

CORPS ET VIRTUEL

Itinéraires à partir de Merleau-Ponty

Marcello Vitali Rosati

CORPS ET VIRTUEL
Itinéraires à partir de Merleau-Ponty

à Franca, Piero, Camilla et Marcello
pour les mots qu'ils m'ont dits
et pour les mots qu'ils n'ont pas pu me dire

Introduction

C'est l'urgence d'une resémantisation du concept de 'corps' à l'époque de la crise du sujet qui a suscité la réflexion qui est au centre de cet ouvrage. En effet, suite aux travaux de la philosophie du vingtième siècle, ceux de Husserl, de Heidegger comme ceux des philosophes français qui ont commencé leurs parcours théoriques à partir de la pensée des pères de la phénoménologie – en particulier Levinas et Merleau-Ponty –, il n'est plus possible de différer la question du corps si celui-ci ne correspond plus à la *res extensa* d'un sujet, d'un 'moi'.

Dans ce panorama philosophique, Merleau-Ponty est celui qui a pris en considération cette question de la façon la plus rigoureuse, en acceptant, dès le départ, l'impossibilité de séparer la notion de corps de celle, imprécise et désormais inutilisable, de l'esprit'. Pour atteindre ce but, il est indispensable d'abandonner aussi l'idée d'une objectualité du corps. Toutefois, notre concept de corporéité est lié à la notion d'objet au point d'en devenir un succédané.

Penser le corps d'une façon nouvelle signifie donc chercher des structures logico-théoriques qui rendent possible le dépassement de l'opposition moderne entre sujet et objet ainsi que de toutes les autres polarités conceptuelles qui en dérivent, en particulier celles entre réfléchi et irréflechi, entre idéal et réel. Ainsi, au premier terme présent dans mon titre s'en ajoute un autre qui justifie sa composition. La réflexion sur le concept de 'virtuel' par rapport à celui de 'corps' s'avère doublement nécessaire.

En premier lieu, la catégorie de 'virtuel' semble jouer un rôle fondamental au niveau de l'entrelacs des oppositions lesquelles

caractérisent la philosophie moderne : le virtuel n'est ni idéal ni réel, il n'est ni réfléchi ni irréfléchi. Il apparaît plutôt comme un moyen pour éviter de tomber dans la répétition du dualisme du sujet et de l'objet et pour repenser leur rapport. Le virtuel est donc, avant tout, une modalité de l'être qui n'a jamais été bien analysée et qui semble prometteuse de nouvelles solutions aux problèmes qu'une réflexion radicale sur le corps impose.

Mais en second lieu, et de manière plus immédiate, un lien unit mes deux termes : le virtuel, pensé dans son sens le plus quotidien, à savoir en rapport avec les nouveaux médias et les nouvelles technologies, met en crise l'idée cartésienne de corps comme chose placée dans l'enceinte d'un espace défini avec des abscisses et des ordonnées. Le virtuel implique, en premier, une déterritorialisation, et, si le corps semble être caractérisé avant tout par le territoire qu'il occupe, le virtuel fait sauter le fondement même de la possibilité de penser le corps.

Ma recherche relève alors d'un triple enjeu sur lequel repose l'ensemble de mon travail : redéfinir le concept de corps, approfondir la notion de virtuel et rendre compte du rapport entre les deux termes. Voilà le geste philosophique qui sera tenté dans cet ouvrage.

Mais le commencement de la philosophie pose toujours un problème : la relation avec ce qu'il y a 'avant'. Selon l'adage aristotélicien la philosophie naîtrait de la merveille : l'irruption de quelque chose de nouveau et d'inattendu romprait le flux normal de la vie ; d'où un nouveau commencement. La possibilité de commencer serait issue de la rupture avec tout 'avant' : une fois que l'on est libéré de tout ce qu'il y avait avant, on pourrait, enfin, commencer.

Et pourtant on n'a jamais affaire à ce type de commencement. La rupture opérée par la merveille se révèle plutôt agir comme un pont avec cet avant, un lien tellement fort qu'il empêche de laisser cet avant derrière soi et qui oblige à ne jamais vraiment commencer. Le commencement est toujours une référence à autre chose. La nouveauté ne dérive donc pas d'une *creatio ex nihilo*, mais plutôt d'une fausse référence, d'une référence qui manque son objet.

Cet ouvrage qui se veut théorique, se fonde donc, comme toute théorie sur un avant. Un de ces ‘avant’ est Merleau-Ponty qui à son tour s’est trouvé dans le même rapport avec un autre avant quand il a dû commencer son discours philosophique. Toute proposition théorique se fonde sur un avant d’interprétation historico-philosophique qui conditionne et garantit la structure spéculative qui en dérive.

C’est donc à partir de l’analyse de la pensée merleau-pontienne que ma réflexion s’est développée : j’ai lu l’œuvre de Merleau-Ponty en y cherchant une définition du corps, une définition du virtuel et un éclaircissement sur le rapport entre ces deux catégories. Mais si la contribution du philosophe français à la redéfinition de l’idée de corps est reconnue universellement, presque personne n’a cerné dans sa production l’idée de virtuel.

À partir de ses premières œuvres – comme *La structure du comportement*, mais surtout *La phénoménologie de la perception* – Merleau-Ponty a essayé de résoudre l’aporie d’un corps en tant qu’il n’est plus la propriété d’un sujet dépassant ainsi la polarité catégorielle du sujet et de l’objet. L’effort principal du philosophe français consiste en l’utilisation de la notion de corps afin de dépasser ces oppositions qui, selon sa propre lecture de l’histoire de la philosophie, avaient depuis toujours caractérisé la pensée occidentale et, en particulier, l’avaient étouffée à partir de l’âge moderne.

En ce sens, le travail de Merleau-Ponty sur le concept de corps correspond parfaitement à ma question théorique. Mais il y a, dans le parcours philosophique de Merleau-Ponty, quelque chose qui va au-delà de la simple réflexion phénoménologique sur le corps. Dans ses dernières œuvres – comme *L’œil et l’esprit* ou *Le visible et l’invisible* – le philosophe abandonne sa position phénoménologique et part à la recherche d’une ontologie de la chair. C’est à ce niveau que s’ouvre l’espace pour une structure semblable à celle du virtuel, structure que Merleau-Ponty n’a jamais explicitée mais qui reste néanmoins latente dans son œuvre. Telle est bien la tension qui caractérise le rapport entre visible et invisible : c’est la structure de cette tension qui peut être, à mon avis, utilisée, pour définir la catégorie de virtuel.

J'ai donc cherché à construire la définition que je cherchais, à partir du non-dit de Merleau-Ponty, en essayant d'aller au-delà de sa pensée, de pénétrer dans cet espace que l'inachèvement de son œuvre laisse ouvert. Je me suis, d'ailleurs, engagé à ne pas trahir sa pensée, mais à profiter de son ombre, comme il l'avait fait avec l'œuvre de Husserl, de laquelle il déclarait la nécessité de penser l'impensé.

Mais qu'est-ce que cela veut dire de « penser l'impensé » ? De quelle façon cette pensée passe de l'interprétation à la théorie sans verser dans la trahison ? La réponse à cette question a été essentielle pour la structuration méthodologique de ma recherche. La théorie est interstitielle ; voilà l'assomption méthodologique fondamentale de mon travail. Elle se place dans un non-lieu entre un 'avant' et un 'après'. Seulement en regardant fixement cet avant et cet après, l'auteur, le philosophe, peut avoir le courage de commencer, ou mieux de recommencer, à faire de la théorie.

La trahison a lieu si l'on adopte une position de survol par rapport à l'« avant » que l'on a choisi de regarder : on finit alors par laisser coïncider la philosophie avec son histoire. Mais l'histoire est, comme le disait Levinas, un jugement posthume, et en ce sens, c'est ce que tout bon philosophe doit à tout prix éviter.

J'ai donc essayé de ne pas donner de jugement, de ne pas me placer dans un au-delà hypothétique, de ne pas assumer le point de vue de l'œil du prédateur qui voit tout pour se l'approprier : j'ai voulu me placer dans un interstice qui ne détermine pas le système sans causer pour autant une errance infinie.

La théorie se place donc dans un espace bien déterminé : elle ne peut ni survoler, ni regarder avec l'œil du médecin. Son espace se situe entre le dit des autres théories, son devoir est de 'dire-entre' ce qui a déjà été dit. Merleau-Ponty n'a pas été, donc, pour moi un objet. Il a été la trame qui était avant, le dire hypostasié en dit qu'il fallait redire, mais d'un autre lieu, ou mieux, du non-lieu interstitiel de l'écrire.

À partir de ces repères théoriques mon travail s'est développé en cinq parties. La première, intitulée *Le chiasme*, présente un état des lieux quand au nœud problématique de la re-

cherche de Merleau-Ponty. Autrement dit, j'ai essayé de reconstruire, brièvement, quel avait été le but théorique du philosophe français dans le développement de son itinéraire philosophique. J'ai voulu poser ainsi ce qui me sert d'avant. On peut affirmer, comme Merleau-Ponty le fait lui-même, que ce qui l'intéressait le plus a été la recherche d'un entre-deux capable de renouer idéalisme et réalisme. Le pivot qu'il utilise pour atteindre ce but est le concept de corps duquel dérivera, dans la suite de sa réflexion, celui de chair : dans la chair, sujet et objet s'entrelacent en un chiasme.

Avec l'idée de chair, on arrive à un point limite de la philosophie merleau-pontienne : cette idée est notamment développée dans *Le visible et l'invisible* et elle est le centre de la tentative de Merleau-Ponty de structurer une nouvelle ontologie. Cependant, la mort de l'auteur laissera inachevée cette entreprise. Ce que tout bon lecteur doit donc faire, c'est chercher les intuitions embryonnaires que l'on peut retrouver dans la dernière œuvre du philosophe, et puis tenter de voir ce qu'il devrait y avoir ensuite : voilà l'impensé véritable.

La chair s'identifie avec l'être : dans la chair tout s'entrelace dans une « massive adhésion à l'être ». De là, la tentative merleau-pontienne de construire une « ontologie du dedans », une « intra-ontologie » qui ne présuppose pas un point de vue extérieur qui serait le fondement de l'opposition entre sujet et objet. À ce niveau il faut abandonner une approche interprétative de Merleau-Ponty pour essayer de comprendre comment ces idées doivent être développées.

Dans la deuxième partie – intitulée *L'Être* – j'essaie donc d'analyser les implications de l'intra-ontologie et de sortir des impasses qu'elle provoque : l'unité de l'être dans la chair – jamais mise en doute par Merleau-Ponty – risque d'empêcher la pensée de la différence et de la multiplicité. Pour mieux comprendre cette problématique et pour aller au-delà des apories du *Visible et l'invisible* j'ai utilisé l'œuvre d'Alain Badiou et sa pensée d'un être multiple. Mon but a été de transformer l'intra-ontologie de Merleau-Ponty en une « métaontologie » qui puisse tenir compte de la multiplicité de l'Être.

À ce stade, le problème du corps se posait à nouveau : il fallait s'interroger sur ce qu'était le corps en fonction des résultats atteints au niveau ontologique. Il fallait s'interroger sur ce qu'était un corps qui ne peut plus être lié à un principe d'identité stable, puisque l'identité même s'est fragmentée dans la multiplicité de l'être ; un corps qui devient, donc, une fonction dynamique, qui met en relation le monde et le langage.

Dans la troisième partie de mon travail, *Le corps*, j'ai essayé d'utiliser la définition merleau-pontienne de corps dans un contexte métaontologique. Mon effort se base sur l'idée suivante : on peut arriver à ne pas faire coïncider le corps avec le pivot de l'opposition sujet-objet si, et seulement si, on se situe dans une fragmentation de l'être.

Voilà que le terme 'virtuel' se représente. D'une part, en effet, le chiasme dont le corps est le signe le plus évident doit être lu à partir d'une nouvelle modalité d'être : celle du virtuel. D'autre part, le corps pose la question, comme je l'ai déjà dit, de repenser l'espace après la déterritorialisation déterminée par les nouvelles technologies. Dans la quatrième partie j'ai donc reconstruit une histoire du terme virtuel pour arriver à établir une nouvelle définition de ce concept capable de rendre compte des problèmes que j'ai nommés.

Cet ouvrage se conclut avec une proposition d'éthique qui dérive des assomptions théoriques précédentes et surtout de l'idée de corps comme elle a été redéfinie. Dans la dernière partie, en fait, – intitulée *Pour une éthique métaontologique* – j'ai essayé de réfléchir sur l'action du corps. L'action semble être, en effet, déterminée par la structure du virtuel : le lien entre un corps et son action doit être pensé en tant que virtualité.

Ma recherche reste, de toute façon, ouverte : la résolution d'un problème impose la naissance d'un problème plus profond et qui devient très urgent pour celui qui s'en aperçoit.

Je tiens à remercier M. Adriano Fabris et M. Denis Guénoun pour la passion, l'amitié et la compétence avec lesquelles ils ont dirigé la thèse dont cet ouvrage est issu. Je remercie par ailleurs Moiedph qui s'est gentiment occupée de la révision du français.

And thanks to Gloria, for keeping that damn Tana away from me.

Sigles des œuvres de Merleau-Ponty

SC	<i>La structure du comportement</i>
PP	<i>Phénoménologie de la perception</i>
SNS	<i>Sens et non-sens</i>
PPE	<i>Psychologie et pédagogie de l'enfant</i>
S	<i>Signes</i>
VI	<i>Le visible et l'invisible, suivi de notes de travail</i>
OE	<i>L'œil et l'esprit</i>
P	<i>Parcours</i>
P2	<i>Parcours 2</i>

Le chiasme

Les oppositions

Idéalisme et réalisme

L'histoire de la philosophie peut être interprétée comme une série de manifestations de pensée réaliste qui s'oppose à une série de manifestations de pensée idéaliste. C'est à partir de ce schéma bipolaire que démarrera une grande partie de la réflexion du XX^e siècle dont la question fondamentale sera : « comment sortir de l'idéalisme sans retomber dans la naïveté du réalisme ? »¹

Cette question peut être considérée comme le fil rouge de l'œuvre de Merleau-Ponty, comme de bien d'autres « philosophes de sa génération ». Or, à une vision polaire de l'histoire de la philosophie correspond, évidemment, un développement dichotomique de l'entière philosophie de ce penseur français. Les structures qui sont à la base de sa spéculation sont forcément des oppositions² et c'est à la fusion de ces oppositions, à la résolution des contradictions qui en dérivent, que Merleau-Ponty a dédié la plus grande partie de son travail. On aurait donc affaire à deux 'attitudes philosophiques' : d'une part un idéalisme qui se fonde sur la conviction de posséder le monde intellectuellement, de l'autre un réalisme fondé sur l'idée qu'on puisse atteindre le fait pur, sans en changer intellectuellement la

¹P 66.

²Le système d'interprétation du monde à travers des oppositions existe depuis toujours et dans différentes civilisations. Pour une analyse de cette thématique voir G. E. R. Lloyd, *Polarity and analogy : two types of argumentation in early greek thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1966.

nature. Ces deux attitudes s'expriment ensuite dans plusieurs courants philosophiques que Merleau-Ponty analyse et prend en compte dans ses œuvres. Pour ce qui concerne l'attitude idéaliste, l'adversaire principal pour Merleau-Ponty est l'intellectualisme d'origine kantienne, tel celui de Léon Brunschvicg, et pour l'attitude réaliste la position scientifique, ou pour mieux dire scientifique.

Mais essayons d'ébaucher une définition de ces deux approches. L'intellectualisme « fait de toute nature une unité objective constituée devant la conscience », le scientisme « situe la conscience dans la nature et pense leur rapport sur un mode causal »¹. La philosophie intellectualiste postule donc une scission fondamentale entre la conscience et le monde : l'assomption de base est que l'on ne peut parler du monde que du point de vue de la conscience constituante, ce qui implique une rupture originare entre sujet et objet et qui fait parfois disparaître l'objet qui devient simplement une projection du sujet.

Le scientisme, en revanche, présupposant d'être universel et absolu, prétend que son discours ne dépend d'aucun point de vue mais qu'il est totalement objectif : ce qui signifie que sujet et objet, conscience et nature ne peuvent être considérés que sur le même plan, vus d'une troisième perspective, externe qui tend, par ailleurs à se nier elle-même, ou du moins à s'oublier.

