne naissance à une civilisation de pseudo esthétique³⁵⁰. Elle-même se définissant comme « celle où on donne à la seule Beauté le droit de se manifester au besoin dans le nudisme intégral, tandis que la laideur des malades et des infirmes doit être dissimulée au regard »³⁵¹.

ii. De la Beauté raciste à la Beauté vraie

En clair, il ne s'agit plus de considérer des critères de beauté fixés par la civilisation pseudo esthétique qui est ne tient pas compte du principe d'inclusivité sociale ; mais il s'agit de se tourner vers une Beauté de l'effort. Cette effort réside dans le comportement de tout un chacun à agir au mieux au jour le jour. A l'auteur de dire : « *Qui est plu beau de celui qui, étant normal, est énervé, fatigué, crispé, de mauvaise humeur, et du malade ou de l'infirme qui, malgré cela, rayonne de joie* »³⁵². Ce qui est important pour l'auteur c'est le développement des qualités humaines qui se moque totalement du physique car celui peut être conditionné dès la venue au monde. Il poursuit : « *S'il ne s'agit pas d'être beau, mais des techniques d'embellissement intérieur par le calme et la détente, ce sont alors les faibles qui sont privilégiés* »³⁵³.

L'auteur marque également un temps d'arrêt sur la beauté qui se manifeste durant l'évolution du passage de l'homme sur terre. Il s'agit d'un sens esthétique qui tient également compte de l'âge. Certaines personnes selon lui cherchent à rester jeunes le plus longtemps possible en utilisant des artifices. Sauf que la meilleur manière de le demeurer c'est de cultiver des valeurs qui nous permettrons de garder notre être toujours jeune et de faire transparaître une beauté qui ne dépend pas notre physique. A n'en point douté, le Beau vraie est le Beau intérieur. Et se beau se dévoile clairement dans la considération de l'autre tel qu'il est. A l'auteur de conclure par une question rhétorique fondamentale: « *La Beauté est-elle le champignon*

³⁴⁹ *Ibidem*, p. 47.

³⁵⁰ *Idem*.

³⁵¹ *Idem*.

³⁵² *Idem*.

³⁵³ *Ibidem*, 48.

*atomique et le tank plutôt que dans l'aide fraternelle aux Handicapés et la conservation des fermes du Larzac ? »*³⁵⁴

Au regard de la tendance postmoderniste qui est la nôtre ; tendance marquée par une technocratie libérale où les mérites de la science poussent les individus à avoir un regard figé sur une esthétique de l'amélioration de l'homme ; Paul Chouchard intervient avec un regard qui lutte contre les paradigmes de Beauté figés sur les biens-portants au détriment de ceux qui ne jouissent pas naturellement de ces caractéristiques-là. Aussi, ces biens-portants aujourd'hui ont la prétention de vouloir pousser, au nom de la démocratie libérale et du capitalisme, leurs fantasmes jusqu'au bout du non-imaginable. C'est en ce là, qu'il se présente sans le savoir comme un disciple de Merleau-Ponty quand on sait que l'idée de beau chez notre auteur tient compte de la particularité de tout un chacun.

2. Ernest Menyomo sur les traces de Merleau-Ponty ?

C'est ce vers quoi nous invite également Ernest Menyomo dans son article intitulé *L'intersubjectivité comme fondement de la sensibilité ontologique*³⁵⁵. Ce dernier nous invite à fonder le Beau dans l'intersubjectivité entre l'Ego et l'Alter Ego. Il affirme dans ce sens : « Cette conception de la finalité de la beauté dans la cohabitation entre le "je" et le "tu" est une critique implicite de la pratique sociale où tout se fait, aujourd'hui, par intérêt »³⁵⁶. En fait, on doit tacher de penser le Beau non pas sous un prisme d'intérêt ou de glorification personnel. Il poursuit en disant que « l'ipséité du soi-même, loin de tout intérêt, implique que l'altérité à un degré intime, lorsqu'elle n'est pas prise en otage par les illusions des sens, ne se laisse pas penser sans l'autre »³⁵⁷. Nous sentons cette présence de l'altérité dans racisme et Beauté développé par Paul Chouchard et encore plus dans la pensée phénoménologique de notre auteur. De Chouchard à Menyomo, le point saillant que nous retenons est la prise en compte d'une esthétique de l'Épiphanie de l'altérité. Laquelle épiphanie de l'altérité est initiée dans la conception pontienne du corps.

³⁵⁴ *Idem*.

³⁵⁵ Ernest MENYOMO, « L'intersubjectivité comme fondement de la sensibilité » in *Annales de l'Université de Moundou*, Série A-FLASH Vol.7(4), Num., Sp., Déc. 2020, p. 364. aflash-revue-mdou.org, p- ISSN 2304-1056/e-ISSN 2707-6830.

³⁵⁶ *Ibidem*, p. 374.

³⁵⁷ *Ibidem*, p. 375.

III. LE CORPS : TERROIR D'UNE ESTHÉTIQUE DE L'EXPRESSION ET DE LA PAROLE

Chez Maurice Merleau-Ponty, l'expression et la parole sont nécessairement issues du fait que le corps soit capable d'entrer en mouvement. Mais dans cette capacité, il existe une relation intrinsèque entre la pensée et ces deux manifestations de la corporéité. Cette relation n'est point marquée sous le prisme de la subordination. Elle est plutôt envisagée dans une perspective unitaire. Nous avons suffisamment épilogué là-dessus lorsque nous avons exposé la conception pontienne du corps. Notre intérêt est plutôt porté sur le volet esthétique que peuvent revêtir l'expression et la parole chez l'auteur. C'est donc dans une perspective rhétorique que cette esthétique se laisse faire montre.

1. L'expression et la parole comme un enchantement

Nous disons que l'esthétique de l'expression et de la parole se dévoile comme un enchantement. Il s'agit du fait que la parole, qu'elle soit écrite ou verbale, prend possession de celui qui l'écoute et celui-ci la savoure au plus profond de son être. Merleau-Ponty en posant le principe d'un vide de la pensée lors de l'activité oratoire, ne veut pas dire que la parole n'a point de sens ou qu'elle soit bonne à jeter aux oubliettes. Il veut tout simplement dire que ces deux instances sont unies. Dans ce sens il affirme au sujet du rhéteur : « *Sa parole est sa pensée* »³⁵⁸. C'est que, comme le fait remarquer Clément Grenier, il y a « *une relation d'essence et une relation d'identité. C'est encore bien davantage qu'une relation d'équivalence* »³⁵⁹. La parole a donc cette capacité d'envouter, de séduire et d'habiter en celui qui l'écoute. Elle est portée par une intentionnalité première qui lui octroie un pouvoir de possession. Elle est le substrat du mouvement corporel se manifestant vocalement. La voix porte un message et le message est la pensée du sujet et à la possibilité d'enclencher un processus de création de pensée. Ceci dans la mesure où le rhéteur en transmettant sa pensée, influence à tort ou à raison, les récepteurs de son message. Ces derniers l'analysent et de cette analyse peut jaillir une nouvelle pensée qui sera la connaissance de l'auditeur. La parole, en plus d'être une source d'enchantement, est un support de savoir.

³⁵⁸ Maurice MERLEAU-PONTY, *La phénoménologie de la perception*, p. 228.

³⁵⁹ Clément GRENIER, « Les mots et le corps selon Merleau-Ponty. Une perspective rhétorique » in *L'enseignement philosophique*, 70e année, Numéro 3, p. 56. (55-66)

2. La beauté de la parole

La Beauté de la parole réside donc dans le fait qu'elle incarne la pensée de l'orateur et les spectateurs, par la perception parviennent à appréhender son sens durant le discours. Tout en insufflant un mouvement intellectuel chez ces derniers. Grenier va plus loin en disant : « *La parole réalise constamment un miracle, qui n'est pas nécessairement le miracle de l'acquisition d'un sens ou de simplement pouvoir signifier quelque chose dans une parole donnée. Son miracle est d'engager une véritable gestuelle. La parole doit donner à penser parce que la parole nous permet de « marcher » dans la pensée* »³⁶⁰. Toute cette splendeur de la parole, Maurice Merleau-Ponty lui confère une nomenclature particulière : « *génie de l'équivoque* »³⁶¹. Cette splendeur est au cœur de l'entreprise phénoménologique c'est-à-dire revenir à l'essence des choses. C'est assurément que Grenier affirme :

En effet, l'homme s'appuie toujours sur son corps qui est un être ayant une fonction biologique, avec des contraintes somatiques et physiologiques propres. Cependant, il parvient systématiquement à transcender cette condition biologique première. L'homme poursuit donc par sa parole et par ses mots à la fois une stratégie d'ancrage: plus je remonte dans la parole, plus je reviens aux phénomènes, plus j'accomplis donc « le retour aux choses mêmes de la phénoménologie », en découvrant la doxa originaire, qu'on pourrait désigner comme une deuxième première fois, je reviens donc à l'existence même, à savoir au commencement, à l'origine même, je remonte, on pourrait dire, à la source du fleuve, à la fois une stratégie d'ancrage et une stratégie d'échappement: je ne me laisse pas saisir dans le langage employé, le langage ne cesse de se déborder lui-même, d'abonder en un ensemble toujours plus riche de significations, de détours, de contours et de retours, une dimension spatiale qui n'a rien de labyrinthique ou d'erratique, quelque chose qui déborde et qui se dérobe en même temps, mais qui permet de réaliser une percée dans l'être et une percée dans le temps³⁶².

Il faut donc signifier que la parole a cette particularité qu'elle nous permet de revenir aux sources tout en étant une affirmation de l'être dans le temps et dans l'espace. Et c'est principalement ce qui fait sa splendeur. L'orateur en prononçant son discours ou encore l'écrivain, en mettant à la disposition de son public une œuvre, fait ressortir de par son mode d'expression, sa pensée et la laisse entre les mains de ses percepteurs. Ceux-ci la savourent et en contemple la Beauté. Cette perspective est bel et bien présente dans ce que l'on appelle aujourd'hui l'art oratoire. Patricia Coutard, dans *les actes de la Réunion de bassin Oise Centre* du 12 décembre 2019, reprenait l'affirmation de Denise Dutil : « *L'art oratoire est l'art d'exprimer sa pensée par la parole. Toute personne peut s'approprier les principes et*

³⁶⁰ *Ibidem*, p. 57.

³⁶¹ Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Éditions Gallimard, 2017 [1945], p. 230.

³⁶² Clément GRENIER, *Opus citatum*, p. 57.

techniques de cet art et les appliquer dans divers contextes de la vie, lui permettant ainsi de toucher aussi bien son interlocuteur que son auditoire »³⁶³.

³⁶³Patricia COUTARD, *Les actes de la Réunion de bassin Oise Centre* du 12 décembre 2019, p. 1.

CHAPITRE IX : D'UNE PHILOSOPHIE COMPARÉE ENTRE LE STATUT PHÉNOMÉNOLOGICO-ESTHÉTIQUE DU CORPS CHEZ MERLEAU-PONTY AVEC CELUI DE LA PENSÉE AFRICAINE

L'idée est de mettre en dialogue ces bouts de pensées. Il ne s'agit pas d'une désubstantialisation de la pensée de l'auteur pour y mettre le contenu que nous pensons être juste. L'entreprise phénoménologique est essentiellement analytico-descriptive. Elle ne change pas en fonction d'une situation géopolitique ou géolocalisable. Elle demeure la même quel que soit l'endroit où l'on se retrouve. C'est la raison pour laquelle ce champ réflexif est comparé à une forêt qui contient plusieurs arbres. Sauf que chaque arbre a sa particularité. Maurice Merleau-Ponty rappelle bien des fois que la perception, bien qu'elle soit une faculté universelle, ne saurait être la même chez tous les individus. Autrement dit, la perception se situe dans l'ordre du particularisme universel. Tout homme de par le simple fait qu'il ait un corps, a la capacité de percevoir. Toutefois, cette perception est propre à la sensibilité de tout un chacun.

Or parmi les éléments qui influencent la sensibilité humaine, il y'a la question de l'identité. Celle-ci peut se définir macrocosmiquement ou microcosmiquement. D'un point de vu macrocosmique, nous sommes tous des hommes quel que soit la différenciation de la couleur de peau, nous avons tous une même identité humaine. Sauf que du point de vu microcosmique, il est vrai que nous sommes tous humains, mais nous avons une identité particulière qui varie en fonction de notre situation géographique et surtout de notre culture. D'où une « *théorie des identités concentriques* »³⁶⁴ posée par Fabien Mathurin Enyegue Abanda qui pense que nous en tant qu'africain, avons une identité d'africain malgré le fait que soyons tous unis à une seule identité qui est l'identité humaine.

Aborder une étude comparative entre le statut phénoménologico-esthétique du corps posé par l'auteur et la conception africaine de cette entité, consiste à faire ressortir les points de ressemblance et de dissemblances. L'objectif étant de tomber sur l'affirmation selon laquelle la réalité du corps reste bien visible et est foncièrement de mise dans les dynamiques sociales ainsi que les pratiques socioculturelles.

³⁶⁴ Fabien Mathurin ENYEGUE ABANDA, « Identités culturelles et culture nationale : vers une théorie des identités concentriques », in Roger MOUNDOE, Yves Paterne AKOA BASSONG (sous la direction de), *L'identité au Cameroun. Volume 2 Détribaliser l'espace politique*, Dschang, Dschang university press, 2023, pp. 239-265.

I. CONVERGENCES : LE CORPS, ENTRE MONISME, AUTHENTICITÉ ET OUVERTURE A L'AUTRE

Il faut dire que le corps dans les sociétés africaines s'appréhende axiologiquement et appelle forcément à l'intersubjectivité. En un haut point, c'est aussi vers cette perspective que l'entreprise phénoménologique en générale débouche. La phénoménologie de la perception exposée par Maurice Merleau-Ponty ne fait pas exception à la règle. C'est ce qui constitue une forte raison de son usage pour parvenir à faire montre la conception africaniste du corps et particulièrement son volet esthétique.

1. Monisme et Authenticité africaine face une esthétique du plagiat

a. Partage d'une conception holiste de l'humain

En faisant une lecture de *la phénoménologie de la perception* de Maurice Merleau-Ponty, nous avons constaté un monisme posant l'union entre le corps et la conscience. Ce même monisme se laisse montre en soubassement dans les cultures africaines. Cette dernière passe par l'insistance d'une esthétique qui s'appuie sur le volet naturel du corps. C'est une insistance à la compréhension tropicale du corps. Comme le souligne déjà Mafa Georges Asseu : « *L'homme est constitué d'une partie visible et d'une partie invisible. Le corps constitue la partie matérielle de l'homme, la partie invisible est constituée de l'âme et de l'esprit* »³⁶⁵. Cette description de la réalité invisible et visible du corps humain se rejoint dans l'adjectif « psychosomatique ». Ce mot vient du grec $\Psiυκ\eta$ qui renvoie à l'âme et $\Sigma\omicron\mu\alpha$ ³⁶⁶ qui veut dire le corps.

Par les travaux de Maurice Merleau-Ponty, nous savons que le corps est ce qui nous révèle au monde et à la société. Il rend compte de notre être-au-monde. Il est le signe visible et tangible de notre existence. Marzano Maria Michela affirme dans ce sens : « *L'une des données constitutives évidentes de l'existence humaine : c'est dans et avec son corps que chacun de nous est né, vit et meurt. C'est dans et par son corps qu'on s'inscrit dans le monde et rencontre*

³⁶⁵ Mafa Georges ASSEU, « Aliénation corporelle et hétéronomie du soi en Afrique », in revue *Échanges*, N°22, juin, 2024, p. 43.(42-51)

³⁶⁶ Soma.

autrui »³⁶⁷. Nous sommes en plein dans la philosophie du corps et celle-ci varie en fonction du contexte dans lequel on se retrouve.

Il y'a une unité entre le corps et l'esprit. La singularité de cette perception corporelle réside en le fait que l'entité matérielle de l'humain dont nous parlons est un vécu. A Marion COUASSE de témoigner : « *Pourrait-on qualifier l'Afrique de continent sensoriel ? Dès mon premier voyage, j'ai eu cette impression très forte que le corps me paraissait plus en relief, plus investi, plus vécu ? D'où vient cette idée commune que les africains sont plus « à l'aise » corporellement ?* »³⁶⁸. Nous vivons le corps et l'unité dont nous parlons se fait montre même dans des traitements médicaux. Dans ce sens, François LAPLANTINE, en révélant au monde entier les bases d'une ethno-psychiatrie, affirme : « *Comme chez nous il existe dans la plupart des sociétés africaines des spécialistes et des spécialités pharmaceutiques, mais elles sont toujours associées à un traitement d'ensemble qui a un impact affectif, émotionnel et social évident* »³⁶⁹. Ce traitement d'ensemble tient compte de tout l'Homme en récusant toute tentative de fragmentation.

En Afrique il s'agit d'une conception holistique du corps et de l'étant en général. Elle tient compte du rapport à la nature, à la société bref d'un tout socio-naturel. De ce tout se dégage une esthétique corporelle gage d'un héritage culturelle et une dimension sacrée. Cette sacralisation fait du corps une entité appartenant à un tout groupal³⁷⁰. « *Le corps Africain devient le support d'une expression identitaire, voire artistique, définissant ses relations aux autres* »³⁷¹ ; un moyen de démonstration de ses convictions spirituelles.

b. Esthétique pontienne et l'esthétique africaine face à l'esthétique du plagiat

Il faut dire que les africains en tant que citoyens du monde, partagent ce dernier avec toutes les autres races qui le peuplent. Le phénomène de mondialisation nous impose aujourd'hui de vivre tous ensemble de par le fait que nous soyons tous copropriétaires de la « *maison commune* »³⁷². C'est la raison pour laquelle nos différentes cultures se croisent dans

³⁶⁷ Maria Michela MARZANO, Philosophie du corps, Collection Que sais-je ?, Paris, PUF, 2010, p. 3.

³⁶⁸ Marion COUASSE, *Yinga : le corps, un lien universel : l'apport de la psychomotricité dans les pratiques corporelles et culturelles face au processus d'occidentalisation au Burkina-Faso*. Médecine humaine et pathologie, 2016, p. 17. fHAL Id: dumas-01359481 <https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01359481v1> Submitted on 2 Sep 2016.

³⁶⁹ François LAPLANTINE, *Maladies mentales et thérapies traditionnelles en Afrique Noire*, Paris, Ed. Encyclopédie universitaire, 1976, p. 55.

³⁷⁰ Marion COUASSE, *op. cit.*, p. 17.

³⁷¹ *Idem.*

³⁷² Le pape François utilise cette expression dans *Laudato si* pour désigner la terre comme étant la maison de tous.

un rendez-vous du donné et du recevoir. Sauf que ce rendez-vous ne doit pas être une excuse pour une aliénation de son soi au profit de celui de l'autre. Ayant été un continent colonisé, nous avons hérité de la culture d'autrui. Mais notre faculté de juger et de nous auto-déterminer doit toujours tenir compte de ce qui fait notre identité ; c'est-à-dire en tant que être-au-monde qui vit et est influencé par ses réalités contextuelles.

L'ouverture à l'autre de ce point de vue ne doit pas être objet de phagocytose de sa propre culture ; mais plutôt source d'enrichissement dans le sens monadologique du terme. Nous pensons que la conception merleau-pontienne du corps est une invite à la prise en compte des perceptions particulières. De ce fait, la phénoménologie axée sur le corps entraîne une esthétique qui revalorise le caractère particulier de chaque peuple. Ainsi dit, les africains ont leur conception du corps en fonction de leur réalité. Au contact des autres cultures, l'africain doit préserver son soi. Et cette préservation passe par son appréhension du corps.