De ces constats découle la critique de Merleau-Ponty ; la plus dure s'adresse, bien sûr, au réalisme. En rassemblant sous le titre de réalisme la position scientifique, et empiriste en général, le philosophe français accuse cette attitude de naïveté : l'erreur commise par le réalisme est tellement grossière que cette attitude ne peut même pas être considérée comme proprement philosophique. Le réaliste se méprend sur la question qui caractérise plus profondément l'approche philosophique : il ne s'agit pas, en effet, de s'interroger sur ce qu'est le monde, mais plutôt de comment nous le connaissons. Le réalisme ne prend pas en compte la situation, la localisation, de son interprétation du

¹R. Barbaras, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Millon, Grenoble 2001, p. 21.

monde, le fait que l'interprète assume une place dans le monde qu'il regarde : le réalisme se méprend donc sur son objet et n'a finalement affaire qu'à une création qui lui est propre. C'est une pensée, donc qui « se meut dans le monde et le présuppose plutôt qu'elle ne le prend pour thème »¹.

Évidemment la critique merleau-pontienne de l'idéalisme est bien moins dure². Il s'agit en effet d'une approche beaucoup plus consciente et philosophique puisqu'elle se base sur l'idée que la conscience en tant que sujet de la pensée ne peut pas être simplement considérée comme un objet inerte. Ce que Merleau-Ponty ne peut pas accepter de l'attitude idéaliste est qu'elle rend impossible le fait de penser le vécu, à cause de sa tendance à le réduire à un produit de la conscience constituante.

L'opposition historico-philosophique entre réalisme et idéalisme est entourée par une série d'autres oppositions théoriques : notamment celle entre réflexion et irréfléchi et celle entre sujet et objet. Merleau-Ponty aura affaire tout le long de son travail à ces oppositions ; la faute principale de la philosophie serait, selon le penseur français, de ne pas avoir su aller au-delà de ces oppositions, de n'avoir jamais su penser l'empiètement d'un opposé sur l'autre, empiètement qui sera, en revanche, une des structures fondamentales de sa spéculation.

J'essaierai dans ce chapitre d'analyser brièvement certaines de ces oppositions pour essayer de comprendre de quels présupposés dérive la proposition théorique merleau-pontienne.

Réflexion et irréfléchi

On peut considérer l'opposition entre réflexion et irréfléchi comme étant théoriquement fondatrice par rapport aux autres. De la tension entre ces deux termes découle le jeu entre médiation et immédiateté sur lequel se base entièrement la pro-

¹VI 47.

²Barbaras (*op. cit.*, p. 33), par exemple, affirme que la PP risque de retomber dans l'intellectualisme qu'elle critique, à cause de l'assomption d'une idée forte de conscience.

blématique du rapport de l'homme au monde. On pourrait synthétiser le problème ainsi : s'il est vrai que la philosophie est par définition réflexion, médiation, et que penser un immédiat irréfléchi impliquerait aller vers la fin de la philosophie, il est tout de même vrai que l'expérience pure, celle qui dérive de l'existence perçue, ne peut pas se réduire à une existence idéale.

Cette antinomie engendre une incertitude dans l'analyse que Merleau-Ponty développe dans la *Phénoménologie de la perception* : le balancement entre le domaine de la réflexion et celui de l'irréfléchi porte De Waelhens à définir celle de Merleau-Ponty comme une « philosophie de l'ambiguïté »¹. L'objectif théorique principal de Merleau-Ponty est, en effet, de saisir l'expérience pure avant qu'une réflexion quelle qu'elle soit la distorde ou la change ; mais, d'une part, pour atteindre l'immédiat du vécu, on risque de nier la philosophie qui se présente forcément comme médiateté. D'autre part, en faisant philosophie, on risque de rendre impossible d'atteindre l'immédiat du vécu, justement parce qu'on le recherche à l'aide de la réflexion².

Une notion avec laquelle Merleau-Ponty essaie de résoudre cette antinomie, au moins dans la *Phénoménologie de la perception*, est celle de « cogito tacite ». Comme il l'explique dans une note du *Visible et l'invisible*, la réflexion ainsi qu'on l'entend traditionnellement implique un degré précédent : elle « présuppose un contact pré-réflexif de soi avec soi ou un cogito tacite »³. Ce cogito tacite serait donc une réflexion pré-réflexive, ou en d'autres mots, un revenir à soi sans en avoir conscience ; il serait, encore, un contact originaire avec le monde qui n'est pas irréfléchi sans pour autant être réellement réfléchi, sans avoir, donc, la caractéristique de la réflexion qui nous fait perdre l'« il

¹A. De Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*, Publications universitaires de Louvain, Louvain 1967.

²Le premier risque est celui qu'on reprochait à Merleau-Ponty à la Société Française de Philosophie, lors de la présentation de la PP. Cf. Rossella Prezzo, *Introduzione à Merleau-Ponty, Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*, Medusa, Milano 2004, p. 5-14.

³VI, 224.

y a du monde ». Mais, ce cogito tacite, est-il possible ? C'est la question depuis laquelle démarre le parcours d'éloignement de la *Phénoménologie de la perception* qui caractérise *Le visible et l'invisible*. Merleau-Ponty poursuit :

Ce que j'appelle cogito tacite est impossible. Pour avoir l'idée de « penser » (dans le sens de la « pensée de voir et de sentir »), pour faire la « réduction », pour revenir à l'immanence et à la conscience de... il est nécessaire d'avoir des mots¹.

Or, puisque les mots n'ont pas de signification positive, mais seulement une signification différentielle, le cogito tacite fait perdre « le lien de l'immanence transcendantale avec ce jeu de significations »². En d'autres mots, le cogito tacite tombe dans une double impasse : d'une part il donne « une interprétation positiviste de la signification des mots » et de l'autre il projette « dans le préreflexif des résultats de la réflexion »³.

C'est donc Merleau-Ponty lui-même qui arrive à affirmer que la *Phénoménologie de la perception* échoue dans son but principal, parce qu'elle est trop idéaliste ou bien trop réaliste : trop déplacée sur le plan de l'irréfléchi jusqu'à nier la possibilité même de faire philosophie, ou bien sur le plan de la réflexion, jusqu'à rendre impossible la saisie de l'expérience pure⁴.

À la lumière de cette autocritique, se développe l'interprétation du rapport entre réflexion et irréfléchi donnée dans *Le visible et l'invisible* dont le premier chapitre s'intitule justement « Réflexion et interrogation ». Merleau-Ponty expose initialement la thèse selon laquelle on ne peut pas rester au niveau de la naïveté perceptive : si l'on veut faire philosophie, il est nécessaire de se détacher de l'immédiat du vécu et de réfléchir. Cette exigence naît du fait que la foi perceptive en elle-même, au niveau de l'irréfléchi, ne permet pas de dépasser l'antinomie

¹ *Ibid.*

² P. Dupont, *Du cogito tacite au cogito vertical*, dans « Chiasmi international » n. 2, 2000, p. 281-300.

³ *Ibid.*

⁴ Sur ce sujet cf. E. Lisciani Petrini, *La passione del mondo. Saggio su Merleau-Ponty*, ESI, Napoli 2002, p. 68.

dérivant de l'opposition entre unité et multiplicité : à savoir on ne peut pas concilier l'unité de sa propre perception d'un objet avec la multiplicité des perceptions du même objet propre à autrui. En d'autres mots, on n'arrive pas à justifier le rapport entre perception et chose perçue. La réflexion résout le problème en ramenant tout sur un même plan : celui de la « pensée de ». Le passage à l'idéalité, opéré par la réflexion, résout l'antinomie parce que « le monde est numériquement un avec mon cogitatum et avec celui des autres en tant qu'idéal (identité idéale, en deçà du plusieurs et de l'un) »¹.

C'est à partir de ce constat que les critiques de Merleau-Ponty envers le concept de réflexion se déploient. Elles sont fondamentalement au nombre de trois. En premier lieu : la réflexion doit toujours présupposer un irréfléchi qui la précède et dont elle devient réflexion ; ceci implique une *petitio principii* : la réflexion présuppose le contact avec le monde qu'elle veut expliquer. C'est le problème du commencement de la réflexion : on peut en déduire que la réflexion est toujours en retard sur elle-même.

En deuxième lieu, et toujours en relation au problème du commencement : la réflexion comporte une certaine clôture envers l'altérité, puisque tout est ramené à la réflexion elle-même. Merleau-Ponty dit :

la relation d'une pensée à son objet, du *cogito* au *cogitatum*, ne contient ni le tout ni même l'essentiel de notre commerce avec le monde et nous devons la replacer dans une relation plus sourde avec le monde, dans une initiation au monde sur laquelle elle repose et qui est toujours déjà faite quand le retour réflexif intervient. Cette relation-là – que nous appellerons l'ouverture au monde – nous la manquerons dans le moment où l'effort réflexif essaie de la capter².

Si l'on interprète donc la réflexion dans son sens classique, elle est une sortie de soi et un retour les mains vides, puisque l'action même de ramener à soi va impliquer l'impossibilité

¹VI 51.

²VI 57.

du nouveau. Pour comprendre un processus de découverte du monde il faudra donc admettre que le nouveau échappe à la réflexion.

En troisième lieu, et c'est le point fondamental de toute la critique merleau-pontienne au concept de réflexion : réduire tout immédiat à une médiété – ou, pour ne parler que du cas qui intéresse Merleau-Ponty, toute perception à la pensée de percevoir – implique « renoncer à comprendre le monde effectif et passer à un type de certitude qui ne nous rendra jamais le « il y a » du monde »¹ On est donc devant une opposition : d'une part une philosophie réflexive « rend compte de l'être et de la vérité, mais qui ne tient pas compte du monde » en le perdant dans le retour à soi et en le substituant avec l'être pensé ; de l'autre « une philosophie qui tient compte du monde, mais nous déracine de l'être et de la vérité »². Cette antinomie dérive, selon Merleau-Ponty, de l'impossibilité de penser séparément réflexion et irréfléchi. C'est justement cette scission artificielle qui engendre ces oppositions inconciliables dont la philosophie a été victime tout au long de son histoire.

La notion que Merleau-Ponty utilise pour expliquer l'intrigue de ces deux pôles apparemment contradictoires est celle de « corps de l'esprit ». L'expression est reprise de Paul Valéry – quoique le sens en soit profondément modifié – et indique le continu et dynamique renvoi réciproque entre réflexion et irréfléchi. S'il est en effet vrai qu'il n'y a pas de réflexion sans un irréfléchi qui en soit l'objet, il est tout de même aussi vrai que l'on ne peut penser l'irréfléchi que de façon réfléchie. Ces deux pôles perdent donc, dans la notion de corps de l'esprit, leur caractère contradictoire, pour devenir une unité indissociable. Il s'agit, affirme Merleau-Ponty, de penser la « passivité de notre activité »³.

¹VI 57-58.

²VI 67.

³VI 274.

Sujet et objet

L'opposition entre réflexion et irréfléchi que l'on vient de citer est liée à une autre opposition à laquelle Merleau-Ponty a dédié une grande partie de son travail : celle entre sujet et objet. L'analyse merleau-pontienne commence à partir de la scission entre âme et corps telle qu'elle est présentée dans la pensée de Descartes¹. La question que Descartes pose clairement est celle concernant le rapport entre le moi et le monde ; pour résoudre ce problème le philosophe fait une nette distinction entre ce qui est objet et ce qui est sujet. Dans la *Phénoménologie de la Perception* Merleau-Ponty affirme, en parlant de cette distinction cartésienne :

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 conscience².

Cela implique que, existant en premier lieu en tant que chose, le corps ne peut pas exister en tant que conscience. C'est sur cette idée que Merleau-Ponty base sa critique contre ce genre d'opposition. Ce qui s'avère inacceptable dans la proposition cartésienne est le fait que le corps dans lequel pour ainsi dire la conscience réside, le « corps propre », est un objet comme tous les autres. Le corps humain ne se laisse pas penser comme un objet, et c'est l'expérience vécue elle-même qui le démontre. La clé de l'interaction du corps et de la pensée est la perception : le corps est modifié par la pensée et il la modifie en même temps ; voilà pourquoi on ne peut pas saisir le corps avec un acte de la conscience. C'est la conscience même qui est impliquée dans la transformation corporelle.

Une fois ce premier constat effectué, la critique s'étend, presque sans avoir besoin d'apporter d'autres argumentations :

¹Pour une analyse de la lecture merleau-pontienne de Descartes, cf. R. Barbaras, *op. cit.*, *La diplopie de l'ontologie cartésienne*, p. 103-108 et E. Lisciani Petrini, *op. cit.*, *Merleau-Ponty lettore di Cartesio e Husserl*, p. 49-94.

²PP 231.

en effet, ce que je dis de mon corps je dois forcément l'affirmer du corps des autres et donc, Merleau-Ponty poursuit « ce n'est pas simplement un objet entre tous qui résiste à la réflexion et demeure pour ainsi dire collé au sujet. L'obscurité gagne le monde perçu tout entier. »¹

L'essai de dépasser l'opposition sujet-objet pousse Merleau-Ponty à mettre en discussion la perspective phénoménologique de laquelle ses recherches étaient parties : dans les années qui suivent la *Phénoménologie de la perception*, il se rend en effet compte que son approche n'est pas assez décisive. Quoique le dépassement de l'opposition sujet-objet en fut l'objectif primaire, affirme Merleau-Ponty « les problèmes posés dans la Ph. P sont insolubles parce que je pars de la distinction "conscience"- "objet" »². Telle distinction, continue le philosophe, ne permet même pas d'expliquer la différence entre une lésion cérébrale et le trouble de la relation avec le monde. À partir de ce constat Merleau-Ponty abandonne progressivement la phénoménologie : la perspective phénoménologique est trop liée à l'opposition conscience-monde, et on ne pourra la dépasser que du point de vue ontologique.

La solution de ce problème sera trouvée dans une notion dans laquelle les oppositions fusionnent complètement : la notion de chair. La chair est la base de la possibilité de penser l'être en tant que chiasme : elle est finalement l'être lui-même, un être dont dérive une nouvelle ontologie qui s'échappe soit des problèmes de l'ontologie traditionnelle soit des impasses dans lesquelles semblait tomber la phénoménologie. Merleau-Ponty accusait, en effet, l'ontologie de considérer l'être comme un objet devant nous, un « être horizontal » inerte sur le lit d'un médecin qui l'observe. Voilà ce qui explique l'introduction du concept de chiasme, qui sert justement à éviter l'écueil qui est la « pensée de survol » de celui qui croit pouvoir regarder les choses de l'extérieur, avec le détachement de celui qui est ailleurs et qui n'est pas impliqué dans ce qu'il observe. Le phi-

¹PP 232.

²VI 253.

losophe ne peut pas être un spectateur. La chair est l'être qui est le chiasme : on est ici devant une double équivalence qui fonde l'ontologie de Merleau-Ponty ; l'être est chiasme, à savoir chair.

Pour mieux comprendre la constitution interne de cet être il est nécessaire d'approfondir le concept de chiasme et de l'analyser dans toute sa complexité : il ne s'agit pas, en effet d'une simple intrigue de deux polarités opposées ; il est plutôt composé par plusieurs niveaux qui ne sont jamais réduits à un seul. Le chiasme n'est pas une synthèse, il est une complication, une co-implication.

La chair est en effet en un premier temps le résultat de l'intrigue entre sentant et sensible, entre voyant et visible, elle est donc le résultat du chiasme entre corps et être. En d'autres mots, la chair est le signe de l'impossibilité de séparer le corps du monde qu'il habite. Mais il y a un autre niveau de chiasme dont la chair doit rendre compte : celui entre visible et invisible, entre réflexion et irréfléchi. L'intrigue entre voyant et visible empiète encore – et l'on pourrait parler d'un métachiasme – sur l'intrigue entre visible et invisible ; si l'on confronte l'intrigue entre voyant/corps et visible/être avec celui entre visible/irréfléchi et invisible/réfléchi, on peut remarquer que le corps assume presque le rôle de médian d'une proportion : il est visible et donc apparemment irréfléchi, mais d'autre part, en tant que voyant il s'oppose au visible en entrant ainsi dans le champ de l'invisible et de la réflexion.