Au regard de ce qui vient d'être dit, on constate aujourd'hui que l'ère est plus au mimétisme qu'à la valorisation de sa dignité et de son authenticité. Pour véritablement expliciter cet état de fait, Mafa Georges Asseu opère une démarcation entre « *le soi autonome* »³⁷³ et « *le soi hétéronome* »³⁷⁴. Le premier étant la capacité de l'individu à ne pas aliéner son identité voire sa culture devant autrui. Le second étant tout l'inverse. En s'appuyant sur l'impact d'une image de l'altérité, il affirme :

L'image qu'Autrui nous présente peut-être un terme de référence pour nous parce que cette chose est susceptible d'être une référence sociale. La raison fondamentale est que cela inscrit la société dans une bonne dynamique. Nous sommes dans l'ancrage d'un soi autonome parce que cette image n'est nullement aliénante. En réalité quand l'image qui est présentée sent l'aliénation, nous nous situons dans le sens d'un soi hétéronome. Reproduire pour soi une image en laquelle l'on ne se sent pas ou qui reproduit l'image d'une autre culture n'est pas susceptible de nous porter. C'est le moment où l'on devient étranger à soi³⁷⁵.

Il y' a un désir de l'auteur de récuser toutes les conceptions aliénantes qui poussent les africains à vouloir percevoir leur corps sous le prisme occidentale. Les faits sont là et ils sont têtus. De plus en plus les africains cherchent à ressembler aux occidentaux. Une tendance à vouloir au maximum une peau claire, la minceur à tout prix et à tous les prix, sont des indicateurs qui nous poussent à nous interroger. Dans son ouvrage intitulé *Peau noire, cheveu crépu. L'histoire d'une aliénation*, Juliette SMERALDA souligne les faits suivants : « *La frénésie que mettent certaines personnes à correspondre aux canons esthétiques dominants*

³⁷³ Mafa Georges ASSEU, *op. cit.*, p. 44.

³⁷⁴ *Idem.*

³⁷⁵ *Ibidem*, p. 45.

fussent-ils importés ou imposés de l'extérieur (exogènes) n'opère donc pas sur un terrain neutre, en même temps qu'elle témoigne d'une tout autre tendance que la futilité de l'être humain »³⁷⁶. Cette frénésie conduit donc indubitablement à une Esthétique du plagiat. Cette dernière se fixe sur des critères importés, jamais propre à l'originalité africaine.

Il devient donc évident de voir certains individus friser leur chevelure, recourir à des lotions et produits titanesques pour pouvoir se dépigmenter et de se rapprocher au maximum de la couleur de peau de celui qui fut l'opresseur. Il y'a donc un pourrissement transcendantale de sa personne, sa dignité en tant que être africain et de son estime de soi. A SMERALDA de l'expliciter en ces mots : « *Chez nombre de femme, la perception de la beauté n'est plus générée par le prisme de leur société d'origine, mais par celui des canons établis par le marché mondialisé. Ceux-ci sont relayés par les médias et magazines occidentaux de mode. Ils s'exposent dans les vitrines des sociétés « du sud » qui sont les principaux relais de cette modernité importée, hétéronome »³⁷⁷. C'est que, l'esthétique du plagiat est une esthétique d'abandon de soi qui fait de l'être africain une personne essentiellement réceptive des canons esthétiques proposer par un ailleurs. Raison pour laquelle la conception du corps devient celle que nous propose l'occident. Or c'est une chimère que de mettre son essence de côté pour pouvoir envier et sans argument raisonnable le caractère naturelle d'un autre alors que nous en possédons un que ne nous mettons pas en valeur.*

2. Authenticité corporelle et Aliénation scientifique

L'esthétique du plagiat que nous avons eu à évoquer tout à l'heure finit par causer une aliénation qui s'impulse par les progrès scientifique. En effet, parce que les africains ne s'assument pas et ne mettent pas leurs attribut naturel corporellement parlant en avant ; ils finissent par contempler le sommet de la déraison en utilisant leur corps comme un objet à transformer pour plaire ou obéir à la mode occidentale.

D'un point de vu philosophique, le concept d'aliénation a eu à évoluer durant le cours de l'évolution de la pensée. Le concept en lui-même est un héritage d'un contractualiste. Il s'agit de Jean-Jacques Rousseau. C'est en défendant au plus haut point la liberté de l'homme qu'il aboutit vers ce concept. Ceci en concevant que le passage de l'état de nature à l'état civil

³⁷⁶ Juliette SMERALDA, *Peau noire, cheveu crépu. L'histoire d'une aliénation*, Pointre-à-pitre, Jasor, 2004, p. 35.

³⁷⁷ Juliette SMERALDA, *Modernité occidentale. Tombeau de l'esthétique négro-africaine*, Paris, Assamala, 2020, p. 97.

fait perdre à l'homme sa liberté initiale qui est naturelle pour une liberté construite par tous. Dans ce sens il affirme : « *Tous étant nés égaux et libres n'aliènent leur liberté que pour utilité* »³⁷⁸.

Or avec les philosophes idéalistes comme Hegel, on assiste à tout un revirement du sens de ce concept. En effet ce dernier est celui qui a poussé ce concept jusqu'à son paroxysme. L'aliénation chez lui se présente plus comme un processus. Par la dialectique, on entame un cheminement pour devenir un autre que soi sans toutefois se dénaturer. Ce concept renvoie plus à une évolution, un passage d'un état à un autre. C'est assurément pour cette raison que Karl Marx affirmera qu'« *à l'origine, le terme aliénation est un terme économique et juridique. C'est Hegel qui l'a élevé à sa dignité philosophique* »³⁷⁹. Le même orientera ce concept vers la dialectique sociale qui existe entre le prolétariat et la bourgeoisie. L'exploitation de l'homme par l'homme est au centre des relations entre les deux classes. L'aliénation finit par prendre définitivement une connotation négative.

Le désastre véritable arrivera avec ce que nous appelons l'ultra-scientisme de la post-modernité. Rappelons que nous ne sommes pas en train de douter des bienfondés de la science. Ce serait un non-sens que d'emprunter ce chemin. Car ce sont les hommes qui mettent leur activité cérébrale en marche pour pouvoir améliorer la qualité de leur vie et de la rendre plus digeste pour tous. Ce serait un contre sens de dire que la science en soi est mauvaise alors que nous jouissons au quotidien de ses opportunités et de sa positivité. L'aviation, les automobiles, les avancées de la médecine et bien d'autres encore, en sont la preuve. Mais ce sont les déviations qui sont autour que nous mettons une fois de plus sur la table des débats.

L'aliénation scientifique dont nous parlons fait référence à l'ensemble des dérives que celle-ci amène à poser sur le corps. Elle produit dans le monde et en Afrique en particulier, une aliénation corporelle. Le corps devient chosifier, réduit à un simple matériel modélisable à la guise de chacun. Il perd sa beauté naturelle. A Mafa Georges ASSEU de dire : « *Avec l'avènement de la science, le corps prend véritablement son sens d'objet, parce qu'il est manipulable à souhait. Le corps est aliéné. Il est désormais soumis à toutes les exigences. Au nom de principes esthétiques, le corps de la femme et celui de l'homme perdent leurs réalités originelles et originaires* »³⁸⁰. C'est que, cette réalité originelle fait référence à une acceptation de soi. Car il faut bien le rappeler, par la philosophie de Maurice Merleau-Ponty, l'homme perçoit les choses et a une vision de la beauté en fonction de sa réalité à lui. De fait, une

³⁷⁸ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du Contrat social*, Paris, Flammarion, 2001, p. 43.

³⁷⁹ Karl MARX, *Manuscrits de 1844, économie politique et philosophique*, Paris, éditions Sociales, 1969, p. 12.

³⁸⁰ Mafa Georges ASSEU, *op. cit.*, p. 47.

esthétique africaine n'est véritable que lorsqu'on tient compte de la sensibilité du nègre en tant que nègre. Il en va de soi avec la question de la beauté corporelle ou du statut phénoménologico-esthétique du corps.

La conception merleau-pontienne du corps et celles des cultures africaines se rejoignent en le fait qu'elles nous invitent à ne pas prendre le corps comme un objet lambda ; mais plus comme ce qui fait notre être et notre être ne se définit pas à partir des critères imposés par l'altérité. Sinon nous tombons dans un complexe d'infériorité qui nous empêche de nous accepter tel que nous sommes. Ainsi, nous serons employés à nous modifier tout en parvenant inéluctablement vers les étapes de l'Homme réparé, transformé, et de l'Homme augmenté. Or, les deux dernières étapes nous situent à des moments de hautes technologies faisant appel à la création d'hommes remplis de puces électroniques. C'est l'homme réparé. La troisième, c'est-à-dire, l'étape de l'homme augmenté qui consistera à la fabrication d'être fait en pièces détachées qui sera plus intelligent, voire super-intelligent, plus mémorant et plus percevant³⁸¹.

Ainsi, on remarque que l'africain, poussé par une esthétique du plagiat, est appelé à se nier soi-même pour pouvoir ressembler à l'occidental et n'hésite pas à faire appel à la science pour parvenir à ses fins. D'où la négation du soi pour l'autre imposant un rapport de forces. Or il faut revenir à l'authenticité de la conception corporelle africaine qui se déploie dans divers domaines culturelles et spirituels. Raison pour laquelle, nous illustrerons cette authenticité dans la séquence suivante de notre travail.

3. Le corps : point d'encrage esthétique et manifestation culturelle

Il faut dire que les africains ont leur manière à eux, bien qu'elle puisse s'écarter ou se diversifier en fonction des points géographiques, de dire le corps. Cette perspective n'est point éloignée de celle de Maurice Merleau-Ponty dans la mesure où le corps est le lieu d'une expression artistique. Cette séquence de notre travail s'adosse sur des études sociologique et anthropologique de la société africaine en générale. En nous abreuvant à ces dernières, il se dégage une ontologie qui en aucune instance ne subalterne le corps.