La chair est le point où tous les termes en jeu se croisent : le voyant et le visible, le corps et l'être, le visible et l'invisible, la réflexion et l'irréfléchi : en même temps elle semble être aussi bien un des éléments de ce chiasme ; elle est en effet l'être qui s'oppose au corps, elle est donc l'intrigue entre corps et être et entre voyant et visible. Finalement elle est l'ensemble de toutes ces intrigues.

À cette complexité du chiasme est due l'abondance des termes employés par Merleau-Ponty pour le décrire : entrelacs, intrigue, empiètement, diplopie, chiasme. Termes que l'on expliquera le long de ces pages.

La chair

L'Être sauvage

L'Être est défini par Merleau-Ponty avec une série d'adjectifs : sauvage, brut, vertical. Ces attributs sont utilisés pour opposer la nouvelle ontologie à celle « classique » qui semble en revanche traiter d'un Être apprivoisé, passif et horizontal¹.

À la base de cette conception on peut retrouver la critique de la science de la *Krisis* de Husserl². La science, et avec elle une grande partie de la philosophie, veut regarder le monde, les choses et finalement l'Être comme un objet devant elle : d'où l'attitude de manipulation. La science « manipule les choses et renonce à les habiter »³. La première erreur de cette attitude est que l'on perd ce que l'on cherche avant même de l'avoir trouvé. En premier lieu, parce que la manipulation empêche d'entrer en contact avec l'Être tel qu'il est ; en deuxième lieu, parce que l'Être ainsi thématiqué manque d'un observateur qui le thématise et qui reste en dehors de lui.

L'ontologie, au contraire, doit « viser le domaine total de l'Être »⁴. On peut affirmer que l'on peut interpréter à partir de cette phrase l'entière tentative merleau-pontienne de construire une nouvelle ontologie : c'est au nom de cette recherche de

¹Sur ce sujet, cf. C. Lefort, *Sur une colonne absente*, Gallimard, Paris 1978, pp. 8-44.

²Sur ce sujet, cf. S. Valdinoci, *Merleau-Ponty dans l'invisible. L'œil et l'esprit au miroir du Visible et l'invisible*, L'Harmattan, Paris 2003, p. 23-36.

³OE 9.

⁴VI 258.

l'Être en sa totalité que le concept d'Être vertical est développé. L'Être ne peut pas se réduire à une chose simplement observable, il ne peut pas obéir de façon passive, comme s'il était apprivoisé, à celui qui prétend rester en dehors de lui pour l'observer. L'Être se lève en impliquant en lui et en englobant celui qui cherche à le regarder.

Dans cette sauvage acquisition de tout ce qui est autour de lui, l'Être devient universel et en même temps intraitable : il échappe à celui qui veut le déterminer. Le monde devient donc « empiètement de tout sur tout, être de promiscuité »¹.

À la lumière de cette conception on peut mieux comprendre pourquoi Merleau-Ponty passe de l'idée de 'perception' qui caractérisait ses premières œuvres à celle de 'foi perceptive' qui apparaît dans le *Visible et l'invisible*. La perception ne peut pas tenir compte de l'Être brut parce qu'elle n'arrive pas à prendre en compte l'implication dans l'Être du percevant qui est en revanche à la base de la foi perceptive. Mais Merleau-Ponty va encore plus loin : dans un inédit cité par Barbaras le philosophe affirme :

Au lieu de dire : être perçu et perception, je ferais mieux de dire : être brut ou sauvage et *fondation* (*Stiftung*)².

L'Être sauvage montre donc toute sa valeur chiasmatisque, jusqu'à se révéler perception. Un Être pareil ne peut être abordé qu'à partir du chiasme qui est la chair : chiasme avant tout entre dedans et dehors, observant et observé, senti et sentant, mais chiasme aussi entre réflexion et irréfléchi, invisible et visible.

La présence de l'absence

Les catégories du visible et de l'invisible constituent le premier niveau de l'intrigue du chiasme. Ces deux mots ne peuvent pas être considérés comme deux pôles d'une opposition puisqu'ils empiètent immédiatement l'un sur l'autre : le visible est

¹VI 287.

²Cf. R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience*, Vrin, Paris 1998, p. 93.

la visibilité de l'invisible, tout comme l'invisible est la visibilité même du visible. Un terme ne se donne pas sans l'autre. Pour expliquer cet entrelacement, Merleau-Ponty emploie une expression qui me semble bien décrire cette structure : « la présence de l'absence ».

Merleau-Ponty désigne avec cette expression la complexité de la chair en tant que visibilité et invisibilité de la visibilité. Le chiasme se présente donc plutôt comme une spirale que comme une inversion : l'intrigue continue de se reproduire en ajoutant toujours un nouveau niveau de complication. Ce qui semble vraiment étonnant est que les niveaux du chiasme se multiplient dans l'instant même que l'on veuille les déplier, les expliquer. La première caractéristique du chiasme est finalement celle de ne pas se laisser expliquer : et cela pas seulement parce que, comme un nœud gordien, il ne peut pas être dénoué par l'observateur. Cela permettrait encore une sorte de thématization : le chiasme serait le nœud qui ne peut pas être dénoué. Mais le chiasme ne peut être thématized, et donc expliqué, pas même en acceptant son caractère insolvable : devant l'observateur il se noue encore plus, dans son mouvement à spirale il continue à s'entrelacer et à rendre de plus en plus profonde sa complication. Merleau-Ponty l'affirme dans un chapitre du *Visible et l'invisible* :

L'être charnel, comme être des profondeurs, à plusieurs feuillets ou à plusieurs faces, être de latence, et présentation d'une certaine absence, est un prototype d'Être, dont notre corps, le sentant sensible, est une variante très remarquable, mais dont le paradoxe constitutif est déjà dans tout visible¹.

La définition de « présence de l'absence » unie et soude ensemble plusieurs niveaux de chiasme : l'Être est, dans sa détermination fondamentale, chair. Mais cette chair, loin d'être pensée comme matérialité, puisque ceci pourrait la ramener à une pensée objectivante et de survol, doit être comprise avant tout comme latence, comme invisibilité. Or, ce concept implique, à

¹VI 179.

bien y regarder, une autre caractéristique apparemment contradictoire par rapport à la première : en tant que présentation de quelque chose, présentation même de la latence qu'elle est, la chair est présentation d'une absence. La chair en tant que présence, présente elle-même une latence. La chair est présence de l'absence, donc, et en tant que telle, elle est une visibilité qui dérive d'un invisible, la visibilité de l'invisible.

Il me semble nécessaire de souligner que la description de la structure du rapport entre visible et invisible est loin d'être abstraite : c'est à partir de l'expérience sensible que Merleau-Ponty essaie de développer cette notion. C'est l'expérience de la vue, du voir qui est analysée dans toute sa complexité en complète opposition avec sa caractérisation classique. Il est intéressant de remarquer que c'est justement la vue le sens choisi par Merleau-Ponty pour sa démonstration. La vue, le sens qui semblait depuis Aristote déterminer nettement l'opposition entre intérieur et extérieur et surtout entre sensibilité et non-sensibilité : à partir d'Aristote le visible ne semblait jamais pouvoir empiéter sur l'invisible. Comme le remarque Levinas, la philosophie a toujours été liée à la dimension lumineuse de la vision : la lumière, condition de la vision, implique un écart net et précis entre visible et invisible. Il semble que Merleau-Ponty ait eu l'intention de décrire une dimension non pas d'absence de lumière ou bien d'ombre, mais plutôt de pénombre, une dimension diaphane¹, au sein de laquelle la différence entre visible et invisible ne peut plus être repérée dans un espace discontinu, mais elle est plutôt entamée à partir d'une continuité impossible à interrompre.

Merleau-Ponty semble affirmer qu'aucun des philosophes qui a analysé la notion de vue n'a jamais vraiment vu quelque chose. En effet la dimension du visible n'est pas seulement indivisible de celle de l'invisible, mais même est rendue possible par l'invisible ; sans invisible le visible ne serait pas visible : il n'est pas possible de voir en dehors du chiasme. C'est ce qui découle de l'analyse merleau-pontienne du concept de profondeur : au mo-

¹Sur ce sujet, cf. E. Alloa, *La résistance du sensible. Merleau-Ponty critique de la transparence*, Kimé, Paris 2008.

ment où on regarde quelque chose on ne peut la voir que grâce à ce que nous ne pouvons pas regarder puisqu'elle empiète sur autre chose ; on ne voit une table que grâce aux pieds cachés derrière les pieds visibles. La possibilité de la vision dérive du fait que ce qu'on a devant nous est structuré selon une profondeur : cette profondeur est invisible puisqu'elle consiste en un empiètement d'objets dont l'un cache l'autre. Une chose cache l'autre et ce qui est devant n'est visible qu'en fonction de ce qui est derrière : voilà la caractéristique principale du visible. Voilà l'essence de l'empiètement¹ : il est la promiscuité des choses, leur inséparabilité, leur adhérence à la chair, chair qui est elle-même cet empiètement et cette promiscuité. L'expérience du visible est avant tout expérience de l'invisible, nos yeux font d'abord l'expérience du manque, de ce qui est caché, de ce que l'on ne peut pas voir et qui garantit ainsi la visibilité :

Cette lacune où se trouvent nos yeux, notre dos, elle est comblée, comblée par du visible encore, mais dont nous ne sommes pas titulaires².

Voilà le vrai chiasme : le visible est avant tout invisible tandis que ce qui devrait être invisible par excellence, ce qui est derrière nous, notre dos, assume la caractérisation du visible.

Pour encore mieux expliquer ce qu'il veut dire, Merleau-Ponty a recours à Proust³ :

On touche ici au point le plus difficile, c'est-à-dire au lien de la chair et de l'idée, du visible et de l'armature intérieure qu'il manifeste et qu'il cache. Personne n'a été plus loin que Proust dans la fixation des rapports du visible et de l'invisible, dans la description d'une idée qui n'est pas le contraire du sensible, qui en est la doublure et la profondeur⁴.

¹Sur le thème de l'empiètement, cf. E. de Saint Aubert, *Du lien des Êtres aux éléments de l'Être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Vrin, Paris 2004.

²VI 188.

³On peut trouver une belle analyse du rapport de Merleau-Ponty avec Proust dans le livre de M. Carbone, *Ai confini dell'esprimibile. Merleau-Ponty a partire da Cézanne e da Proust*, Guerini, Milano 1990.

⁴VI 195.

Il s'agit de la petite phrase musicale qui seule peut, d'après Proust, exprimer l'amour de Swann. Elle représente bien la situation chiasmatisque de la chair : elle est sensible, mais elle exprime une idée, un invisible. D'autre part, dans son invisibilité, la petite phrase touche encore quelque chose de visible, de perceptible, de corporel. L'idée musicale est en même temps visible et invisible, sensible et non perceptible. C'est l'invisible qui se trouve « en transparence, derrière le sensible ou en son cœur »¹.

Sentant et sensible

On est donc arrivé au cœur du chiasme : on en est à analyser le niveau d'intrigue de la chair. C'est l'intrigue entre sentant et sensible, celui sur lequel Merleau-Ponty veut baser la solution de l'opposition entre sujet et objet qui caractérise la philosophie à partir de Descartes.

Le noyau théorique de cette intrigue est l'entrelacement de l'activité et de la passivité. L'idée développée par Merleau-Ponty dérive d'un passage des *Ideen II* de Husserl, dans lequel l'auteur parle du rapport entre deux mains qui se touchent. Dans cette simple expérience on a affaire à l'impossibilité de scinder le sujet de l'objet. Chaque main est en effet touchant et touchée, sujet de la perception et son objet. C'est justement grâce à cette interchangeabilité que la perception est possible.

Merleau-Ponty arrive ici à clarifier parfaitement le concept de chair : la perception, en effet, s'incarne, se fait monde ; la main touchant devient touchée. La perception s'incarne dans le monde puisque le monde se fait perception – et à cause de cette intrigue, le monde s'incarne à son tour. Si le monde est l'incarnation de la perception, il est vrai aussi que la perception est incarnation du monde ; voilà pourquoi la chair est un être unique qui implique en lui le touchant et le touché, le sentant et le sensible. Merleau-Ponty repère aussi une motivation *a priori* de cette intrigue : il est en effet nécessaire qu'il y ait une proxi-

¹VI 197.

mité entre « l'exploration et ce quelle m'enseignera », autrement on ne pourrait pas comprendre la possibilité d'un contact avec quelque chose de nouveau au moment de la perception. Voilà pourquoi l'intrigue entre sentant et sensible – et en ce cas entre touchant et touché – ne peut pas se limiter à l'expérience d'une main qui touche l'autre, mais doit pouvoir s'élargir à tout le domaine du touchable : la parenté entre l'exploration et ce qu'elle m'enseignera n'est possible que

si, en même temps que sentie du dedans, ma main est aussi accessible du dehors, tangible elle-même, par exemple, pour mon autre main, si elle prend place parmi les choses qu'elle touche, est en un sens l'une d'elles, ouvre enfin sur un être tangible dont elle fait aussi partie¹.

La main qui touche l'autre main chez Husserl devient l'exemple d'un rapport qui s'instaure dans tout le domaine du sensible : un horizon qui met ensemble l'extérieur et l'intérieur devient nécessaire. L'entrelacement du touchant et du touchable dans la main permet à cette main de percevoir, d'ouvrir un espace dans lequel bouger, dans lequel donc pouvoir commencer une exploration. Mais la seule façon d'ouvrir cet espace est de l'habiter, d'y être impliqué, d'y être jeté. Voilà qu'apparaît un concept qui sera fondamental pour la suite de ce travail : celui de situation. On est situé dans un espace et cela implique une certaine passivité ; mais cette situation implique une activité : celle de construire, de donner un sens à l'espace où on est situé. Cet être situé signifie en même temps avoir une place et prendre une place, être passif et déterminé par un lieu et en même temps créer ce lieu même.

Il est évident que la structure que l'on a jusqu'ici décrite en relation avec le toucher, vaut aussi bien pour la vue et les autres sens, « puisque la vision est palpation par le regard, il faut qu'elle aussi s'inscrive dans l'ordre d'être qu'elle nous dévoile »². Voilà que la promiscuité se présente à nouveau ; les

¹VI 176.

²VI 177.

choses se mélangent dans une seule adhérence à l'être : c'est la signification du concept de chair. Merleau-Ponty souligne :

C'est une merveille trop peu remarquée que tout mouvement de mes yeux – bien plus, tout déplacement de mon corps – a sa place dans le même univers visible que par eux je détaille et j'explore, comme, inversement, toute vision a lieu quelque part dans l'espace tactile¹.

C'est à cette merveille que l'on doit porter notre attention, puisqu'elle est à la base de l'idée de chair : le sentant doit rester dans le même espace du sensible parce qu'autrement il ne pourrait pas le sentir : mais cela implique que le sentant doit être avant tout un sensible, puisqu'ils partagent le même espace. On ne peut pas voir le monde en étant en dehors du monde et, donc, une pensée de survol devient impossible.

La nécessité de l'implication du sentant dans le sensible engendre l'entrelacement de l'activité et de la passivité. S'il est vrai que la passivité – le fait d'être situé parmi les choses – donne la possibilité de l'activité – le fait de percevoir ces choses mêmes –, le contraire est aussi vrai. D'une part, en effet, pour pouvoir percevoir, il est nécessaire d'être sensible, pour avoir un contact avec les choses il faut d'abord être une chose ; d'autre part pour pouvoir être une chose parmi les choses il faut pouvoir percevoir, pouvoir ouvrir un espace où on puisse se situer.

Il faut encore clarifier le rôle du corps dans l'intrigue du sentant et du sensible. Il est en effet évident que l'impossibilité de séparer ces deux pôles dérive de l'impossibilité de réduire le corps à un objet. C'est le corps qui déclenche le chiasme qui engendre la chair, c'est encore le corps qui permet l'incarnation de la perception et le devenir perception du monde ; en ce sens le corps n'est ni voyant, ni sentant ni une chose vue, sensible ; il est :

la Visibilité tantôt errante tantôt rassemblée, et, à ce titre, il n'est pas dans le monde, il ne détient pas, comme dans une enceinte privée, sa vue du monde : il voit le monde même, le monde de tous, et sans avoir à sortir

¹VI 177.

de soi, parce qu'il est tout entier, parce que ses mains, ses yeux ne sont rien d'autre que cette référence d'un visible, d'un tangible-étalon à tous ceux dont il porte la ressemblance et dont il recueille le témoignage, par une magie qui est la vision, le toucher mêmes¹.