Comme nous l'avons fait remarquer à l'entame de cette partie, le corps chez les africain est vécu. La représentation de cette entité matérielle de l'humain ne date pas d'hier. Elle est partagée entre les grands groupes ethniques ancestraux qui sont entre autres : les Mossi, Bobo, Peuls, Mandingues, Massaï, Bantous... un trait de caractère attire notre attention ; il s'agit de

³⁸¹ Ebenézer NJOH-MOUELLE, *Transhumanisme, marchand de science et avenir de l'homme*, Paris, L'Harmattan, 2017, p. 62.

l'habitude culturelle qui consiste à orner et à enguirlander le corps. En effet, Marion Couasse dans ses différentes lectures sur le corps dans l'anthropologie africaine, finit par commenter Alain-Michel Boyer en affirmant :

Le corps peut être paré de bijoux, signes d'un statut social élevé, sont porteurs de sens selon l'endroit où ils sont placés. Les bijoux ornant la bouche, ou les oreilles peuvent mettre en évidence l'aspect sensoriel ou fonctionnel de cette partie du corps. Une langue, des lèvres portant un anneau soulignent le sens de la parole, de la transmission orale, extrêmement importante dans les sociétés traditionnelles Africaines. Une oreille décorée de plusieurs bijoux symbolise le sens de l'écoute, qui peut être très développé chez la personne qui la porte. Des bagues accentuent la lourdeur d'un doigt et l'expression d'un geste ; les doigts symbolisant la force vitale et la maîtrise de la parole. Une chevillière confère à la femme qui la porte une démarche chaloupée et donc séductrice, qui codifiera alors le statut social de cette femme (ici, elle ne fera pas partie des femmes s'occupant des domesticités). Ces parures en métal sont à la fois symboliques mais donnent aussi une dynamique expressive singulière au corps ³⁸².

En entrant également dans l'ornement du corps, il se présente également le phénomène culturel de la scarification. . Une légende dit qu'un lion aurait laissé cette marque sur un enfant afin de signifier leur amitié³⁸³. Ces différentes marques que l'on se fait sur la peau sont porteuses de signe qui varie en fonction de l'appartenance culturelle dans laquelle cette pratique est présente. Elles sont souvent signe de protection, de maturité ou d'appartenance à un clan précis. Le plus important est qu'elles peuvent être synonymes de parure lors d'une cérémonie particulière.

Toutes ces pratiques tendent ou alors ont pour visée la sublimation du corps. Il devient synonyme d'expression artistique. Les différentes manifestations culturelles rendent justement compte de cette posture. C'est dans ce sens que Hayamkreo Matankamla pour faire ressortir cet aspect, utilise le concept « *les arts du corps* »³⁸⁴. La constitution de ce dernier est inspirée de deux constats mais il n'y a qu'un seul que nous jugeons assez pertinent. C'est le fait que « *la notion de parure généralement comprise en Europe comme un ensemble des vêtements, bijoux et autres pièces ornementales ne correspond pas aux réalités artistiques africaines* »³⁸⁵. En effet, même si les parures sont exposées sur le corps, ils ont des significations particulières en fonction du contexte dans lequel on se retrouve. Celles de l'Europe et celle de l'Afrique sont justement diamétralement opposées. Pour être plus explicite, il affirme :

Il ressort que l'expression « Les Arts du corps » semble être mieux adaptée au contexte artistique en Afrique. Les arts du corps désignent dans bien des cas, un ensemble des signes,

³⁸²Alain-Michel BOYER, *Le corps Africain*, Paris, Edition Hazan, 2007.

³⁸³Sylviane JANIN, *Burkina-Faso, pays des hommes intègres*, Genève, Edition Olizane, 2010.

³⁸⁴ HAYAMKREO MATANKAMLA, *Les arts du corps chez les Toupouri (Nord-Cameroun et Sud du Tchad)*, 2020, p. 2. HAL Id: hal-03165629 <https://hal.science/hal-03165629v1> Preprint submitted on 10 Mar 2021 (v1), last revised 18 Mar 2021 (v2).

³⁸⁵ *Idem*.

des insignes, des codes et des objets souvent imprimés, incisés, comprimés sur le corps ou intégrés dans le corps humain. Cet ensemble visuel, même s'il a connu d'importantes mutations, expriment l'identité culturelle et indique la marque communautaire des groupes ethniques ou cellules familiales. Plus précisément, les arts du corps, s'ils sont appréhendés avec objectivité, mettent à notre disposition un corpus d'informations anthropologiques, ethnographiques et historiques jugées dignes de sources³⁸⁶.

De cette affirmation, nous pouvons conclure que le corps est ce qui fait l'expression artistique. Les ornements n'en sont qu'une manière de présenter sa prestance. Quoi qu'en plus de cette perspective artistique, se cache une perspective spirituelle que nous développerons dans les lignes qui suivent.

II. DIVERGENCE : DES ARTS DU CORPS A UNE SPIRITUALITÉ PAR LE CORPS

Il faut dire que ce qui constitue le principal point de divergence entre la conception pontienne du corps et celle de la pensée africaine est leur différente compréhension de la transcendance. En effet, nous savons que Merleau-Ponty pose la transcendance comme étant la capacité d'un être à s'auto-déterminer et donc à entrer en mouvement par lui-même. Il en ressort de ce fait un athéisme. Or contrairement à lui, certains penseurs africains ont une touche ontologique trait lié avec le théisme et le Déisme. Le corps sous cet angle occupe une place de choix dans la connexion avec la divinité. L'expression artistique africaine n'en est pas exempte.

Les différentes manifestations artistiques africaines, en sublimant le corps par des scarifications, des piercings, des peintures corporelles et bien d'autres, pose l'entité humaine matérielle comme le lien avec la transcendance. A partir de l'art, on parvient à entrevoir une spiritualité africaine. Le corps en lui-même devient une entité mystique.

C'est donc à partir d'un point philosophique et d'un point théologique que le corps se donne à être comme un mystère dans la culture africaine. L'art négro-africain vient rompre avec les considérations dualistes tant posées par les idoles de la philosophie occidentale. Cette vision esthétique pose le corps comme un tout qui est intimement relié à la Transcendance. Cette thèse est soutenue par différents penseurs comme le père Engelbert Mveng. Dans *L'art d'Afrique noire*, il pense que l'art africain suit un schéma qui conduit nécessairement vers la divinité et se fonde sur elle³⁸⁷. Elle permet également d'accéder à l'essence de la corporéité à travers sa phénoménalisation ; de penser le corps humain au-delà de sa constitution biologique et de sa présentation physique. D'où une certaine thématization de la corporéité en relation avec

³⁸⁶ *Idem.*

³⁸⁷ Engelbert MVENG, *L'art d'Afrique noire*, Yaoundé, Ed. Clé, 1974, pp. 52-55.

l'horizon divin. Raison pour laquelle, comme le disait Jean LAUDE dans son ouvrage intitulé *Les arts de l'Afrique noire*, au sujet des Haoussa : « *Une tradition retient qu'une femme haoussa ne doit pas ressembler à un homme par le nez et les oreilles et que pour une femme qui ne s'est pas percée les oreilles et le nez, on les lui imposera dans l'au-delà* »³⁸⁸. Le corps est ce qui nous permet d'avoir une relation avec l'au-delà et l'art est le moyen d'expression utilisé.

Cette perspective est également soutenue par Léopold Sédar Senghor, bien que d'un point de vue animiste avec le concept de rythme qui n'est rien d'autre que la force vitale. Dans ce sens il affirme : « *Qu'est-ce que le rythme? C'est l'architecture de l'être, le dynamisme interne qui lui donne forme, le système d'ondes qu'il émet à l'adresse des autres, l'Expression pure de la force vitale* »³⁸⁹. C'est en lui que se trouve le fondement identitaire africain du point de vue de l'esthétique.

En jetant un coup d'œil dans la culture *Grassfields* comme dans plusieurs civilisations du monde, on se rend bien compte que les ornements corporels occupent une place importante dans l'aspect socio-religieux des communautés. Berthe WINKEL souligne :

La parure corporelle permet à l'homme d'honorer ses morts en dialoguant avec les esprits, lui permet d'affirmer (encore) pleinement son intégration à la communauté et ou groupe, la parure corporelle demeure souveraine, tyrannique, protéiforme, obsessionnelle (...) elle scande les étapes de la vie, raconte les naissances et les deuils, immortalise les mariages, trahit le rang et la fortune, exalte l'ardeur virile, souligne ou « corrige » la beauté³⁹⁰.

On peut observer que le corps est cette interface qui assure la communication entre la nature, les vivants et les esprits. Il est le rond-point des différentes composantes de la vie et le lien avec l'au-delà. Pour rajouter, Stéphane Breton dans *Qu'est-ce qu'un corps* affirme : « *Le corps comme le lieu où s'inscrivent toutes les écritures, sociales ou imaginaires* »³⁹¹. Les différentes décorations qui sont faites sur le corps peuvent être liées entre elle ou pas. Tout dépend de la signification qu'on donne à chaque ornement. Parce que le corps est un support vivant, ce dernier est encore plus particulier et donc sacré. BOETSCH Gilles dit à ce sujet que, « *lorsqu'il s'agit du corps, la puissance sémiotique des couleurs se combine en effet à celle d'un support vivant, lui-même chargé de signification* »³⁹².

³⁸⁸ Jean LAUDE, *Les Arts de l'Afrique noire*, Paris, le Livre de Poche, 1966, p.69.

³⁸⁹ Léopold SEDAR SENGHOR, « L'esthétique négro-africaine », in *Liberté I*, Paris, Editions du Seuil, 1964, p. 211.

³⁹⁰ Berthe WINKEL, Bérénice GEOFFROY-SCHNEITER, *L'art de la parure, peintures corporelles Afrique, Amériques, Asie et Océanie*, Paris, Seuil, 2006, p.7.

³⁹¹ Stéphane BRETON, *Qu'est-ce qu'un corps ? : Afrique de l'Ouest, Europe occidentale, Nouvelle-Guinée, Amazonie*, Paris, Musée du Quai Branly, 2006, p. 5.

³⁹² Gilles BOETSCH et al. , *Décors des corps*, Paris, éditions CNRS, 2010, p.10.

Il en va de même avec la question de l'initiation. Elle intègre nécessairement le corps. Comme le fait remarquer Ghislaine Laghzaoui : « *L'initiation donne lieu à une métamorphose du corps, une mutation autant physique que spirituelle, qui s'inscrit à la fois dans le temps et dans l'espace* »³⁹³. Il est le creuset du changement d'état de l'individu qui traverse le rite. Elle rajoute en disant :

Le corps devient alors le lieu de l'héroïsme et de l'expiation, le lieu de toutes les contradictions et de toutes les fusions, de la souffrance et de la réconciliation. L'initiation est, à plus d'un titre, un baptême en tant qu'elle consacre une naissance, une entrée dans le monde. Elle s'effectue dans des directions diverses mais qui sont d'une égale importance : l'initiation vise à la purification du corps et de l'esprit, à la confirmation de l'identité sexuelle et à l'attribution d'un pouvoir procréateur. Elle consacre désormais le passage du profane au sacré, de la confusion à l'unicité, et de la stérilité à la fertilité³⁹⁴.

Il y a des aspects sociaux et culturel qui manifeste le sens de l'existence des étant. Dans la culture Gabonaise et particulièrement chez les Fang de ce pays, on observe un déploiement artistique et spirituel dans le sens initiatique avec le personnage du guerrier. Il faut dire que le *Mesing* ou la lutte traditionnelle Fang « *s'opère à travers le corps qui est le support indéniable de tout acte culturel posé en société. C'est ainsi, que dans la société traditionnelle fang, le corps du lutteur est culturellement un objet de vénération et d'admiration au quotidien* »³⁹⁵. Ce statut conféré au corps du lutteur une place de catalyseur pour un équilibre social.

Mais à l'ère moderne, son sens évolue sans toutefois perdre sa contenance de départ. A l'auteur de le réaffirmer en ces mots : « *Ce corps représentatif de la symbolique culturelle du Mesing est aujourd'hui vu dans la société moderne comme un élément de transposition culturelle. C'est-à-dire ce par quoi passe la culture ou les traits culturels pour influencer la modernité sociale* »³⁹⁶. En plus d'être un art martial, le Mesing fait du lutteur un dépositaire des connaissances sacrées et des rites culturelles de la tribu. Il y' a donc une sacralité du corps qui se dégage de cet art martial.

Dans la culture beti et particulièrement Ewondo que nous vivons en tant descendant de cet air tribal, le corps est également présent dans le rapport entre l'étant et sa spiritualité. Comme le dit Paul Bobongaud, il se dégage dans les rites initiatiques, une phénoménologie du vêtement. Le port de « *Ekop-Ze* » par les patriarches encore appelé « *Zomlo'o* », est une marque

³⁹³ Ghislaine LAGHZAOU, « L'initiation : le corps dans tous ses états », in *Études françaises*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, Volume 41, numéro 2, 2005, p. 26. <https://doi.org/10.7202/011376ar> Document généré le 2 avr. 2025 09:02.

³⁹⁴ *Idem*.

³⁹⁵ Olivier NGUEMA AKWE, « Le Lutteur Et Son Corps : Une Représentation Et Transposition Sociale », in *Revue Della/Afrique*, tome 2, Volume 5, N°14, Novembre 2023, p. 309.

³⁹⁶ *Idem*.

de transfiguration du réceptacle de la tradition. Il en va de même lors de l'intronisation du chef de famille pendant le rite funéraire. L'aspect artistique intervient avec une danse traditionnelle nommée « *Essani ou Issani* ». Elle consiste non seulement à rendre gloire au défunt. Elle est la magnificence de sa vie.

C'est un rythme qui est réservé à ceux qui durant leur vie, ont pu s'accomplir en tant que Homme. Or l'homme est celui-là qui a pu construire une maison, se marier et avoir des enfants et avoir un champ qu'il laisse à sa postérité. Aujourd'hui, le champ représente un symbole d'héritage, un patrimoine. Ce qui compte c'est l'esprit. Cette expression artistique est aussi jouée pour les femmes qui ont pu se réaliser socialement et principalement en allant en mariage. Celles-là qui ont réussi à construire un foyer. C'est en dansant que les vivants rendent cet hommage aux morts.

Dans cette danse justement, on voit comment le corps se met en mouvement non pas pour une autodétermination comme le contenu de la transcendance chez Maurice Merleau-Ponty. Il s'agit d'un dévoilement de la communication de l'être avec les personnes qui nous ont devancés. Il se dessine donc une analyse du sacré et de l'interdit face à la modernité qui permet de comprendre le fondement véritable des sociétés africaines.

En somme, de cette partie nous retenons que la conception pontienne du corps a eu le mérite de s'imposer dans la philosophie contemporaine. Ceci en ravivant une ontologie par le corps et en lui conférant une teneur axiologique qui semblait être galvaudé par des préjugés de la métaphysique ancienne et moderne. De plus, l'empreinte artistique de cette conception resplendit à travers le septième art et la revalorisation de la rhétorique. Ces deux expressions artistique aujourd'hui, sont présentes plus que jamais.

En effet, la philosophie des arts et des beaux-arts se fait montre dans les idées qui se laissent transparaître dans le cinéma en autre ère. De plus ce cinéma continu de projeter le corps en plein mouvement. C'est donc sans crainte ni trouble au visage que nous disons que la pensée pontienne introduit une phénoménologie de l'art cinématographique. Aussi en étudiant la pensée de l'auteur sur la corporéité, on entrevoit une revalorisation de l'art oratoire dans le sens où cette dernière n'est juste pas un amas de parole vide, mais de belles paroles rendant compte de la pensée des différents orateurs.

Au sujet de la mise en dialogue entre la pensée de l'auteur et la conception du corps en Afrique, nous sommes partis des recherches anthropologique et sociologique. Ces dernières nous ont permis de faire ressortir les traits de caractères qui reviennent dans les cultures africaines sur le corps. Nous retenons que c'est à travers un monisme et une perception artistique du corps que Merleau-Ponty se joint à la compréhension du corps en Afrique. Toutefois ces deux se séparent lorsque le concept de transcendance entre en jeu. Car pendant que ce concept chez l'auteur renvoie à la capacité du sujet à s'auto-déterminer, dans la culture africaine il appelle, par le biais de l'art corporel, à la communication avec la ou les divinités, les morts, les ancêtres.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Le traitement de notre thématique nous a permis de faire une balade philosophique dans la pensée de Maurice Merleau-Ponty. Nous nous sommes attardés, à comprendre les méandres de son appréhension du corps. D'où son statut phénoménologico-esthétique. Nous l'avons fait principalement à l'aide du deuxième ouvrage qui lui permet d'accéder au collège de France : *la Phénoménologie de la perception*, parue à Paris en 1945, dans la collection Bibliothèque des Idées, aux éditions Gallimard. De Héraclite à Freud, en passant par les courants socratique et post-socratique ou de l'ère patristique à la l'ère médiévale ou encore de la Renaissance à la philosophie contemporaine, le corps fait partie intégrante de toutes les thématiques. Qu'elles soient de l'ordre de la connaissance, des rapports socio-politiques, de l'Homme avec l'altérité, de l'Homme avec le monde ou de l'Homme avec le Divin.

L'apport de Maurice Merleau-Ponty fut d'avoir redessiné le débat sur cette entité de l'homme à l'ère contemporaine. Raison pour laquelle, à partir de nos deux postulats de départ, qui nous ont permis de parcourir son appréhension du corps, il apparaissait évident que le problème à résoudre était celui de l'accointance épistémologique de la conception merleau-pontienne du corps avec la science de la sensibilité à l'ère post-moderne et son dialogue avec la pensée africaine du corps.

Pour résoudre cet achoppement que soulève notre thématique, nous avons, à l'aide d'une méthode analytico-critique, procédé à une évaluation épistémologique de la conception Merleau-Pontienne du corps. Tout ceci en trois mouvements principaux qui étaient à leur tour séquencés en trois chapitres détaillant chacun d'entre eux.

Dans la première partie de notre travail, nous nous sommes attelés à montrer les sources et le contexte d'émergence de la pensée de l'auteur. Nous avons mis en exergue ce qui a inspiré Maurice Merleau-Ponty à concevoir une appréhension du corps telle que développée durant tout notre travail. De fait, le premier chapitre fut consacré à une balade phénoménologique afin de mettre à nu ses principales sources d'inspiration dans ce courant de pensée. Et bien évidemment Edmund Husserl, Max Scheler et Martin Heidegger sont les figures premium qui ont suscité son entreprise.

Le premier est le père de la phénoménologie qu'il fonde à partir de l'Εποκη et du motif transcendantal kantien. L'Εποκη avions-nous dit est un doute cartésien dépourvu de toute trace d'idéalisme, afin de permettre à la conscience d'aller vers le phénomène et de se découvrir en tant qu'être-au- monde. Le motif transcendantal kantien quant à lui sera redynamisé. Chez Kant le mot transcendantal fait référence à la détermination des formes *a priori* de la connaissance

qui ne sont rien d'autre que l'espace et le temps. Husserl quant à lui fera comprendre que le véritable sens du motif transcendantal est le fait que le sujet, de par sa conscience puisse, en termes de connaissance, avoir un rapport avec son *Ego cogito* et avec le monde qui l'entoure. Le moyen utilisé par Husserl est la réduction eidétique qui consiste à vouloir faire apparaître le monde tel qu'il est. Il s'agit justement de retrouver l'essence des choses. Il emploie également la réduction phénoménologique ou *Εποκη* qui consiste à faire abstraction des idées préconçues sur le monde, afin de laisser la conscience le découvrir. Ce sont justement ces deux points que Maurice Merleau-Ponty empruntera à Husserl pour façonner la perception.