Voilà qu'à partir du corps s'ouvre la dimension de la chair, à savoir celle d'une visibilité qui est telle parce qu'elle voit ; cette visibilité récolte en elle une dispersion de particularités qui peuvent être pensées comme unies. Le corps est donc visibilité errante puisqu'il n'est pas le propriétaire de ce qu'il voit : ses visions dérivent d'une passivité, se fondent sur un être vu qui est le principe de toute vision ; le corps est, en ce sens, une chose. D'autre part le corps est visibilité rassemblée puisque son être vu dérive de l'être dans un monde ouvert par le corps même, par ses mains, ses yeux, ses sensations particulières qui deviennent universelles justement parce qu'elles ouvrent la possibilité de voir les autres : le corps est, en ce sens, activité, perception.

Mais l'intrigue entre activité et passivité continue à s'entrelacer dans une radicalisation de la passivité qui met en discussion le rapport entre activité du corps et réflexivité : le voyant n'est tel que parce qu'il se sent regardé par les choses ; « comme l'ont dit beaucoup de peintres, je me sens regardé par les choses, mon activité est identiquement passivité »².

Apparemment on est face à une autre inversion des deux catégories : la passivité semble assumer toujours la première place. Mais en réalité l'équilibre reste instable et ces deux catégories continuent leur oscillation.

Il nous reste à préciser un dernier aspect fondamental pour bien comprendre ce que Merleau-Ponty entend avec la notion de chair. On a vu, jusqu'ici que la chair est intrigue de la polarité sentant-sensible, visible-invisible. Mais il ne faut pas croire qu'elle peut être pensée comme une totalité : la chair n'est pas la synthèse de deux opposés. L'équilibre qui se fait dans la chair reste ouvert dans toute sa dynamique et son instabilité : ce qui signifie que les deux aspects qui se croisent en elle ne fusionnent

¹VI 181.

²VI 183.

pas et ne forment jamais une unité, mais restent au contraire séparés ; la chair est toujours le signe d'un écart. Merleau-Ponty le remarque dans une note de mai 1960 :

Toucher et se toucher (se toucher=touchant-touché).
Ils ne coïncident pas dans le corps : le touchant n'est jamais exactement le touché. Cela ne veut pas dire qu'ils coïncident « dans l'esprit » ou au niveau de la « conscience ». Il faut quelque chose d'autre que le corps pour que la jonction se fasse : elle se fait dans l'*intouchable*.

On pourrait penser que la chair est l'intouchable où l'union se réalise. Mais à bien regarder, le fait de parler d'un intouchable implique que cette union reste à jamais renvoyée, toujours virtuelle¹. La chair est cette virtualité même. La suspension de l'union implique que la chair ne peut pas être pensée comme un dérivé de l'idée classique de substance : elle s'échappe de la substance pour son instabilité et pour l'écart qui caractérise les parties dont elle est composée. La chair doit en revanche être pensée comme élément ; elle est une élémentarité proche de celle qui caractérise les principes originaires des présocratiques : la terre, l'air, l'eau, le feu. L'élément, tout comme la chair, relève d'une visibilité, mais cette visibilité ne réduit pas l'élément à une simple matière. L'élément est

une *chose générale*, à mi-chemin de l'individu spatio-temporel et de l'idée, sorte de principe incarné qui importe un style d'être partout où il s'en trouve une parcelle. La chair est en ce sens un « élément » de l'Être².

On comprend donc le rapport de la partie et du tout dans la notion de chair. En tant qu'élément elle est partie totale, métonymie de l'Être. La particularité de l'élément est en effet d'être

¹L'idée que l'on puisse parler d'une « virtualité de la chair » a été rapidement proposée déjà par Barbaras dans son article *Merleau-Ponty aux limites de la phénoménologie*, «Chiasmi international» n.1, p.199-212 (cf. p. 208). Mais pour une analyse approfondie de cette notion, cf. F. Bourlez *Deleuze\Merleau-Ponty : propositions pour une rencontre a-parallèle* dans «Concepts» hors serie n.1, Gilles Deleuze, Sils Maria, 2002, p. 231-257.

²VI 184.

partout, d'impliquer que « les faits parcellaires se disposent autour de « quelque chose » ». L'élémentarité de la chair agit de telle sorte qu'elle est le principe de tout et qu'elle est la signification de l'intrigue et de la promiscuité entre dedans et dehors, entre visible et invisible, sans tout de même devenir une totalité substantielle. La chair, affirme Merleau-Ponty, est un élément de l'Être : mais il est aussi vrai que l'Être devient élémentaire à travers la chair ; tout ce qui adhère à l'Être s'entrelace dans son élémentarité, sans pour autant s'aplatir sur une unité.

Cela implique que les choses sont « des *différenciations* d'une seule et *massive* adhésion à l'Être qui est la chair »¹. Merleau-Ponty explique que penser la chair comme élément implique que le monde est « cet ensemble où chaque partie, quand on la prend pour elle-même ouvre soudain des dimensions illimitées, – devient *partie totale* ». Cette structure est justifiée du fait que chaque partie est caractérisée par l'élémentarité de la chair, chaque partie est chair et donc une massive adhésion à l'Être. L'élémentarité de la chair se révèle déjà dans la perception qui « est non perception de choses mais perception des éléments » et pour cela en percevant « je glisse sur ces “éléments” et me voilà dans le monde, je glisse du “subjectif” à l'Être »².

Cette situation donne lieu à la possibilité d'employer le concept de métaphore pour mieux expliciter la fonction de la chair dans son rapport à l'Être : le concept de partie totale ouvre à une valeur métaphorique du monde grâce à laquelle il est possible « la figuration de toute chose par toute chose ». Comme le dit Barbaras « Le monde est le lieu de la métaphore ou la métaphore comme lieu. [...]. Les choses se confondent avec cette figuration, cet empiètement ; elles ne deviennent elles-mêmes qu'au carrefour des rayons de monde »³. En d'autres mots l'entrelacement qui se produit dans la chair ne peut pas être dénoué parce qu'il n'y a aucune chose qui reste en dehors de la métaphore, il n'y a pas de partie sans le tout représenté par l'élément.

¹VI 324.

²VI 271.

³Barbaras, *L'Être du phénomène*, cit., p. 226-227.

L'intra-ontologie

Pour mieux cerner le rapport d'identification de la chair et de l'Être, et pour comprendre comment construire une nouvelle ontologie axée sur cet Être sauvage dont on vient de parler, il est nécessaire de porter l'attention sur la relation entre chair et corps. La thèse de Merleau-Ponty est que la chair du monde finit par coïncider avec la chair du corps. La chair du monde est en effet cet empiètement des choses les unes sur les autres, une promiscuité engendrée par le chiasme entre visible et invisible. C'est la superposition des choses dans la profondeur, le croisement du devant et du derrière. En interrogeant plus profondément ces structures, on peut comprendre qu'« elles nous renvoient à l'*Einfühlung* percevant-perçu, car elles veulent dire que nous sommes déjà dans l'être ainsi décrit, que nous en sommes, que, entre lui et nous, il y a *Einfühlung* »¹. En d'autres mots : l'intrigue des choses implique aussi le corps.

Voilà la signification de la notion de l'« en être », une implication du corps dans l'Être. La conclusion de Merleau-Ponty est que :

Cela veut dire que mon corps est fait de la même chair que le monde (c'est un perçu), et que de plus cette chair de mon corps est participée par le monde, il la reflète, il empiète sur elle et elle empiète sur lui².

Mais si le corps se trouve dans cette situation d'intrigue dans la chair et donc de non-séparation de l'Être, comment une ontologie est-elle possible ? Comment imaginer une pensée de l'Être si dans cet Être on est toujours impliqué et qu'on ne peut pas en sortir ? On est face à l'exigence de développer une « pensée du dedans »³, une pensée qui naisse et se fasse de l'intérieur, sans trahir cet *en être* qui caractérise le rapport entre corps et chair, sans postuler, donc, une fausse sortie de l'Être, un faux

¹VI 302.

²VI 302.

³Pour une analyse de la notion de « pensée du dedans » cf. Françoise Dastur, *Chair et langage*, Encre marine, Fougères 2001, et en particulier le chapitre *La pensée du dedans*.

recul. L'ontologie ne peut et ne doit pas être une pensée de survol puisqu'ainsi elle n'arriverait pas à saisir son thème.

L'ontologie doit donc devenir intra-ontologie¹, une pensée intérieure, non pas dans le sens d'une pensée qui se fait dans un sujet, mais d'une pensée de la non-extériorité, une pensée de l'Être qui se fait dans l'Être en tant que coïncidence à lui-même.

Dans le chiasme de la chair, en effet, l'écart entre sentant et sensible reste là, et c'est en raison de cet écart que l'Être est « *ce qui exige de nous création* pour que nous en ayons l'expérience ». En d'autres mots, dans le chiasme qui est la chair, l'Être reste non-coïncidence avec lui-même, justement parce qu'il a besoin du chiasme pour être : il a besoin de l'entrelacement entre sentant et sensible dont il dérive.

L'Être sauvage qui est au centre de l'intra-ontologie est un Être qui se fait de son intérieur et qui se pense de son intérieur en étant toujours dans l'élémentarité de la chair qui le structure. En faisant référence à la critique merleau-pontienne de Sartre², on pourrait affirmer que l'intra-ontologie consiste à ramener la dialectique de l'Être et du Néant à l'intérieur de l'Être même. C'est ce que Merleau-Ponty affirme dans une note de 1960 :

(pour rendre compte du chiasme)... il faut un rapport à l'Être qui se fasse de l'intérieur de l'Être – C'est au fond ce que Sartre cherchait. Mais comme, pour lui, il n'y a d'intérieur que moi, et tout autre est extériorité, l'Être reste chez lui inentamé par cette décompression qui se

¹Intra-ontologie ou Endo-ontologie. Les termes sont utilisés également par Merleau-Ponty, cf. par exemple VI 279.

²Parmi les textes qui analysent le rapport entre Sartre et Merleau-Ponty, cf. *The debate between Sartre and Merleau-Ponty*, dirigé par J. Stewart, Northwestern University Press, Evanston (Ill.) 1998 ; E. Bello, *De Sartre a Merleau-Ponty : dialéctica de la libertad y el sentido*, Universidad de Murcia, Murcia 1979 ; C. Senofonte, *Sartre e Merleau-Ponty*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1972 ; M. Whitford, *Merleau-Ponty's critique of Sartre's philosophy*, French Forum, Lexington 1982 ; P. Cabestan, *La critique de l'ontologie sartrienne dans Le visible et l'invisible*, «Chiasmi International» n. 2. pp. 389-413.

fait en lui, il reste positivité pure, objet, et le Pour Soi
n'y participe que par une sorte de folie ⁻¹

Sartre, dans sa dialectique entre l'Être et le Néant, n'arrive pas à structurer une pensée du dedans parce que l'opposition entre intériorité et extériorité l'en empêche ; c'est cette opposition que Merleau-Ponty vise à dépasser dans son intra-ontologie. On pourrait affirmer que Merleau-Ponty part du point d'arrivée de Sartre : si ce dernier trouvait « un vague mélange »² entre Être et Néant, pour le premier il s'agit de partir de la constatation de l'unité de l'Être en tant que chair, pour ne voir l'Être et le Néant que comme « ses déterminations abstraites ».

Un tel point de départ implique qu'il ne peut y avoir d'autre ontologie que l'intra-ontologie. Pour utiliser les mots de Gambazzi, l'intra-ontologie se configure comme « une ontologie fondée sur l'entre et sur l'absence intrinsèque à toute présence, sur la réversibilité et le pli (non sur les oppositions et les distinctions), sur l'absence d'un point de vue unifiant par le survol, ou bien par des centres unifiants qui répondent à des hiérarchies données et naturelles »³

Chair et différence

Cette idée d'intra-ontologie engendre une problématique fondamentale par rapport à l'idée de chair : la question de la différence. Il est évident que l'objectif visé par Merleau-Ponty à travers son idée de chair est de rendre compte de façon nouvelle du rapport entre unité et multiplicité. La chair doit être en même temps cet élément universel qui détermine la promiscuité des choses dans l'Être et la possibilité même de la différenciation des choses : elle ne doit pas tomber dans le risque de devenir une totalité ni dans celui d'être une fragmentation insensée. On peut identifier trois structures utilisées par Merleau-Ponty afin

¹VI 268.

²VI 290.

³P. Gambazzi, *Fissione dell'essere, essenze e visibilità assoluta*, «Chiasmi International» n. 1. p. 253-271, p. 255.

de faire échapper la chair au risque d'être un principe de totalisation. À chacune de ces structures correspond un contrepoids qui tire vers son opposé, à savoir qui ramène la chair vers l'unité.

En premier lieu la chair ne peut pas être pensée comme une substance, elle ne peut donc pas être un instrument d'unification. La chair n'est pas unité des oppositions, elle ne peut pas être considérée comme la synthèse dialectique de deux pôles opposés ; en elle l'écart entre visible et invisible, entre sentant et sensible reste toujours là. En contrepartie, la chair est élément, la structure conceptuelle la plus simple et donc la plus unitaire, la plus indissociable : si elle n'est pas une synthèse elle n'est pas non plus une composition multiple.

En deuxième lieu : la chair est l'espace de la variation ; les choses sont des variations de l'Être dans la chair et la chair, en tant qu'élément, caractérise toutes les choses justement parce qu'elles sont différentes. Il faut comprendre ainsi l'idée merleau-pontienne de l'expérience comme capacité infinie de variation : l'expérience est la variation de l'essence. La chair est en ce sens multiple puisqu'elle détermine la variation, mais elle est, en même temps, dans son élémentarité, le point de repère immobile, le pivot sur lequel baser l'unité de sens dans l'Être pour toute chose. La chair est une adhésion massive des choses à l'Être.

Finalement, le chiasme sentant-sensible qui constitue la chair implique le fait que le corps est passif et dépend de l'Autre. Le corps est fait par autre chose, son identité dépend de quelque chose qui est hors de lui : en ce sens l'altérité est originaire par rapport à l'identité. Dans le cercle touchant-touché on découvre qu'on ne peut être touchant qu'en tant que touché. Mais en parallèle ce jeu d'identité et d'altérité se déroule dans un horizon unique, identique pour le moi et pour l'Autre : l'altérité de l'Autre est contrainte dans le lieu du Même.

Conclusion

Je suis donc arrivé au bout de ce premier chapitre dont l'objectif principal était d'identifier un *avant* à partir duquel lancer un pont vers un *après*. Mon acte intra-originaire, mon entre-temps est désormais posé, quoique dans son instabilité.

Si la chair de Merleau-Ponty est une structure qui rend possible le fait d'échapper aux jeux d'oppositions des contraires, deux problèmes fondamentaux continuent d'affecter ce concept : en premier lieu c'est le rapport entre unité et multiplicité qui pose problème ; en second lieu celui de l'équilibre entre les opposés. À propos de cet équilibre j'ai utilisé le mot 'virtuel'.

Mais avant de commencer une analyse de cette notion et de son rapport avec l'idée de chair, il est nécessaire de prendre en compte deux aspects qui s'entremêlent dans cette même notion dont le rôle s'est jusqu'à présent entrelacé dans le chiasme : le concept de l'Être et celui du corps. Ils seront les thèmes respectivement de la deuxième et de la troisième partie de cet ouvrage.

L'Être

L'Être reflété

L'Être dans le chiasme

On peut affirmer que Merleau-Ponty aussi, dans le travail philosophique qui l'a conduit à dessiner la structure théorique du chiasme, essaie de répondre à la question philosophique par excellence : celle relative à l'Être. Le chiasme n'est rien d'autre que la tentative de penser l'Être de façon originale, à savoir, de façon que cette notion n'implique plus l'opposition entre sujet et objet qui caractérisait une grande partie des ontologies précédentes. Dans le chiasme l'Être devient sauvage : il n'est donc plus 'devant' un observateur mais, grâce à cette « massive adhésion à l'Être qui est la chair », il devient une unité avec l'observateur même¹.

Pour mieux comprendre le noyau de la proposition théorique merleau-pontienne, restent à analyser les implications d'un Être ainsi redéfini. Sa première caractéristique est une sorte de médieté, de réflexivité : l'Être de Merleau-Ponty est réfléchi, il n'a rien d'immédiat. On en vient à une telle conviction par le biais de deux parcours. En premier lieu il y a le souci de Merleau-Ponty de dépasser le risque de contradiction qui hantait la *Phénoménologie de la perception* où on recherchait l'origine du rapport entre l'homme et le monde dans l'immédiété

¹Il faut souligner que cette unité ne comporte pas une immanence de l'être par rapport à l'étant. Pour une analyse de l'interprétation merleau-pontienne de la différence ontologique de Heidegger, cf. F. Dastur, *La lecture merleau-pontienne de Heidegger dans les notes du Visible et l'invisible et les cours du Collège de France (1957-1958)*, «Chiasmi International» n. 2, 2000, pp. 373-388.

de la vie, dans un irréfléchi qui ne peut pas avoir de place dans le discours philosophique, ou du moins ne peut pas être pensé comme un principe. En second lieu, le fait de considérer l'Être comme immédiat et irréfléchi, implique l'hypothèse d'un sujet réflexif qui le prenne en compte en le regardant en tant qu'objet.

Pour commencer, donc, Merleau-Ponty choisit de se placer sur un plan purement philosophique et d'échapper au risque de l'anti-philosophie qui caractérisait la *Phénoménologie de la perception*.

La philosophie, précisément comme « Être parlant en nous », expression de l'expérience muette par soi, est création. [...] L'Être est *ce qui exige de nous création* pour que nous en ayons expérience¹.

Ce n'est donc pas seulement la philosophie qui voit l'Être réflexivement, mais l'Être lui-même qui se présente comme médiate, reflété, exigeant un acte créatif. L'Être se trouve dans un empiètement du dedans sur le dehors où l'observateur et l'observé s'entremêlent en un entrelacs ; il n'y a plus de distinctions entre dedans et dehors, justement en raison de cette réflexivité de l'Être. De plus, l'Être ne peut être que dans le chiasme, voire dans une union d'en soi et de pour soi, de sujet et d'objet : on ne peut pas, donc, le penser à travers une ontologie directe qui présupposerait un détachement, une objectivation. La pensée du dedans est une ontologie indirecte qui pense l'Être à partir de ce qu'il est dans l'étant, à partir de sa réflexivité, de son être plié sur lui-même.

Il nous reste à analyser le sens de cette réflexivité de l'Être : une réflexivité et une médiateté qui n'ont pas besoin d'un sujet réfléchissant. On verra que cette idée de réflexivité de l'Être sera aussi une limite pour notre discours, puisqu'elle engendrera inévitablement la dimension d'un sujet en revenant à l'opposition sujet-objet quoiqu'elle ait été conçue justement pour la dépasser.

¹VI 250-251.

Le monde silencieux

Au début de son parcours philosophique, la tentation principale de Merleau-Ponty était de rechercher le contact avec une immédiateté qui soit originaire par rapport à toute médiateté. « Toute connaissance s'enracine dans la perception », voilà la phrase qui sert à De Waelhens à résumer la *Phénoménologie de la perception*. Mais on pourrait interpréter cette affirmation dans le sens que « nous ne sortons jamais de l'immédiat et expliciter cet immédiat revient simplement à le vivre »¹ : une idée semblable entrerait en contradiction avec l'entreprise philosophique même.

Une fois cette tentation abandonnée, au moins dans son expression la plus simple et directe, Merleau-Ponty semble continuer à accorder de l'espace à ce « monde silencieux » et irréfléchi qui semblerait être devant nous. On peut repérer la preuve d'une telle attitude dans le choix des mots qui servent à caractériser l'Être : 'brut', 'sauvage'. Il est remarquable que dans l'objectif déclaré de s'échapper d'une conception de l'Être aplati dans une immédiateté qui risque de devenir objectuelle, le philosophe français utilise des mots qui renvoient justement à cette immédiateté.

L'Être est défini comme 'sauvage' quoique sa primordialité ne soit pas une spontanéité, mais au contraire une difficulté de contrôle de la part de celui qui essaie de l'observer. Et pourtant le terme renvoie à une absence de réflexion et de médiateté. La vérité est que Merleau-Ponty essaie de cette façon de résoudre un double problème : d'une part celui de l'opposition entre sujet et objet et de l'autre celui de l'originarité. Merleau-Ponty voudrait trouver un élément primitif, originel : voilà ce qu'il veut entendre par l'adjectif 'sauvage' ; pour obtenir ce résultat il finit toujours par faire référence à l'immédiateté qu'il voulait dépasser.

Malgré cette référence, par ailleurs, la philosophie remet tout sur le plan de la réflexion et du langage. Et c'est Merleau-

¹De Waelhens, *op. cit.*, p. 386.

Ponty lui-même qui le déclare dans une note au *Visible et l'invisible* qui devait faire partie de l'introduction du livre :

Il y aura donc toute une série de couches de l'être sauvage. Il faudra recommencer plusieurs fois l'*Einführung*, le Cogito. –

P. ex. je vais décrire au niveau du corps humain un présavoir ; un pré-sens, un savoir silencieux.

sens du perçu : la « grandeur » avant la mesure, la grandeur physiologique d'un rectangle p. ex.

sens de l'autre perçu : *Einigung* de mes perceptions d'un même homme par des existentiels qui à la lettre ne sont pas « perçus » et pourtant opèrent dans les perceptions (Wolf)

sens de la « vie perçue » (Michotte) : ce qui fait qu'une apparence *s'anime* et devient « reptation » etc.

Mais il faudra ensuite que je dévoile un horizon non explicité : celui du langage dont je me sers pour décrire tout cela – Et qui en co-détermine le sens dernier¹.

De ce passage on peut bien comprendre ce que l'on n'a pas cessé d'appeler une ambiguïté de la pensée merleau-pontienne. L'Être sauvage est décomposé en couches : le but de cette décomposition est évidemment d'identifier une couche qui soit première par rapport aux autres ; on veut justement repérer ce 'substrat' qui garantirait à l'Être une substantialité. La recherche de cette couche première est loin de pouvoir se fonder sur une immédiateté ; elle se base sur la répétition du Cogito : c'est le Cogito qui doit « recommencer plusieurs fois » pour que ces couches soient identifiées. Merleau-Ponty commence donc une liste de ces couches. Bien qu'il s'agisse de notes l'exemple qui apparaît en premier est très significatif : c'est celui du corps humain, un corps humain qui a affaire à un 'pré-', un 'avant'. Merleau-Ponty est ici engagé dans la tentative de définir l'originale en tant que tel : le problème dans lequel il se trouve est le problème du commencement.

À une première lecture on pourrait croire que l'approche merleau-pontienne consiste finalement à rechercher encore l'origine dans le pré-réflexif. Cet 'avant' se réfère en effet à un 'avant

¹VI 232.

le savoir', avant la parole, avant la réflexion. Le deuxième élément de la liste pousserait à penser la même chose : une grandeur non linguistique qui vient avant toute mensuration, une grandeur, donc, immédiate.

Il n'en est pas de même pour le troisième et le quatrième point qui laissent entrevoir un entrelacement entre cet avant, qui caractérise l'originare en tant qu'immédiat, et un 'après' tout autant nécessaire : un invisible qui ouvre à la possibilité du visible. Merleau-Ponty semble ici montrer la nécessité d'une troisième voie qui évite le hiatus entre réflexion et immédiateté : le commencement est court-circuité puisque l'avant auquel il essaye de faire référence s'échappe vers un après sans lequel aucun avant n'a de sens ; le pré- du pré-savoir renvoie *immédiatement* à une médiateté, à un langage.

Voilà que l'on arrive à la déclaration finale de Merleau-Ponty qui n'est, à bien voir, que le commencement que l'on recherchait : « l'horizon non explicité » dont on parle est probablement cette couche initiale qu'on devait identifier ; l'horizon qui garantit le sens de cette recherche et qui en est donc le substrat, n'est rien d'autre que la médiateté réfléchie du langage.

Le commencement et l'originarité assument un nouveau statut : le point de départ auquel ils se réfèrent n'est pas absolu, il n'est pas délié de ce qui suit. Le point de départ coïncide avec le point d'arrivée, l'immédiateté recherchée correspond avec une médiateté qui, loin d'être dérivée, s'impose dans son originarité. C'est ce que Merleau-Ponty affirme aussi dans un autre passage du *Visible et l'invisible*, plus structuré et complet :

[La philosophie] demande à notre expérience du monde ce qu'est le monde avant qu'il soit chose dont on parle ; [...] elle pose cette question à notre vie muette, elle s'adresse à ce mélange du monde et de nous qui précède la réflexion [...]. Mais, par ailleurs, ce qu'elle trouve en revenant ainsi aux sources, elle le dit.¹

Dans cette constatation on peut repérer un abandon du « cogito tacite » que Merleau-Ponty avait déjà désavoué ou-

¹VI 138-139.

vertement. S'il y a un monde du silence il est indissociable du monde du langage, le silence est entrelacé avec la parole et ne peut pas être pensé séparément : on ne doit donc pas rechercher le silence, ce qui serait une entreprise impossible, mais le silence de notre langage ; « la passivité de l'activité ».

Être et réflexion

On est désormais devant un problème terminologique fondamental : il est nécessaire de faire une distinction entre l'emploi du mot 'langage' et celui du mot 'réflexion'. Il faut remarquer que Merleau-Ponty tend toujours à parler de langage pour caractériser la médieté typique de l'être. La raison de telle terminologie s'avère évidente si l'on considère les autocritiques du philosophe à propos de l'idée de cogito tacite : parler de cogito tacite est impossible justement parce que cette notion renvoie à l'idée d'une conscience constituante. Pour trouver une médieté qui n'implique pas nécessairement une conscience constituante il faut renoncer au concept de réflexion ; ainsi la médieté est-elle confiée à la structure du langage.

De cette manière toute la problématique relative au rapport entre réflexion et irréfléchi est reportée à l'entrelacement du langage et du silence, deux termes qui semblent aussi plus faciles à gérer, puisqu'ils ne s'opposent pas forcément comme dans le cas de la contradiction absolue entre réflexion et irréfléchi. Le langage a en effet une structure conceptuelle ambiguë : il peut être entendu en tant que parole – et dans ce cas l'opposition au silence est incontournable – mais aussi, de façon plus large, comme expression structurée ; dans ce second cas on peut clairement identifier un ensemble intersection de langage et silence, rempli par toutes les expressions qui ne font pas partie du discours au sens strict. L'idée de Merleau-Ponty semble être celle-ci : en est témoin son recours fréquent à la peinture en tant qu'« expression muette ». Évidemment Merleau-Ponty ne s'arrête pas là : on pourrait autrement lui objecter que la peinture est elle aussi structurée sur des concepts qui la règlent

en tant que technique et qu'elle ne peut donc être pensée que comme médiateté. Voilà pourquoi il me semble plus intéressant d'étudier le rapport de l'Être non tant avec le langage, mais avec la réflexion, terme qui n'est pas merleau-pontien mais qui me semble plus chargé de sens.

Revenons donc à cet Être sauvage qui semble être le concept fondamental de la dernière approche théorique de Merleau-Ponty ; redessignons le parcours du philosophe dans l'approfondissement de cette notion. L'Être est sauvage parce qu'il ne se laisse pas regarder ; mais cette indocilité aux regards de ceux qui essaient de le saisir d'en haut est paradoxalement due au fait qu'il se trouve sur le même plan de ces observateurs : il constitue avec eux la même chair. On pourrait donc croire que cette appartenance au même horizon implique un manque de transcendance de l'Être et que Merleau-Ponty renonce ainsi à la différence ontologique. Mais ce n'est pas le cas : la transcendance de l'Être consiste justement dans le fait d'absorber tous les étants, dans cette massive adhésion à l'Être qui est la chair¹ ; voilà pourquoi il échappe à l'observateur ; il n'y a pas de regard sans distance.

C'est à partir de cette structure que Merleau-Ponty détermine et développe la réflexivité caractéristique de l'Être : le fait qu'il est « linguistique » non pas dans le simple sens de « inhérent au langage », mais plus généralement « médiat », réfléchi. Si d'une part, donc, l'originarité de l'Être semblerait impliquer son immédiateté – parce que toute médiateté risquerait de le faire dériver de son observateur –, le fait de se trouver sur le même plan de tout étant empêche qu'un acte de réflexion externe puisse toucher l'Être. La réflexion de l'Être se révèle par conséquent une autoréflexion. Mais alors, quand Merleau-Ponty affirme que l'Être a besoin de création – à savoir qu'il doit être médiat par une réflexivité qui le rende de quelque manière traitable au niveau philosophique – cette création ne peut qu'être une autocréation.

En d'autres mots : non seulement il n'y a aucun sujet qui reflète l'Être, mais encore toute réflexion sera réflexion autopro-

¹VI 324.

duite par l'Être, une réflexion qui se reflète elle-même. L'originalité est garantie puisqu'il n'y a rien de plus originaire que la réflexion ; la possibilité de penser le silence de l'Être, le monde silencieux, repose dans cette médiation originaire.

Voilà expliqué le recours à la peinture pour rendre compte de ce silence : un art qui se présente comme une structure en même temps très médiate et complètement muette. La peinture incarne chez Merleau-Ponty le « monde primordial » et silencieux¹ : ce dont on fait expérience dans la peinture – et surtout dans la peinture moderne² – est quelque chose de plus réel que le réel, c'est le dévoilement du monde primordial. Affirme Merleau-Ponty dans *L'œil et l'esprit* :

Dans ce circuit [de la vision et de l'Être], nulle rupture, impossible de dire qu'ici finit la nature et commence l'homme ou l'expression. C'est donc l'Être muet qui lui-même en vient à manifester son propre sens. Voilà pourquoi le dilemme de la figuration et de la non-figuration est mal posé : il est à la fois vrai et sans contradiction que nul raisin n'a jamais été ce qu'il est dans la peinture la plus figurative, et que nulle peinture, même abstraite, ne peut éluder l'Être, que le raisin de Caravaggio est le raisin même³.

Monde primordial, Être muet et expression artistique viennent coïncider, en s'entrecroisant dans un seul nœud. Mais le silence qui caractérise l'Être se manifeste ainsi dans sa médiation et dans sa réflexivité. Une réflexivité qui ne dérive pas de la réflexion *de* quelqu'un : « c'est l'Être muet lui-même qui vient manifester son propre sens » ; mais il le manifeste dans le langage silencieux de la peinture, qui présuppose un repliement qui ne dérive pas d'un artiste en tant que conscience constituante, mais du mouvement médiat de l'Être lui-même.

C'est la structure de la « petite phrase » musicale proustienne, prélinguistique et sensible, pourtant réfléchie, médiate⁴.

¹R. Barbaras, *De l'être du phénomène*, *op. cit.*, p. 87-88.

²Cf. Carbone, *op. cit.*, p. 25.

³OE 86-87.

⁴Cf. Carbone, *Nature et logos*. « Pourquoi y a-t-il plusieurs exemplaires de chaque chose ? », « Chiasmi International », n. 2, 2000, p. 261-280.

C'est la même structure de médiation de l'Être que Merleau-Ponty analyse dans une note du *Visible et l'invisible* où on prend en compte le sens de *Wesen*. L'Être se soustrait à toute thématization de la part d'un sujet : en cela consiste sa transcendance et son originalité. Mais cette soustraction ne dépend pas d'une immédiateté, mais au contraire d'un repliement sur soi-même visant à répondre à la question *was ?* L'être rose de la rose n'est pas la rose vue par un sujet, mais la roséité même de la rose, qui n'est rien d'autre que le mouvement réflexif par lequel la rose elle-même se fait rose, c'est « la roséité s'étendant tout à travers la rose »¹. De cette manière on peut récupérer la dimension réflexive – ou mieux, autoréflexive – de l'Être qui anéantit l'écart entre fait et essence : les deux sont réunis dans un même horizon. Cette réflexivité particulière, libre de tout sujet réfléchissant, cette réflexivité pure est l'Être lui-même.