Au deuxième, il empruntera le concept d'affectivité qu'il joindra à la perception. En effet Scheler pose comme base de la phénoménologie l'affectivité. Elle renvoie au fait que le sujet ou la conscience soit, indépendamment de sa propre volonté, affectée par le monde. C'est donc que le monde agit sur la conscience comme cette dernière agit sur le monde. Ponty intégrera cette perspective lorsqu'il réélaborera la perception. Au troisième, il fera tout simplement comprendre que bien qu'en apparence l'entreprise phénoménologique heideggerienne s'oppose à celle de Husserl, elles traitent toutes du *natürlichen Weltbegriff*³⁹⁷ c'est-à-dire du concept du monde vivant. Or ce concept fut initié par Husserl. Nous avons clarifié le concept de perception ; car de lui dépend la conception du corps selon l'auteur.

Dans les deuxième et troisième chapitres, nous avons présenté les différentes critiques que l'auteur adresse tant à la métaphysique classique qu'à la métaphysique moderne sur leurs conceptions du corps. Raison pour laquelle, le cartésianisme, l'empirisme, l'intellectualisme et le positivisme sont passés au crible de la pensée critique pontienne.

Dans la deuxième partie, nous avons abordé le corps chez Maurice Merleau-Ponty. Puis nous avons mis en dialogue cette conception avec celle de ses contemporains. Il en ressort que le corps chez l'auteur est ce qui nous permet de nous rendre compte que nous existons. Il est uni à notre conscience et ne saurait être perçu différemment. Il permet au sujet de s'auto-déterminer par la motricité³⁹⁸. Cette faculté est manifestation d'une intentionnalité originale³⁹⁹. De plus, il rend compte de nos affects. Il est le siège de nos désirs et fait en sorte que le monde puisse nous affecter. Il rend également compte de la présence de l'autre et de l'influence que ce dernier est à même d'avoir sur nous. C'est par lui que nous parvenons à nous réaliser

³⁹⁷ Maurice Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception*, p.67.

³⁹⁸ *Ibidem*, p. 79.

³⁹⁹ *Ibidem*, p. 130.

socialement, à communiquer. Par l'acte de la parole, il nous permet de marquer notre pensée dans l'espace et dans le temps. Dans ce sens, notre pensée est notre parole et notre parole est notre corps. Sauf que cette posture noétique n'est point exempte de toute critique. Nous avons dû mettre cette conception du corps en dialogue avec celle des contemporains de l'auteur tant d'un point de vu théiste qu'athéiste.

Dans la troisième partie, nous avons présenté les limites et les mérites de la pensée de l'auteur en montrant son impact dans le domaine de l'ontologie et dans la perspective axiologique de ce dernier. Il faut dire que Maurice Merleau-Ponty revigore une ontologie par et avec le corps au moment où les pensées idéaliste et intellectualiste tendent à banaliser. C'est fort de cela qu'il se ressent une certaine valorisation du corps en tant que « *ce qui nous permet d'avoir conscience de notre position dans le monde* »⁴⁰⁰. Ensuite nous avons mis en avant les implications de la conception pontienne du corps dans l'esthétique post-moderne. Il faut dire que l'idée du corps, chez l'auteur, en plus de faire ressortir une certaine esthétique, participe également à la compréhension des différentes conjonctures esthétiques post-modernes notamment dans la peinture et le cinéma. Enfin, nous avons ouvert une perspective Africaine en faisant une mise en dialogue entre l'appréhension du corps selon l'auteur et celle des africains. Il en ressort qu'à bien des égards, elles peuvent se rejoindre comme avec la question de l'unité de l'âme et du corps ; Mais elles divergent sur l'implication du concept « transcendance » avec le corps.

Toujours est-il que le statut phénoménologico-esthétique du corps crée une ouverture à un particularisme universel qui favorise la libre expression artistique du sujet en intégrant les réalités qui sont propres à son *modus vivendi*. L'ouvrage de Michel Kouam intitulé *Philosophie et Musique. De l'art du « grand style » au corps dansant en Afrique. Esthétiques IV* ; est une valorisation d'une perspective esthétique qui place le rythme et la danse comme étant des expressions artistiques qui ont longtemps été biaisé par la longue tradition philosophique. Dès l'avertissement, l'auteur annonce déjà les couleurs de son entreprise par cette phrase prononcée par son Jury de thèse : « *Michel, tu as raison de parler de la musique comme l'art du mouvement... Par rapport aux Africains qui savent bien bouger au son du rythme, nous les Occidentaux sommes quelque peu coincés par des rythmes un peu trop rationalisés* »⁴⁰¹. Cet ouvrage est avant tout une invite lancée aux philosophes pour une prise en compte de ce vaste

⁴⁰⁰*Ibidem*, p. 396.

⁴⁰¹Michel KOUAM, *Philosophie et Musique. De l'art du « grand style » au corps dansant en Afrique. Esthétiques IV*, Paris, Lharmattan, 2018.

champ esthétique. C'est en inscrivant dans ce chemin noétique que nous comprenons réellement que, malgré la lourde conceptualisation sur la motricité du corps, Merleau-Ponty n'a pas su entrevoir une perspective esthétique d'un corps dansant. Or, à travers lui se déploie toute une philosophie du corps qui, aujourd'hui, garde sa place et sa pertinence. Serai-ce sa posture d'occidental qui en aurait été un frein? Quoi qu'il en soit, ses travaux sont pour nous un recueil conceptuel pour prétendre emprunter le vaste chemin de l'esthétique dans sa variance africaine.

BIBLIOGRAPHIE

❖ OUVRAGE PRINCIPAL

- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, Collection Bibliothèque des idées, 1945.

❖ AUTRES OUVRAGES DE L'AUTEUR

- MERLEAU-PONTY, Maurice,
 - *Cours au Collège de France 1952-1953: Le monde sensible et le monde de l'expression.*
 - *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.
 - *Sens et Non-sens*, Paris, Nagel, 1966.
 - *, Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Paris, Verdier, 1996.

❖ OUVRAGE SUR L'AUTEUR

- DALMASSO, Anna Cathérina, *Le corps c'est l'écran. La philosophie du visuel de Merleau-Ponty*, Éditions Mimesis, collection l'œil et l'esprit, 2018.

❖ ARTICLES SUR L'AUTEUR

- GRENIER, Clément, « Les mots et le corps selon Merleau-Ponty. Une perspective rhétorique » in *L'enseignement philosophique*, 70e année, Numéro 3, pp. 55-66.
- DUPOND, Pascal, « Merleau-Ponty Phénoménologie de la perception, Commentaire », *Philopsis : Revue numérique* (<http://www.philopsis.fr>).
- KRISTENSEN, Stefan, « Maurice Merleau-Ponty, une esthétique du mouvement » in *Archives de Philosophie*, N°69, 2006, pp.123-146.
- ZERNIK, Clélia, «Un film ne se pense pas, il se perçoit, Merleau-Ponty et la perception cinématographique» in *Périphéries*, N° 65, 2018, pp. 102-108.

❖ OUVRAGES EN PHÉNOMÉNOLOGIE

- HEIDEGGER, Martin, *Chemins qui ne mènent nulle part*, paris, Gallimard ,1986a.
- HUSSERL, Edmund, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 2004a.

- SARTRE, Jean Paul,
 - *l'Être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943.
 - *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1946.

❖ OUVRAGES EN ESTHÉTIQUE

- ANTA DIOP, Cheick, *Nations nègre et culture*, Paris, Présence Africaine, 1979.
- CHAUCHARD, Paul, *Médecine et Beauté. Physiologie et Esthétique*, Paris, Epi, 1973.
- FERRY, Luc, *Homo Aesthetucus. L'invention du goût à l'âge démocratique*, Grasset & Fasquelle, 1990.
- KOUAM, Michel, *Philosophie et Musique. De l'art du « grand style » au corps dansant en Afrique. Esthétiques IV*, Paris, LHarmattan, 2018.
- LAUDE, Jean, *Les Arts de l'Afrique noire*, Paris, le Livre de Poche, 1966.
- MVENG, Engelbert, *L'art d'Afrique noire*, Yaoundé, Ed. Clé, 1974.
- SMERALDA, Juliette,
 - *Modernité occidentale. Tombeau de l'esthétique négro-africaine*, Paris, Assamala, 2020.
 - *Peau noire, cheveu crépu. L'histoire d'une aliénation*, Pointre-à-pitre, Jasor, 2004.
- WINKEL, Berthe et GEOFFROY-SCHNEITER, Bérénice, *L'art de la parure, peintures corporelles Afrique, Amériques, Asie et Océanie*, Paris, Seuil, 2006.

❖ ARTICLES EN ESTHÉTIQUE

- BIDIMA, Jean-Godefroy, « L'esthétique des arts négro-africains », in G. Floista, *contemporary philosophy, Volume 9 Aesthetics and philosophy of art*, springer, 2007, pp. 96-131.
- KOUAM, Michel, « Intériorité et expérience de la beauté spirituelle chez Saint Augustin », in *Requiem pour le NEPAD, Cahier de l'UCAC*, Yaoundé, P.U.C.A.C., 2006, pp. 41-52.
- LAUDE, Jean, *Les Arts de l'Afrique noire*, Paris, le Livre de Poche, 1966.
- MENYOMO, Ernest, « L'intersubjectivité comme fondement de la sensibilité » in *Annales de l'Université de Moundou, Série A-FLASH Vol.7(4), Num., Sp., Déc. 2020*, p. 364. aflash-revue-mdou.org, p- ISSN 2304-1056/e-ISSN 2707-6830.