Le *Wesen* de la table \neq un être en soi, où les éléments se disposeraient \neq un être pour soi, un Synopsis = ce qui en elle « tablifie », ce qui fait que la table est table².

L'Être n'est donc pas quelque chose de pré-réflexif qui simplement se donne ; il se fait en revenant sur lui-même, la table est table parce qu'elle a en soi une valence verbale qui lui est donnée par le fait qu'elle est : cette valence est un repliement réflexif, ce qui tablifie, un médium de soi-même, une sortie de soi pour être soi.

Le retour au sujet

Avec l'idée d'Être que l'on vient de décrire, on atteint probablement le plus haut niveau d'originalité de la pensée merleau-pontienne : dans cette notion se condensent tous les résultats obtenus dans l'élaboration du concept de chair, grâce à cette même notion on peut comprendre la possibilité de cette « pensée du dedans » qui devrait être le ressort pour une nouvelle

¹VI 228.

²VI 229.

ontologie. L'Être ainsi défini peut, d'après Merleau-Ponty, dépasser les oppositions de pour soi et d'en soi, de sujet et d'objet, de réflexion et d'irréfléchi.

Il faut maintenant mettre à l'épreuve cette proposition théorique pour en vérifier la force ; je le ferai tout en sachant parler à un interlocuteur qui non seulement ne peut pas répondre, mais qui a aussi laissé son discours ouvert, chargé de promesses et d'attentes. Je le ferai en essayant de lui être fidèle au moins dans son idée de ce que l'interprétation d'un philosophe devrait être ; je le ferai, donc en adaptant pour lui l'affirmation qu'il faisait à propos de Husserl : « Quand Husserl termine sa vie il y a un impensé de Husserl, qui est bel et bien à lui, et qui pourtant ouvre sur autre chose »¹. J'essaierai de penser cet impensé de Merleau-Ponty comme il avait fait pour celui de Husserl.

Il faudra donc d'abord identifier cet impensé. S'il est vrai que la philosophie de Merleau-Ponty est riche d'ambiguïtés qui pourraient cacher des impensés, j'ai l'intention d'aller rechercher ce vide plein de sens justement dans l'idée d'Être. En particulier je pense pouvoir identifier trois problèmes qui pourront nous amener à des développements théoriques intéressants : le rôle que le sujet assume dans cette nouvelle ontologie, le rôle que l'Être lui-même assume dans le chiasme, et pour finir la possibilité de l'altérité dans cette ontologie.

En second lieu il faudra tenter de remplir le creux laissé par cet impensé avec une nouvelle pensée qui proviendra du croisement de plusieurs autres impensés. Remplir un vide avec un vide plus profond est la tâche de celui qui, comme le philosophe, se trouve au carrefour de pensées qui ne sont pas les siennes. Sur ce carrefour le philosophe, ou peut-être son corps, ne peut rien faire d'autre qu'écrire. Écrire jusqu'à ce qu'il ait oublié toutes les routes qui l'entourent, jusqu'à ce qu'il se sente seul, jusqu'à ce qu'il croit penser sa pensée : moment où il se rendra compte qu'il est arrivé à un autre carrefour et qu'il a encore une fois perdu cet adjectif possessif qu'il aurait voulu attribuer à la pensée. Dans cette écriture on pourra peut-être montrer la

¹S 202.

radicalité d'une réflexion qui se construit toute seule et que le corps ne fait qu'écrire.

Démarrons donc du premier problème dont j'ai parlé : un des objectifs fondamentaux de la philosophie merleau-pontienne, dès ces débuts, était de dépasser l'opposition sujet-objet qui posait tant de problèmes. Or il faut se demander jusqu'à quel point la subjectivité qu'il critiquait lui-même comme point faible de la *Phénoménologie de la perception*, a été abandonnée dans *Le visible et l'invisible*. Certains interprètes, comme par exemple Lawlor¹, affirment qu'une tendance subjectiviste – quoique effectivement indémontrable – reste dans cette œuvre aussi. Je pense pouvoir soutenir cette hypothèse en ayant recours à deux arguments : le premier de caractère purement linguistique, le second lié plutôt au rapport qui finit par s'instaurer entre Être et subjectivité dans une conception de l'Être telle que celle de Merleau-Ponty.

En premier lieu, donc, je crois pouvoir affirmer que le langage et la terminologie utilisés par notre philosophe dans *Le visible et l'invisible* sont encore trop liés à la phénoménologie pour arriver à abandonner complètement le concept de sujet. Le premier pas, le commencement de la philosophie est toujours présenté comme le moment où un sujet commence à penser, un commencement qui – quoique Merleau-Ponty essaie de le nier – se révèle semblable à l'auto-réflexion de la conscience constituante. Merleau-Ponty ne paraît pas entrevoir d'autres façons de 'commencer' à faire philosophie. En d'autres mots, il n'arrive pas à confier l'activité – qui devrait être antérieure à toute passivité – à l'Être sauvage. Et il semble l'avouer dans une des premières notes de travail du *Visible et l'invisible* :

Nulle forme d'être ne peut être posée sans référence à la subjectivité, [...] le corps a un *Gegenseite* de conscience [...]. En principe, c'est ensuite seulement que je serais en mesure de définir une ontologie et de définir la philosophie. L'ontologie serait l'élaboration des notions qui doivent remplacer celle de subjectivité transcendante,

¹L. Lawlor, *The end of ontology : interrogation in Merleau-Ponty and Deleuze*, «Chiasmi International» n. 1, p. 233-252.

celles de sujet, objet, sens – la définition de la philosophie comporterait une élucidation de l'expression philosophique elle-même (une prise de conscience donc du procédé employé dans ce qui précède « naïvement », comme si la philosophie se bornait à refléter ce qui est) comme science de la pré-science, comme expression de ce qui est avant l'expression *et qui la soutient par derrière* – ¹

En lisant ces quelques lignes on a l'impression que Merleau-Ponty n'est pas encore arrivé à trouver un langage qui lui permette de sortir de l'approche phénoménologique. On peut certainement imaginer que le langage du texte achevé n'aurait pas été celui des notes, et on ressent donc tout le poids d'une pensée qui laisse d'autant plus d'espace à l'impensé qu'elle est interrompue, brisée. En tout cas notre philosophe semble ne voir d'autre possibilité pour commencer à philosopher que celle de penser le commencement du rapport avec le monde comme le rapport entre un sujet et un objet. Avant d'arriver à un Être qui aille au-delà de l'opposition entre pour soi et en soi il est nécessaire de le poser à partir du point de vue d'une conscience constituante. Cette première approche sera délaissée, mais elle restera quand même fondatrice.

La philosophie semble obligée de tenir toujours compte de son premier coup subjectiviste, puisque, tout simplement, le philosophe doit sans faute se confronter d'emblée à un « ego cogito ». Et ce n'est qu'après cet acte de penser en première personne de la part d'un sujet que l'on peut aborder une ontologie qui essaie de changer les catégories, d'abandonner ces concepts structuraux qui restent en même temps fondateurs. Au niveau ontologique aussi, donc, la philosophie devra « prendre conscience ». C'est comme si Merleau-Ponty avait essayé de substituer la philosophie au philosophe, mais la philosophie elle aussi se trouve à devoir se confronter à ce 'penser' qui semble l'avoir pensée.

Dans la note successive à celle que l'on vient de citer, Merleau-Ponty parle d'un aspect « spirituel » du corps, en affirmant que « la vie du corps humain ne peut être décrite sans

¹VI 220-221.

qu'il devienne corps psycho-physique »¹. On est encore face au problème du commencement de la philosophie et de son statut : même si l'on admet vouloir parler d'une chair dans laquelle tout sujet et tout objet se mélangent, il faut d'abord se poser le problème de 'qui' en parle. Ce 'qui' sera « le côté spirituel » du corps qui se révèle finalement une forme de subjectivité, un moi pensant. Les phrases ajoutées par Merleau-Ponty pour éviter cet écueil ne suffisent pas : « Descartes, – mais en restant dans le composé d'âme et de corps ». Dans cette composition le chiasme paraît successif à la position de l'Être par une conscience constituante : l'esprit reste antérieur et originaire par rapport au corps justement parce que son originarité est nécessaire au commencement de la philosophie.

Mais on peut aller plus loin : après cette position subjective de l'Être on devrait passer à une description d'une *Lebenswelt* où le chiasme se réalise en faisant tomber le concept de sujet qui se confond dans la chair avec l'Être sauvage. Mais la *Lebenswelt* est elle aussi « subjective ». Cette affirmation est presque un lapsus de Merleau-Ponty qui semble oublier son travail sur la différenciation dimensionnelle des termes qui s'entrelacent dans la chair. Cette différenciation ne paraît pas suffisante pour rendre compte de l'historicité de la *Lebenswelt* et, pour la justifier, on a recours de nouveau au mot 'subjectivité'.

On a donc identifié deux faiblesses de l'ontologie merleau-pontienne, faiblesses que le philosophe même avait déclarées : la première relative au problème du commencement et à la possibilité de penser une originarité ne se référant qu'au mouvement autoréflexif de l'Être sauvage ; la seconde relative à la difficulté de penser la multiplicité dans l'unité de la chair après avoir abandonné la subjectivité basée sur le temps, typique de la *Phénoménologie de la perception*. Ces deux nœuds problématiques se manifestent fondamentalement dans un langage qui ne réussit pas complètement à atteindre le but qu'il se posait, à savoir celui de dépasser les limites du discours commencé par Descartes et développé jusqu'à la phénoménologie de Husserl.

¹VI 222.

Mais on peut continuer cette critique sur un autre niveau que celui du langage ; il faut se demander si l'idée même d'Être telle qu'elle est proposée dans *Le visible et l'invisible* est vraiment libre des structures qui caractérisent le rapport sujet-objet. Merleau-Ponty lui-même ne semble pas en être sûr. Dans un article publié dans *Signes* il affirme :

Le philosophe même qui aujourd'hui regrette Parménide et voudrait nous rendre nos rapports avec l'Être tels qu'ils ont été avant la conscience de soi, doit justement à la conscience de soi son sens et son goût de l'ontologie primordiale. La subjectivité est une de ces pensées en deçà desquelles on ne revient pas, même et surtout si on les dépasse¹.

On pourrait interpréter d'emblée ce passage sur le modèle de celui que l'on vient de citer : à savoir qu'avant toute ontologie il faut accepter un rapport avec le monde qui ne peut être que celui d'un sujet. Mais il y a ici un enjeu ultérieur : c'est l'Être lui-même qui implique la nécessité du sujet ; j'essaierai d'en montrer la raison en faisant recours à une analyse que Levinas fait du rapport entre ontologie et primat du Même sur l'Autre. Levinas affirme² que toute interrogation sur l'Être trouve sa possibilité dans l'hypothèse d'un rapport de compréhension de l'Être par un étant. En d'autres mots, toute ontologie doit se baser sur l'assomption que l'homme – tout comme le *Dasein* heideggerien – est l'étant pour lequel il y va de son être en cet Être.

L'Être demande donc un sujet, l'Être est parce qu'il y a un sujet qui engage avec lui un rapport de compréhension. Si Merleau-Ponty essaie de s'échapper de cette impasse, sa pensée n'est pas assez radicale pour y arriver. L'Être de Merleau-Ponty semble en effet ne pas avoir besoin d'être pensé, puisque sa réflexivité est une autoréflexivité. En ce sens c'est plutôt l'étant qui doit, dans une certaine mesure, être « compris » par l'Être et non pas l'envers.

¹S 194.

²Cf. *Transcendence et auteur*, dans *Liberté et commandement*, Fata Morgana, Paris 1994, p. 72.

Mais le problème se pose à nouveau sur un autre plan : comment justifier de cette manière l'unité de l'Être ? Si on ne laisse pas d'espace à un sujet constituant, l'Être devrait se désagréger pour devenir l'être tablifant de la table, l'être roséfiant de la rose, l'être pétrifiant de la pierre et ainsi de suite, à l'infini. Mais l'Être de Merleau-Ponty n'est qu'un. Pour justifier cette unité notre philosophe a recours au sujet, duquel découlent le « sens » et le « goût » pour l'ontologie primordiale, puisque cette ontologie se base sur le principe de l'unité indissociable de l'Être.

Ici le problème relatif au risque du retour au sujet s'entrelace avec un second problème : celui du rôle que l'Être, en tant qu'unité, assume dans le chiasme où il devrait être en même temps partie et tout, en concrétisant la notion de « partie totale » qui est au centre de l'idée de chair.

Le chiasme dans l'Être

On a ici affaire à une évidente inversion de la structure du chiasme : on est passé d'une conception pour laquelle, à l'intérieur de l'unité massive de la chair qui est le chiasme, l'Être joue le rôle de partie totale à une autre conception dans laquelle c'est plutôt la chair qui devient partie totale de l'Être. On doit admettre que telle inversion dérive directement de la notion de 'partie totale' ; mais il faut approfondir le problème pour comprendre comment l'idée de chiasme est affectée par cette inversion.

Il me semble en effet que, au moment où l'unité n'est plus celle dynamique et « virtuelle » de la chair, mais devient l'unité totale de l'Être, on perd la vitalité de l'intrigue typique du chiasme. En d'autres mots, si tout doit s'adapter à un horizon indifférencié, unique et total d'Être, où pourra-t-on rechercher la possibilité des renvois réciproques du corps et de l'Être, du langage et du silence, du visible et de l'invisible ? Ces renvois dynamiques risquent d'être pétrifiés dans l'adhésion massive au plan de l'Être. De cette manière on risque une disparition de la

différence ontologique qui laisserait sa place à une unité proche de celle de l'Esprit absolu hegelien.

Merleau-Ponty semble s'en préoccuper dans une note de 1959 :

le mot de Hegel : *an sich oder für uns* = il y a une pensée (la pensée réflexive) qui, justement parce qu'elle voudrait saisir immédiatement la chose en soi retombe sur la subjectivité – Et qui, inversement, parce qu'elle est hantée par l'être pour nous, ne le saisit pas et ne saisit que la chose « en soi », en signification.

La vraie philosophie = saisir ce qui fait que le sortir de soi est rentrer en soi et inversement.

Saisir ce chiasma, ce retournement. C'est là l'esprit¹.

Mais en ce passage Merleau-Ponty montre qu'il retombe justement dans le problème qu'il essayait d'éviter. L'objectif polémique de Merleau-Ponty vise évidemment Hegel considéré comme représentant de la pensée réflexive. La clé de celle-ci est identifiée par Merleau-Ponty dans l'expression avec laquelle Hegel trouve une cohésion entre en soi et pour nous, cohésion qui – comme le philosophe allemand le montre dans l'introduction de la *Phénoménologie de l'esprit* – est la seule à pouvoir permettre à la philosophie d'être une science sans devoir d'abord se référer à une pré-science qui lui donnerait origine.

Le chemin de la conscience qui l'amène à devenir auto-conscience, raison et finalement esprit, consiste justement à reconnaître l'identité de l'en soi et du pour nous. L'interprétation que Merleau-Ponty – en accord avec la plupart de ses contemporains français – donne de Hegel est celle qui engendrera la pensée post-moderne : une telle conception retombe dans la subjectivité au moment même où elle tente de retrouver la chose en soi. En d'autres mots, Hegel lui aussi tombe dans le risque qu'il entrevoyait dans l'Introduction de la *Phénoménologie de l'Esprit* : celui de ne pas arriver à atteindre la chose en soi à cause du fait qu'elle est changée par la simple action de s'en approcher, car ce rapprochement consiste à imposer à la chose un outil structurant particulier ; en termes levinassiens, la chose

¹VI 252-253.

perd son altérité parce qu'elle est violée par le Même qui la ramène à lui en l'aplatissant et en la privant de l'altérité même de son altérité.

D'autre part, ajoute Merleau-Ponty, le pour nous n'est pas bien saisi, puisque il est thématiqué et se transforme en en soi mais un en soi touché par un sujet qui ne pense qu'une de ses significations. L'Esprit absolu raterait donc complètement sa tâche, en risquant de devenir une simple autoaffirmation tautologique d'un sujet solipsiste.