❖ OUVRAGES SUR LE CORPS

- BOETSCH, Gilles et al. , *Décors des corps*, Paris, éditions CNRS, 2010.
- BOYER, Alain-Michel, *Le corps Africain*, Paris, Edition Hazan, 2007.
- BRETON Stéphane, *Qu'est-ce qu'un corps ? : Afrique de l'Ouest, Europe occidentale, Nouvelle-Guinée, Amazonie*, Paris, Musée du Quai Branly, 2006.
- CAMUS, Albert, *L'étranger*, Paris, Gallimard, 1942.
- CHIRPAZ, François, *Le Corps*, Paris, Klincksiek, 1963.
- FANON, Frantz, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.
- HENRY, Michel, *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris, Seuil, 2000.
- LHERMITE, Jean, *L'Image de notre Corps*, Paris, L'harmattan, collection « Psychanalyse et civilisation », 1998, p. 126. Le livre à tout de même été publié pour la première fois en 1939.
- MOUNIER, Emmanuel, *Le Personnalisme*, puF, paris, 1959.
- NJOH-MOUELLE, Ebenézer, *Transhumanisme, marchand de science et avenir de l'homme*, Paris, L'Harmattan, 2017.
- MARZANO, Maria Michela, *Philosophie du corps*, Collection Que sais-je ?, Paris, PUF, 2010.

❖ ARTICLES SUR LE CORPS

- ASSEU, Mafa Georges, « Aliénation corporelle et hétéronomie du soi en Afrique », in *revue Échanges*, N°22, juin, 2024, pp. 42-51.
- BAKAYOKO, Mamadou, « La question du corps : Nietzsche face à Platon », in *International Journal of Multidisciplinary Research and Development*, Volume-5, Issue-12, Décembre 2018.
- Christophe, DEJOUR, « Corps et psychanalyse », in *L'information psychiatrique*, volume-85, Mars 2009.
- COUASSE, Marion, *Yinga : le corps, un lien universel : l'apport de la psychomotricité dans les pratiques corporelles et culturelles face au processus d'occidentalisation au Burkina-Faso. Médecine humaine et pathologie*, 2016, p. 17. fHAL Id: dumas-01359481 <https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01359481v1> Submitted on 2 Sep 2016.

- ENGA DJOMDJUI, Vincent De Paul et KENKO, Gabin, « Corps Et Sexualité Dans La Philosophie De Saint Augustin » In *American Journal Of Humanities And Social Sciences Research (Ajhssr)*, Volume-6, Issue-4, 2022, p- 227.
- LACROIX, Jacques et VIARD, Jean, « Introduction générale », in LACROIX Jacques., VIARD Jean. et al., *L'homme et son corps. De la biologie à l'anthropologie*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1986.
- LAGHZAOU, Ghislaine, « L'initiation : le corps dans tous ses états », in *Études françaises*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, Volume 41, numéro 2, 2005, pp. 25–41. <https://doi.org/10.7202/011376ar> Document généré le 2 avr. 2025 09:02.
- LAVIGNE, Jean-François, « Chair, corps, esprit, Quelques remarques sur l'anthropologie paulinienne » in *Noesis*, 12, 2007, p. 1-25.
- LUCAS, Marie-Odile, « Le corps personnel étude du rôle du corps dans l'élaboration de l'être personnel dans le traité du caractère et le personnalisme d'Emmanuel Mounier » in *Transversalités*, n° 148, pp. 155-176.
- Olivier, NGUEMA AKWE, « Le Lutteur Et Son Corps : Une Représentation Et Transposition Sociale », in *Revue Della/Afrique*, tome 2, Volume 5, N°14, Novembre 2023, pp. 308-319.
- RAFFIN, Estelle et al., « Regard neuropsychologique et clinique sur « les mouvements » du membre fantôme chez l'amputé », in *Movement & sport sciences-Science & Motricité*, 82, 2013, pp. 105-114.
- SNOUSSI, Syrine, « Le rôle du corps dans la constitution des connaissances chez Aristote » in *Actes de Corps et Savoir Colloque pluridisciplinaire 2008*, Marie Tholon et al., Nice, 2008.

❖ AUTRES OUVRAGES

- ARISTOTE, *De l'âme*, trad. Tricot, J., Paris, Vrin, 1992.
- ATTALI, Jacques et Pierre, SALFATI, *Le destin de l'occident*, Paris, Fayard, 2016 .
- BERGSON, Henry, *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 2008.
- BOURDIEU, Pierre, *La distinction*, Paris, Minuit, 1979.
- BREHIER, Émile, *Histoire de la philosophie, tome second. La philosophie moderne*, Paris, Félix Alcan, 1929-1930-1932.
- COGNET, Louis, *Le crépuscule des mystiques*, Paris, Desclée, 1955.
- DE BEAUVOIR, Simone, *Pour une morale de l'ambiguïté suivie de Pyrrhus et Cinéas*, Paris, Gallimard, Folio essais, 2003.

- DE LACROIX, Jean,
 - La montée du carmel, traduction de Alfred Gilly, Paris, Charles Douniol, 1866.
 - Jean, La nuit obscure,(vers 1560), traduction Marie-Agnes Haussiette, Paris, CERF, 2023.
 - Jean, Vive flamme d'amour, paris, points, 2022.
- DESACY, Samuel, Descartes par lui-même, Paris, Edition du Seuil, 1956.
- DESCARTES, René,
 - *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et rechercher la vérité dans les sciences*, Berlin, weidmannsche buchhandlung, 1879.
 - *Traité de l'homme*.
- ENYEGUE ABANDA, Fabien Mathurin, *Progrès et Enracinement. Simone Weil, Critique de la Modernité*, Paris, LHarmattan, 2023.
- FOU DA, Basile Juléat, *La philosophie négro-africaine de l'existence. Herméneutique des traditions orales africaines*, Paris, Lharmattan, collection pensée africaine, 2013.
- FRIED, Hoffeot, *Dictionnaire de Morale*, Paris, Cerf, 1983.
- HOBBS, Thomas, *Léviathan, Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, Trad. Philippe Folio, Normandie, col. Les classiques des sciences sociales, 2002.
- HUME, David, *Enquête sur l'entendement humain*, trad. André Leroy, paris, G.F., 2006.
- JANIN, Sylviane, *Burkina-Faso, pays des hommes intègres*, Genève, Edition Olizane, 2010.
- KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, 1781, trad. Et note d'A. TREMESAYGUE et B. PACAUD, paris, Quadrige-Presses universitaires de France, 1968.
- KELMAN, Gaston, *Je suis noir et je n'aime pas le manioc*, Paris, Maxmilo éditions, 2003.
- KUNZMANN et al, *Atlas de la philosophie* (Le Livre De Poche), Broché, 1993.
- LALANDE, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*(1926), Paris, PUF, volume 1 A-M, 1997.
- LAPLANTINE, François, *Maladies mentales et thérapies traditionnelles en Afrique Noire*, Paris, Ed. Encyclopédie universitaire, 1976.

- MARX, Karl, *Manuscrits de 1844, économie politique et philosophique*, Paris, éditions Sociales, 1969.
- MBONDA, Ernest-Marie, *Contributions des savoirs locaux à l'éthique, à la politique et au droit*, Laval, PUL, 2016.
- MESNARD, Pierre, *Descartes ou le combat de la vérité*, Paris, Seghers, 1966.
- MOUNIER, Emmanuel, « Traité du caractère », in Emmanuel Mounier, *Œuvres*, paris, Seuil, 1961.
- NIETZSCHE, Friedrich,
 - *Ainsi Parlait Zarathoustra*, trad. Maurice DE GANDILLAC, Paris, Gallimard, 1971.
 - *Humain trop humain*, paris, Œuvres, Coll. Bouquins, 1880.
- MONTEBELLO, Pierre, *la volonté de puissance*, paris, puf, 2001.
- PLATON,
 - *Œuvres complètes*, tome X, *Timée-Critias*, textes établis et traduis par Albert RIVAUD, Paris, Société d'éditions les belles lettres, 1926.
 - Platon, *Phèdre*, trad. Tricot, J., Paris, Gallimard, 1987.
 - *La république*, traduction et présentation par Georges LEROUX, Paris, Flammarion, 2002(2^e édition corrigée 2004).
- KEARNEY, Richard, *Penser la chair avec Ricœur : entre phénoménologie et Herméneutique*. p. 14. [https :// RichardmKearney.com](https://RichardmKearney.com).
- RICŒUR, Paul,
 - *Philosophie de la volonté. Tome I : Le volontaire et l'involontaire*, (1950), Paris, Aubier Montaigne, 1967.
 - *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, l'ordre philosophique, 1990.
 - « Sexualité, la merveille, l'errance, l'énigme », (1960), in *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1990.
 - *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launey*, (1995), Paris, Hachette, Pluriel, 2001.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du Contrat social*, Paris, Flammarion, 2001.
- Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, éd. Marietti n° 1674.
- STIRNE, François, *Aristote*, Paris, Armand-collin, 1999.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre,

- *Le phénomène Humain*, Paris, le Seuil, 1955.
- *Lettres inédites à l'Abbé Gaudefroy du 11 octobre 1936*, Edition du Rocher, 1988.
- THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, Ia, q. 75, a. 4.
- TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé, 2018.

❖ AUTRES ARTICLES

- FRADET, Pierre-Alexandre, « Auscultation d'un cœur battant : l'intuition, la durée et la critique du possible chez Bergson », in *Laval théologique et philosophique*, vol 67, 3, 2011, pp. 531-552.
- François, JARAN, « Comment Heidegger convertit la méthode phénoménologique en un outil herméneutique », in *revue philosophique de Louvain*, 110-4, 2012, pp. 631-658.
- GALIEN, « Les éléments selon Hippocrate, I, 2 », in J-P. Dumont, *Les écoles présocratiques*, Folio, Gallimard, 1991.
- Janine, CORBEIL et Danielle POUPARD, « La gestalt, Gestalt therapy », in *Santé mentale au Québec*, vol 3,1, 1978, pp. 61-84.
- MARTELET, Gustave, « Pierre Teilhard de Chardin ou le propre de l'homme dans son rapport au propre de Dieu » in *Religions et Spiritualités*.
- Patricia, COUTARD, *Les actes de la Réunion de bassin Oise Centre* du 12 décembre 2019.
- VION-DURY, Jean, *La Naissance de la phénoménologie*, 2023, hal-04201800.
- TERESTCHENKO, Michel, « Le pur souffrir de l'âme : rationalité et affectivité chez Descartes », in *les études philosophiques*, numéro 4, 2004, pp.441-460.
- ENYEGUE ABANDA, Fabien Mathurin, « Identités culturelles et culture nationale : vers une théorie des identités concentriques », in Roger MOUNDOE, Yves Paterné AKOA BASSONG (sous la direction de), *L'identité au Cameroun. Volume 2 Détribaliser l'espace politique*, Dschang, Dschang university press, 2023, pp. 239-265.