Comment sortir de cette impasse ? Il est évident que notre philosophe ne peut plus espérer, comme il le faisait en partie dans la *Phénoménologie de la perception*, résoudre le problème en faisant appel au monde pré-réflexif. La structure théorique qu'il emploie est donc celle du chiasme : en résumant, Merleau-Ponty essaie d'éviter l'écueil hégélien en abandonnant la structure de parcours et de chemin qui la caractérise. Dans le chiasme, l'en soi et le pour soi sont virtuellement la même chose puisque le mouvement de sortie de soi correspond virtuellement à celui de retour à soi.

Mais faisant ainsi Merleau-Ponty risque de commettre une double erreur : non seulement il n'arrive pas à sortir de la subjectivité quasi-solipsiste qu'il critique, mais il n'évite pas aussi dans un deuxième problème, celui de l'idée d'une pré-science dont la philosophie du chiasme dériverait. Merleau-Ponty semble ne pas se rendre compte qu'en abandonnant l'idée de « chemin de la conscience » non seulement il ne s'échappe pas à la subjectivité, mais il en double la puissance en la rendant la seule façon de se rapporter au monde, et en la faisant devenir structurellement présente dans la sortie de soi et dans le retour à soi qui devraient caractériser la structure chiasmatisée de la chair.

En premier lieu, en effet, si l'on n'accepte pas un parcours lui aussi scientifique qui amène le pour soi à prendre conscience de soi-même en tant qu'en soi, le problème se pose : d'où vient le rapport à l'Être ? Merleau-Ponty ne peut que répondre que, avant la philosophie qui abandonne la scission de sujet et objet, il faut un stade initial où le sujet entre en rapport avec le monde grâce au fait qu'il est une conscience constituante.

En second lieu, si l'on admet que le chiasme est l'unité de l'en soi et du pour soi et que l'Être autoréflexif est la clé de cette unité, comment ne pas voir que cet Être est justement le signe de la dualité sujet-objet ? L'unité de l'Être comme ensemble de l'en soi et du pour soi ne peut que dériver de la structure de sortie de soi et de retour à soi typique du sujet : cette unité dérive, encore, d'une dualité réunifiée par le biais de ce mouvement réflexif. Et ce n'est que l'Esprit absolu, à mesure qu'il ramène à soi toutes les expressions de la multiplicité, qui garantit ce mouvement. On doit interpréter ainsi la dernière affirmation du texte cité : « c'est là l'esprit. »

Voilà les problèmes théoriques dérivant de l'inversion de l'Être et du chiasme. De l'Être partie du chiasme on est passé au chiasme partie de l'Être et on a donc perdu toute la dynamique qui caractérisait la chair. Et pourtant cette inversion est inévitable. Merleau-Ponty la déclare : l'Être est l'horizon unique dans lequel tout se confond, l'Être « entoure les étants ». L'Être est justement cette unité nécessaire pour penser toute différence ; affirme le philosophe français :

Chaque « sens » est un « monde », *i.e* absolument incommunicable pour les autres sens, et pourtant construisant un *quelque chose* qui, par sa structure, est d'emblée *ouvert* sur le monde des autres sens, et fait avec eux un seul Être.¹

On doit admettre qu'on est ici devant la synthèse d'un 'je pense'. En n'étant plus le contenu mais le contenant du chiasme, l'Être finit par impliquer une sorte de 'privatisation de l'Être' où le génitif acquiert immédiatement sa double valeur objective et subjective.

En premier lieu, en effet, l'Être est la structure qui s'empare de tout ce qui l'entoure. À cause de son unité absolue et de son omniprésence, il finit par tout ramener à lui en englobant toute chose dans une totalité qui ne semble laisser aucun espace à la différence. En ce sens le chiasme devient une part de l'Être, et finalement une de ses propriétés. L'Être devient un grand

¹VI 271.

patron sous l'égide duquel tout devient une propriété privée. Mais, à bien voir, le génitif subjectif que l'on vient de décrire finit bientôt par laisser la place au génitif objectif qui implique une conséquente destruction de la différence ontologique. En cette unité qui ne laisse pas de place à autre chose, l'Être se transforme en un sujet constituant tout-puissant qui ramène à lui tout ce qu'il touche par le biais de l'opération de réflexion. Ainsi l'Être devient lui-même la propriété privée d'un Esprit absolu qui le pose pour l'engloutir.

La destruction de l'altérité

Comment peut-on penser, dans ce cadre, l'altérité ? La difficulté de penser autrui de façon radicale apparaît évidente d'après ce que je viens de décrire. D'autre part la question de l'altérité et de la différence a été fondamentale pour Merleau-Ponty qui lui a consacré une grande partie de son travail philosophique.

L'« Autre », dans *Le visible et l'invisible* est abordé, évidemment, à partir du concept de chair ; l'altérité trouvera sa possibilité dans l'entrelacement du chiasme. La dimension de l'Autre est en particulier celle de la latéralité qui se substitue à la frontalité typique de la conscience qui ne laissait de place pour rien de différent et qui ramenait tout au point de vue de l'observateur.

En effet, le thème d'autrui est introduit dans *Le visible et l'invisible* quand on parle de l'opposition entre la philosophie de la vision pure et la philosophie de la chair. En polémique directe avec Descartes, Merleau-Ponty affirme :

Pour une philosophie qui s'installe dans la vision pure, le survol du panorama, il ne peut pas y avoir rencontre d'autrui : car le regard domine, il ne peut dominer que des choses, et s'il tombe sur des hommes, il les transforme en mannequins qui ne se remuent que par ressorts¹.

¹VI 109.

Encore une fois on a affaire à la thématique de la « pensée de survol » qui regarde le monde comme si elle était à l'extérieur, non impliquée. Si dans le cas du rapport aux choses, la pensée de survol ne péchait que par superficialité, en laissant échapper leurs essences, dans le cas du rapport aux hommes cette pensée risque de devenir violente, justement parce qu'elle n'est capable que de voir des choses, des machines, des automates et non pas des hommes. Cette vision du haut implique nécessairement la solitude du solipsisme : « les lieux hauts attirent ceux qui veulent jeter sur le monde le regard de l'aigle », l'aigle violent, en quête de nourriture et seul. L'autre est co-impliqué avec nous dans le chiasme de la chair et aucune distanciation thématique n'est donc possible à son égard : on ne peut pas regarder l'autre – du moins pas dans le sens commun du mot regarder – ; la vue impliquée dans la vision de l'autre sera toujours une vue co-impliquée dans l'entrelacs entre visible et invisible.

Autrui est à côté, il voit avec moi, autrui et moi nous sommes sur le même plan, tous les deux impliqués dans le chiasme. Le rapport avec autrui se joue ainsi dans le cadre du chiasme touchant-touché : comme dans l'expérience de la main qui touche une autre main, l'autre est avant tout celui qui me voit et qui me touche. Mais au moment même où je le reconnais comme touchant, il devient touché et je prend son rôle de touchant. En cette inversion les deux pôles ne viennent jamais coïncider, leur union reste virtuelle, toujours renvoyée. Le touchant reste tel et le touché aussi, et quand on inverse les rôles, je ne serai jamais touchant comme autrui et autrui ne sera jamais touché comme moi. Autrui est, en ce sens, un invisible qui me rend visible en me touchant. On ne peut donc pas objectiver autrui puisque il est avant tout ce qui me rend visible : je suis fait d'autrui.

D'après ce que Merleau-Ponty affirme dans une note du *Visible et l'invisible* de 1960, on ne peut rendre compte de l'altérité que par le biais d'une « transformation du problème » d'autrui : il ne doit plus être considéré comme un objet de connaissance ni comme un « sujet rival d'un sujet ». Dans le chiasme il n'y a plus d'espace pour la différence de sujet et d'objet : le contact

avec les hommes, ainsi qu'avec les choses, ne dérive plus des « synthèses » mais « il y a un contact avec l'être à travers ses modulations, ou ses reliefs »¹. En d'autres mots, autrui et moi, nous sommes des diversifications d'une seule adhésion à l'Être. « Autrui est un relief comme j'en suis un »², nous sommes tous les deux parties du chiasme de la chair.

Cette façon de structurer le « problème d'autrui » semble résoudre de manière originale deux difficultés liées depuis toujours au concept d'altérité : d'une part, comment justifier le fait que l'altérité ne se réduise pas à l'ipséité qui la connaît ; d'autre part, comment justifier un échange, une vraie rencontre entre un moi et un autre. En effet, en premier lieu, autrui ne peut pas être aplati sur moi qui le regarde parce que, de fait, je ne peux pas le regarder : le regard, tout comme *mon* regard, a son origine dans autrui qui me regarde le premier³. En second lieu, le fait d'appartenir tous les deux au même horizon d'Être, justifie le fait que la différence n'empêche pas la communication ; une rencontre a finalement lieu, mais dans le signe de l'écart.

De même, le prix que Merleau-Ponty est obligé de payer pour que cette solution puisse marcher pourrait s'avérer trop élevé et impliquer la perte de la radicalité et de la profondeur qui devraient caractériser l'altérité. C'est la remarque de Levinas, qui, dans deux articles publiés dans *Hors sujet*⁴, critique durement la conception merleau-pontienne d'autrui. L'idée levinassienne est qu'une intersubjectivité basée sur l'entrelacs du touchant et du touché finit par se réduire à un rapport de connaissance : il y a une gnose irréductible dans le fait de toucher qui propose à nouveau la situation classique d'opposition sujet-objet. Cette critique est avalée par l'emploi que fait Merleau-Ponty de l'expression 'rapport moi-autrui' pour parler d'intersubjectivité. Le pronom de première personne doit être considéré comme constituant par rapport au terme 'au-

¹VI 322.

²VI 323.

³Sur ce sujet, cf. R. Bernet, *The Phenomenon of the Gaze in Merleau-Ponty and Lacan*, «Chiasmi International» n. 1, pp. 105-120.

⁴*Hors sujet*, Fata Morgana, Paris 1987.

trui'. L'altérité pour Merleau-Ponty est toujours 'mon altérité' et l'asymétrie de l'entrelacement touchant-touché n'est pas l'asymétrie dont parle Levinas, mais celle du pouvoir, donnée par la suprématie du moi sur autrui.

En d'autres mots les problèmes de la conception merleau-pontienne de l'altérité sont deux. En premier lieu la suprématie du sujet sur autrui reste trop forte, et le rapport avec autrui se tisse toujours dans un espace asymétrique – au sens où c'est moi qui le domine et le mesure – ; autrui est toujours 'mon autrui'. En second lieu cette asymétrie ne garantit aucune transcendance d'autrui : l'espace entre moi et autrui est continu puisque nous faisons partie du même Être. Cette appartenance fait qu'autrui puisse toujours devenir lui-même sujet : autrui n'est donc qu'un *alter ego*, son altérité est aplatie sur moi et sur ma façon de la connaître.

Fragmentation et métaontologie

Objectifs

En résumant le chemin que l'on a fait jusqu'ici, on peut identifier trois problèmes de la conception ontologique de Merleau-Ponty : une suprématie de l'Être qui finit par tout réduire sur le plan ontologique, le retour incessant à la notion de sujet, et, par conséquent, une difficulté profonde à penser l'altérité.

D'autre part la forte originalité des idées merleau-pontiennes ferait espérer des résultats bien meilleurs. Il faut donc penser de façon plus radicale cette ontologie, en approfondir les mécanismes pour essayer de comprendre la manière d'en dépasser les limites. En particulier, il semble évident que les trois problèmes mentionnés dérivent fondamentalement du fait que l'Être est pensé comme une unité forte, en ligne avec une tradition millénaire. L'Être est un, même quand – comme dans la pensée d'Aristote – « se dit en plusieurs sens », car ces différents sens se réfèrent à une unité, c'est-à-dire ils sont *pros en*. L'Être est un dans les ontologies régionales de Husserl aussi, qui sont partie d'une ontologie générale. À partir de Parménide, l'Être a été toujours pensé comme une unité, voire comme un principe d'unité : l'Être est l'unité ultime.

Il s'agit de comprendre s'il est possible de penser l'Être autrement, en abandonnant cette unité qui l'a toujours caractérisé. Mais pour commencer cette opération, il nous faut un point de départ : nous devons identifier un point d'appui qui soit notre

principe, notre commencement. Et nous ne pourrons le rechercher que dans la réflexivité qui caractérise, à l'origine, l'Être merleau-pontien. C'est cette réflexivité qu'il faut interroger, si l'on veut comprendre ce que c'est que l'Être.

On essaiera donc de resémantiser le concept de réflexion pour pouvoir ensuite analyser et resémantiser la notion d'Être. On se demandera donc d'abord ce que signifie 'réflexion', pour voir de quelle façon cette idée puisse être considérée comme un principe. On devra ensuite analyser le rapport du concept de réflexion avec celui de sujet pour essayer de penser une réflexion sans sujet. Pour finir il nous sera nécessaire d'approfondir le rapport entre réflexion, temporalité et spatialité.

À la fin de ce premier parcours on pourra voir comment se configure l'Être réfléchi et quel type d'ontologie dérive d'une nouvelle réflexion. On sera face à la possibilité d'une multiplicité ontologique qui ne peut pas être aplatie sur une unité : l'Être sera pensé dans sa fragmentation et l'ontologie deviendra donc 'métaontologie'.

Pour penser de façon radicale cette métaontologie il nous faudra la confronter avec une notion assez proche développée par Merleau-Ponty : celle d'intra-ontologie. De cette manière le discours s'ouvrira à la question sur le rôle du discours philosophique : quelle place aura la philosophie dans la métaontologie ?

La réflexion comme « principe multiple »

La notion de réflexion semble être donc la clé pour résoudre tous les problèmes qui affectent l'ontologie merleau-pontienne. Notre philosophe a initié, par ailleurs, une critique et une resémantisation de cette idée dans *Le visible et l'invisible* où il essayait de penser une réflexion qui rende compte de la coappartenance du percevant et du perçu à la chair. Cette tentative est restée inachevée et comme on l'a vu, le discours de Merleau-Ponty est chargé de contradictions, en particulier pour ce qui concerne la question de la pré-originarité de quelque chose de muet et d'irréfléchi par rapport à l'ontologie.

Par ailleurs, l'analyse du concept de réflexion se trouve dans la partie rédigée du *Visible et l'invisible* et on peut donc en envisager une reconstruction claire et cohérente. Merleau-Ponty parle du concept de réflexion en relation au problème de la foi perceptive et de l'impossibilité d'accepter ce présupposé de façon naïve : le philosophe sera obligé de *réfléchir*. La réflexion est définie en ce contexte comme la notion grâce à laquelle « percevoir et imaginer ne sont plus que deux manières de *penser* »¹ ; en d'autres mots, la réflexion est la structure qui fait de sorte que le réel devient « le corrélatif de la pensée »².

Cela signifie que la réflexion est une opération qui permet un rapport entre intérieur et extérieur, et en particulier, entre un moi et le monde. La réflexion est donc un voyage circulaire dont le point de départ et d'arrivée est l'intérieur – le moi – et dont l'étape intermédiaire est l'extérieur – le monde. Ce trajet d'aller-retour permet de saisir – on pourrait dire 'capturer' – l'extérieur et de l'amener en un 'dedans' où tout peut être observé comme appartenant au même plan ; pensée, images, perceptions, émotions : tout est réfléchi, reflété. Merleau-Ponty insiste sur le fait que la structure réflexive est nécessaire pour la philosophie et qu'on ne peut avoir aucune forme de philosophie sans cette structure. Le philosophe français semble moins sûr de l'impossibilité d'un rapport non-réflexif avec le monde.

À partir de cette idée de réflexion, Merleau-Ponty développe une série de critiques à ce concept qui devraient peut-être servir de prélude à une *pars costruens* qu'il n'est jamais arrivé à rédiger si ce n'est dans certaines notes de travail. On peut résumer ces critiques en trois points. En premier lieu la réflexion présente un aspect particulièrement problématique pour ce qui concerne son rapport à la structure du commencement : elle se présente comme quelque chose d'originale et est pourtant le fruit d'un retour.

Précisément parce qu'elle est réflexion, re-tour, reconquête ou ré-prise, elle ne peut se flatter de coïncider

¹VI 49.