❖ MEMOIRES ET THESES

- DOMENECH, Théodora, *Phénoménologie et métaphysique dans la pensée de Max Scheler*, Philosophie, Université Paul Valéry - Montpellier III, 2018.

- HAYAMKREO MATANKAMLA, *Les arts du corps chez les Toupouri (Nord-Cameroun et Sud du Tchad)*, Histoire, Université de Yaoundé I, 2020. HAL Id: hal-03165629 <https://hal.science/hal-03165629v1> Preprint submitted on 10 Mar 2021 (v1), last revised 18 Mar 2021 (v2).

WEBOGRAPHIE

- <https://hal.science/hal-04201800>,.
- <https://philopsis.fr>
- <https://id.erudit.org/iderudit/030032ar> DOI :
- <https://doi.org/10.7202/030032a>
- <https://marc-richi.eu>
- <https://RichardmKearney.com>.
- <https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01359481v1> S.
- <https://hal.science/hal-03165629v>.

TABLE DES MATIÈRES

SOMMAIRE	i
DÉDICACE.....	ii
REMERCIEMENTS.....	iii
RÉSUMÉ.....	iv
ABSTRACT	v
INTRODUCTION GÉNÉRALE	1
PREMIÈRE PARTIE : SOURCES ET CONTEXTE D'ÉMERGENCE DE LA CONCEPTION DU CORPS CHEZ MERLEAU-PONTY	10
CHAPITRE I: ORIGINE ET ORIGINALITÉ DE LA PENSÉE DE MERLEAU-PONTY ...	12
I. DIALOGUE ENTRE MERLEAU-PONTY ET SES PÈRES.....	12
1. Edmund Husserl et Merleau-Ponty	12
2. Max Scheler et Merleau-Ponty.....	15
3. Heidegger et Merleau-Ponty	16
II. LA PERCEPTION PHÉNOMÉNOLOGIQUE	18
1. L'idée de sensation dans le processus de perception	18
a. Sensation et non impression	19
b. Sensation et non qualité.....	20
c. Sensation et non conséquence immédiate d'une excitation	20
d. L'idée même de sensation	21
2. La non-assimilation de l'association et la projection des souvenir à la perception .	21
3. L'attention et le jugement dans le processus de perception	23
4. Perception et champs phénoménal	24
CHAPITRE II : LA CRITIQUE DES THÈSES DE LA MÉTAPHYSIQUE CLASSIQUE... 26	
I. MERLEAU-PONTY ET LA CONCEPTION CARTÉSIENNE DU CORPS.....	26
1. Bref aperçu du cartésianisme	26
2. La conception cartésienne du corps	27
3. Merleau-Ponty et le rejet de la conception mécaniste du corps.	29
II. MERLEAU-PONTY ET L'EMPIRISME	30
1. De l'empirisme.....	31
2. La conception empiriste du corps et son rejet par Merleau-Ponty	32
CHAPITRE III : DU REJET DES THÈSES DE LA MÉTAPHYSIQUE MODERNE	35
I. DU REFOULEMENT DE LA THÈSE INTELLECTUALISTE.....	35
1. L'intellectualisme.....	35

2.	La critique de l'intellectualisme	36
II.	LA CRITIQUE DU POSITIVISME	38
1.	De la Gestalt théorie	38
2.	La remise en cause de la Gestalt théorie	39
DEUXIÈME PARTIE : LE CORPS CHEZ MERLEAU-PONTY ET DE SON		
OPPOSITION AVEC SES CONTEMPORAINS		43
CHAPITRE IV : LE STATUT DU CORPS CHEZ MAURICE MERLEAU-PONTY		45
I.	DE LA DÉMARCATIION ENTRE CORPS-OBJET ET CORPS-PROPRE.....	45
1.	Le Corps-Objet.....	45
2.	Le Corps-Propre	48
a.	La compréhension du corps-propre par l'expérience du membre fantôme.....	49
b.	Le corps-propre : véhicule de notre être-au-monde	51
c.	La permanence absolue du corps-propre.....	51
d.	La non-observabilité du corps-propre par la conscience et sa fonction révélatrice	52
II.	SPATIALITÉ ET MOTRICITÉ DU CORPS-PROPRE.....	54
1.	La spatialité du corps-propre.....	54
a.	Le schéma corporel	55
b.	De la systémique espace corporel- espace extérieur	57
2.	La motricité du corps-propre.....	58
a.	La motricité du corps-propre : expression du corps comme puissance d'une région d'un certain monde.....	58
b.	La motricité du corps propre comme intentionnalité originale	60
III.	LE CORPS COMME LIEU D'AFFECTIVITÉ ET LANGAGE	63
1.	Le corps comme lieu d'affectivité.....	63
a.	La conception intellectualiste de l'affectivité	64
b.	Du rejet la conception intellectualiste de l'affectivité.....	65
2.	De la linguistique corporelle	67
a.	De la définition de la parole	68
b.	De la consubstantialité parole-pensée comme son véritable sens	69
c.	La signification existentielle de la parole et son sens communicationnel.....	70
d.	La parole : créatrice d'un nouveau monde	72
CHAPITRE V : DE LA CONCEPTION PONTIENNE DU CORPS FACE À		
L'EXISTENTIALISME CHRÉTIEN		74

I.	DIALOGUE ENTRE MERLEAU-PONTY ET TEILHARD DE CHARDIN.....	74
1.	L'unité du corps et âme chez Teilhard De Chardin.....	75
2.	L'incarnation	75
II.	DIALOGUE ENTRE PONTY ET EMMANUEL MOUNIER	76
1.	Le corps anté-personnel	77
2.	Le corps personnel	78
III.	DIALOGUE ENTRE MERLEAU-PONTY ET MICHEL HENRY	79
1.	La subjectivité auto-affective du corps : la chair	80
2.	La chair : gage d'incarnation.....	81
CHAPITRE VI : LA CONCEPTION MERLEAU-PONTIENNE DU CORPS FACE À L'EXISTENTIALISME ATHÉE.....		82
I.	DE LA CONCEPTION SARTRIENNE DU CORPS FACE À CELLE DE MERLEAU-PONTY	82
1.	Les points de convergence	82
2.	Les points de divergence	83
II.	MERLEAU-PONTY FACE À LA CONCEPTION RICŒURIENNE DU CORPS ...	84
1.	Le premier Ricœur : l'anté-herméneutique de la chair.....	85
2.	Le second Ricœur : l'herméneutique de la chaire	86
TROISIÈME PARTIE : ENJEUX D'UNE PERSPECTIVE PHÉNOMÉNOLOGICO-ESTHÉTIQUE DE LA CONCEPTION PONTIENNE DU CORPS		88
CHAPITRE VII : LIMITES ET REVALORISATION DE LA CONCEPTION PONTIENNE DU CORPS		90
I.	LES LIMITES DE LA CONCEPTION MERLEAU-PONTIENNE DU CORPS	90
II.	LA REVALORISATION DE LA CONCEPTION MERLEAU-PONTIENNE DU CORPS.....	92
1.	De la vivification d'une ontologie par le corps	92
2.	De la teneur axiologique du corps.....	95
CHAPITRE VIII : LES IMPLICATIONS DE LA CONCEPTION PONTIENNE DU CORPS DANS L'ESTHÉTIQUE POST-MODERNE		97
I.	LE CORPS : GAGE D'UNE ESTHÉTIQUE DE LA MOTRICITÉ	98
1.	Merleau-Ponty et la Peinture	98
2.	Merleau-Ponty et le cinéma.....	100
II.	LE CORPS : LIEU D'UNE ESTHÉTIQUE DE LA SEXUALITÉ.....	102
1.	Paul Chouard	103

a.	La valeur des différences et l'égalité des valeurs.....	104
i.	La nature humaine, source des différences humaines	104
ii.	L'égalité de valeur à la prise du racisme	105
iii.	Le vrai sens de la beauté humaine	106
b.	L'inhérence de la beauté	107
c.	Le racisme des bien-portants.....	108
i.	Entre féminité vraie, masculinité vraie et civilisation pseudo esthétique	108
ii.	De la Beauté raciste à la Beauté vraie	109
2.	Ernest Menyomo sur les traces de Merleau-Ponty ?	110
III.	LE CORPS : TERROIR D'UNE ESTHÉTIQUE DE L'EXPRESSION ET DE LA PAROLE.....	111
1.	L'expression et la parole comme un enchantement	111
2.	La beauté de la parole.....	112
CHAPITRE IX : D'UNE PHILOSOPHIE COMPARÉE ENTRE LE STATUT PHÉNOMÉNOLOGICO-ESTHÉTIQUE DU CORPS CHEZ MERLEAU-PONTY AVEC CELUI DE LA PENSÉE AFRICAINE		
I.	CONVERGENCES : LE CORPS, ENTRE MONISME, AUTHENTICITÉ ET OUVERTURE A L'AUTRE	115
1.	Monisme et Authenticité africaine face une esthétique du plagiat.....	115
a.	Partage d'une conception holiste de l'humain	115
b.	Esthétique pontienne et l'esthétique africaine face à l'esthétique du plagiat... ..	116
2.	Authenticité corporelle et Aliénation scientifique	118
3.	Le corps : point d'encrage esthétique et manifestation culturelle	120
II.	DIVERGENCE : DES ARTS DU CORPS A UNE SPIRITUALITÉ PAR LE CORPS.	122
CONCLUSION GÉNÉRALE		127
BIBLIOGRAPHIE		132
WEBOGRAPHIE		141