²VI 50.

simplement avec un principe constitutif déjà à l'œuvre dans le spectacle du monde¹.

La réflexion semble donc présupposer quelque chose qui est avant elle au moment même où elle se veut originaire. Devant cette aporie, Merleau-Ponty n'arrive pas à assumer une position théorique stable. Voilà pourquoi, même dans son dernier ouvrage, il continue de concéder de l'espace à l'hypothèse de l'originarité de l'irréfléchi par rapport au réfléchi.

En deuxième lieu, la réflexion trahit autrui : elle « remplace le 'monde' par l'«être pensé' »². En d'autres mots, la réflexion ouvre un faux contact avec le monde qui consiste simplement à construire le monde même : au vu de l'impossibilité d'avoir un rapport avec l'extérieur, la réflexion ne fait que recréer cet extérieur à l'intérieur ; la réflexion altère donc ce avec quoi elle veut rentrer en contact en finissant par rendre ce contact impossible. C'est la structure que Levinas appelait « le voyage d'Ulysse », un voyage dans lequel toute nouveauté finit par être ramenée en patrie.

Pour finir, la réflexion propose à nouveau la même opposition sujet-objet qu'il s'agissait de dépasser. La réflexion se base en effet sur l'assomption que « l'esprit est ce qui pense, le monde est ce qui est pensé »³. Ce qui implique que la structure réflexive elle-même relève de l'idée d'un objet pensé en tant qu'objet ; le contact avec l'extérieur est perdu puisque cet extérieur est hypostasié comme objet. Le rapport avec autrui est empêché de deux manières ; en premier lieu autrui est éloigné parce qu'il est sur un autre plan – lui un objet, moi un sujet ; en deuxième lieu en tant qu'objet il est un objet à moi, que je regarde – et là on a encore affaire à cette pensée de survol tant critiquée par Merleau-Ponty.

À ces deux critiques on peut peut-être en ajouter une autre que Merleau-Ponty ne cite pas : la réflexion est une structure unifiante. En se proposant comme principe, elle prétend pouvoir

¹VI 69.

²VI 67.

³VI 71.

tout ramener à elle-même sans laisser aucun espace à la différence. La réflexion est la fin de l'altérité et de la multiplicité. Il est significatif que Merleau-Ponty n'ait pas identifié cette limite de la pensée réflexive : la tendance à l'unité est, on l'a vu, aussi la sienne. La réflexion se présente comme unité totalisante et trahit donc toute forme de multiplicité.

Reparcourons donc les quatre points critiques que l'on a mentionnés dans le but d'essayer une resémantisation du concept de réflexion. En premier lieu le problème du commencement de la réflexion : apparemment cette question fait tomber dans une aporéticité difficilement surmontable ; la critique merleau-pontienne apparaît indétournable, mais il est impossible de renoncer à considérer la réflexion comme un principe. Pour ne pas vouloir assumer la réflexion comme principe, Merleau-Ponty en a payé le prix du fait même de l'ambiguïté de sa philosophie. Il en demeure l'incertitude sur l'origine de la philosophie qui l'amène parfois à faire des concessions à un pré-réflexif, à un immédiat qui invaliderait le travail philosophique entier. D'autre part la question même que l'on est en train de se poser, à savoir si commencer ou non depuis la réflexion, est elle-même réflexion.

La réflexion doit donc être pensée comme principe, au-delà d'elle non seulement il n'y a pas de philosophie, mais d'un point de vue philosophique, en dehors ou avant elle il n'y a pas de monde, il n'y a pas d'Être. Par ailleurs reste le problème de la manière de penser un re-tour comme initial, originaire, de le penser comme principe. Selon la façon la plus banale de penser le concept de commencement, un principe ne peut pas être un retour, il devra au contraire être le point de départ d'où on part ou bien où on revient. Pour surmonter ces difficultés il faudra donc penser autrement le concept de commencement et avec lui la conception de la temporalité liée à la réflexion. Assumons, d'abord, que la réflexion doit être considérée comme principe : tout est réflexion, il n'y a rien que l'on puisse définir en tant que pré-réflexif ou irréfléchi. Dans les pages suivantes on verra quelle conception du temps rend possible cette assumption.

En deuxième lieu reste encore ouverte la question de l'altérité. Si tout est réflexion, il paraît impossible de rendre compte

de la nouveauté ; la réflexion ne peut donc pas être pensée comme un cercle fermé : dans le trajet d'aller-retour il doit arriver quelque chose qui fasse sauter la répétition du revenir à soi. Le soi de la réflexion doit de quelque manière se désagréger, se défaire, exploser. La réflexion doit être pensée comme un cercle ouvert, comme un voyage brisé. On doit, donc, s'interroger sur le sens du retour de la réflexion sur elle-même, sur sa façon de 'se retrouver elle-même'. S'agit-il de vraies 'retrouvailles' ? On devra, encore, rechercher la réponse à cette question dans la définition et dans l'analyse de la temporalité propre de la réflexion : il faudra se demander si le temps qui relie l' 'avant' de la sortie de soi à l' 'après' du retour à soi est un temps continu et homogène ou bien si cet 'après' se révèle trop hétérogène par rapport à l' 'avant' pour que l'on puisse établir un lien valide entre eux.

En troisième lieu, on a affaire au problème de l'opposition sujet-objet. Le chemin à parcourir pour résoudre ce problème a déjà été indiqué par Merleau-Ponty dans son idée d'un Être qui s'auto-réfléchit ; d'une réflexion, donc, qui n'est plus liée à un sujet. Il s'agit d'approfondir ce point en radicalisant l'idée merleau-pontienne. Il faudra le faire d'une part du point de vue linguistique, en abandonnant la terminologie phénoménologique qui prenait au piège Merleau-Ponty en le ramenant toujours au sujet constituant ; d'autre part du point de vue logique, en abandonnant l'idée de la nécessité d'une unité réflexive.

Nous voilà donc arrivés au dernier point, qui est probablement le plus important et celui qui est à la base des trois autres : la réflexion ne peut pas être pensée comme une unité. Si elle est une unité, il est évident qu'elle empêche la différence, puisqu'elle ramène tout à elle-même, il est évident qu'elle implique un sujet constituant qui justifie cette unité, un sujet qui risque le solipsisme dans ce voyage d'auto-position et d'auto-confirmation qui serait l'aller-retour de sa réflexion. L'unité de la réflexion doit donc être fragmentée.

Mais comment, donc, penser la réflexion qui ne sera plus une, comme principe ? Comment imaginer un principe qui n'est pas unitaire ? Nous voilà obligés de parler d'un principe diffé-

rent, un ‘principe multiple’, un principe que l’on ne peut dire qu’au pluriel. La tâche des pages suivantes sera donc de définir une réflexion comme principe multiple. Il s’agit de retrouver la signification authentique du réfléchir comme clé philosophique de tout rapport au monde et comme fondement même de l’Être. Cette signification résonne dans notre concept, mais est toujours étouffée par l’idée d’unité qui paraît nécessaire afin d’une construction de sens. Mais, à bien voir, la possibilité du sens, si elle se fonde sur la nécessité d’un principe, ne demande pas son unité. Un principe peut être tel aussi s’il perd son unité : il deviendra pluriel et on ne parlera plus de réflexion comme principe unique mais de « plans de réflexion »¹ comme principes multiples.

Plans de réflexion sans sujet

La structure réflexive est caractérisée par un repliement, un retour, une sorte d’autoréférentialité. On doit comprendre le sens de cette structure si on admet qu’elle n’est pas liée à, ou produite par un sujet, comme on serait porté à le croire. À y regarder de plus près il y a de la réflexion aussi quand il n’y a pas de sujet et on a vu que Merleau-Ponty repère cette structure de repliement dans toute manifestation de l’Être : l’essence de la table est son « tablifier », à savoir son retour à elle-même, le fait qu’elle implique le repliement d’un rayon, voire une réflexion qui la constitue en tant que table. Parler de réflexion, ou mieux de plans de réflexion comme d’un principe implique la revendication de l’impossibilité d’un monde et d’un Être non linguistiques.

Merleau-Ponty croyait nécessaire de faire parfois référence à un sujet qui garantisse une unité de l’Être ; mais si on est ouvert à la possibilité d’abandonner cette unité préjudicielle, on peut immédiatement identifier une structure plus fondamentale qui

¹Pour un approfondissement de ce concept je me permets de renvoyer à mon texte *Riflessione e trascendenza. Itinerari a partire da Levinas*, ETS, Pisa 2002.

est à la base de la réflexion : le ‘pour soi’ de la réflexion n’est pas celui d’un sujet, et justement à cause de cela il n’est pas unitaire. La réflexion n’a pas un pour soi auquel elle se réfère universellement ; elle recrée, donc et repropose des pour soi toujours différents et dynamiques. Voilà pourquoi elle se fragmente en plans de réflexion.

Dans cette première esquisse, on commence à entrevoir ce qu’est la ‘réflexion’, et on comprend où la possibilité de l’altérité et celle de la différence se jouent : la réflexion n’a pas de sujet, voilà pourquoi elle ne peut pas être considérée comme un cercle fermé ; le retour à soi de la réflexion est toujours elliptique, puisque ce ‘soi’ est instable, il n’est pas cristallisé dans un sujet constituant, immobile dans son autoposition. La réflexion est toujours en retard sur elle-même et quand elle revient à elle-même, elle n’arrive jamais à se retrouver ; ce soi est déjà ailleurs, il a déjà disparu. Le retour, en d’autres mots, n’efface pas le voyage, l’écart entre l’avant et l’après reste infranchissable et insurmontable.

Il faut à présent mieux analyser cette fracture, puisqu’elle se représente à différents niveaux en ouvrant une constellation de multiplicités hétérogènes et complexes qui est fondamentale pour comprendre la structure qui nous intéresse. Le manque d’un sujet réfléchissant fragmente la réflexion en deux directions : d’une part elle se multiplie dans la pluralité des plans de réflexion ; de l’autre chaque plan de réflexion ne peut pas non plus être considéré comme un cercle fermé, puisque dans son intérieur une ultérieure fracture se produit, impliquée par l’impossibilité pour toute réflexion de retrouver son point de départ, son origine. De cette façon, chaque opération réflexive, transcendante par rapport aux autres, aura en elle-même une ouverture vers le dehors : ouverture produite par le manque d’un point immobile sur lequel fermer le cercle d’aller-retour ; cette ouverture fera finalement signe à la transcendance des autres plans de réflexion.

L’altérité sera garantie par la multiplicité originaire des plans de réflexion, et la rencontre avec elle sera possible grâce à l’incomplétude de chaque plan de réflexion qui renvoie vers un au-

delà. Pour bien comprendre cette dynamique il faudra approfondir la temporalité caractéristique des plans de réflexion, temporalité qui les façonne en principes et qui en garantit l'ouverture sur la transcendance.

Plans de réflexion et temporalité

Il s'agit donc maintenant d'approfondir le concept de 'temps' tel qu'il se structure dans les plans de réflexion. Pour ce faire, il faudra examiner deux aspects de la temporalité dont la définition merleau-pontienne ne s'avère pas complètement convaincante. On devra affronter le problème du commencement, concept que le philosophe français n'a jamais pleinement analysé. On devra ensuite analyser la temporalité qui caractérise le mouvement de la réflexion et y rechercher la possibilité de la différence. Dans ce parcours, la notion de temporalité empiètera sur celle de spatialité, et on s'appropriera cet entrelacs déjà décrit par Merleau-Ponty. On verra que le rapport étroit entre la temporalité et la différence est en jeu en dehors du sujet ; alors que le lien étroit entre le temps et la subjectivité poussait notre philosophe à abandonner l'idée que le temps puisse être un fondement de différence.

En ce qui concerne le problème du commencement, et en particulier celui du commencement de la réflexion, on a parlé de la critique merleau-pontienne selon laquelle on ne peut pas assumer la réflexion comme principe parce qu'elle présuppose toujours quelque chose avant elle-même et un principe ne peut rien avoir avant lui. L'idée qui repose derrière cette affirmation est que le commencement ne peut être défini que comme ce avant quoi il n'y a rien. Selon cette idée, trois concepts viennent s'entrecroiser : celui de commencement – le premier qui structure logiquement les autres –, celui d'origine et celui de principe. Il faut démêler les significations et les fonctions logiques de ces trois notions.

Apparemment, le commencement doit être considéré comme un terme absolu. À la différence du concept de 'début' qui ren-

voie à un certain arbitraire, au choix aléatoire de démarrer d'un point plutôt que d'un autre, le concept de commencement a la présomption d'avoir une valeur absolue. Avant le commencement il n'y a rien. Une fois un commencement – ou mieux *le* Commencement – identifié, on peut y associer l'idée d'origine.

L'originarité est la structure qui met en relation de dépendance temporelle le commencement avec ce qui suit. Cela implique bien évidemment une conception linéaire et continue du temps ; ou mieux, c'est le concept d'origine lui-même qui devrait garantir cette structure du temps.

On peut donc passer à l'idée de principe, élément qui, présent 'depuis le commencement', rendrait raison de son originarité en se répandant dans toute chose originée, toute chose qui suit du commencement et qui a été mise en relation de dépendance de ce commencement par l'originarité de ce dernier.

Or, à partir de cette définition des trois concepts impliqués, la critique merleau-pontienne s'avère évidente et inattaquable. Je vais essayer de la résumer dans tous ses passages. Assumons l'idée qu'il y ait un commencement de la philosophie, à savoir un point avant lequel il n'y a pas de philosophie. À partir de ce point, la philosophie sera originée : ce commencement sera l'origine de la philosophie. Or, pour que la réflexion puisse être considérée principe de la philosophie, il faut qu'elle soit présente 'depuis le commencement' ; autrement elle pourra être bien sûr un élément qui caractérise la philosophie, mais elle ne pourra pas être son origine, son point de départ.

Il est évident qu'un élément présent depuis le commencement ne doit contenir en lui aucun renvoi à un 'avant' de ce commencement, sans quoi il briserait l'initialité même de ce commencement en le transformant en un simple et arbitraire début. Le principe ne doit pas seulement être présent depuis le commencement, mais 'seulement et précisément depuis le commencement', seulement à partir de ce point qui est commencement et origine. La réflexion ne peut pas satisfaire cette demande, parce que quel que soit ce qui la définit, elle renverra toujours à un 'avant'. La réflexion est un re-tour, et renvoie donc, logiquement et indéniablement, à un terme antécédent.

Elle ne peut pas être un principe parce qu'elle fait allusion à un commencement antérieur à son commencement, à un commencement plus originaire, à un commencement qui peut originer un deuxième commencement et donc, finalement à un autre principe. Merleau-Ponty combat cette aporie, se rendant compte que ce commencement du commencement ne pourrait être qu'un irréfléchi presque impossible à traiter philosophiquement. Et encore, le fait d'assumer l'irréfléchi comme principe de la philosophie impliquerait d'assumer l'irréfléchi comme caractère constant de la philosophie, ce qui déterminerait une contradiction évidente avec n'importe quelle définition – même très abstruse – de la philosophie.

Évidemment, le raisonnement merleau-pontien est inattaquable si on accepte comme axiomes les définitions de 'commencement', 'origine' et 'principe' que j'ai ébauchées. Mais, à bien y regarder, c'est justement la définition de commencement comme terme avant lequel il n'y a rien qui est trompeuse et inacceptable et, cela, pour une raison fondamentale : pour obtenir un tel commencement, on est obligé de faire une opération arbitraire d'effacement et d'anéantissement de tout 'avant'. Du fait qu'aucun point connu n'existe avant lequel il n'y ait rien, on procède à l'effacement de cet 'avant' en le caractérisant, de façon aléatoire, comme insignifiant par rapport à ce dont notre commencement se veut commencement. Mais si on analyse de près cette opération, on se rend compte qu'elle n'est pas différente de celle qui caractérise le concept de début. Le commencement ainsi défini n'est rien d'autre qu'un début dont on essaie d'oublier l'opération constitutive, à savoir le choix aléatoire.

Qu'est-ce que donc que le commencement ? La meilleure définition que l'on puisse donner est celle que l'on peut obtenir de l'analyse du commencement du mouvement, tout commencement est le commencement d'un mouvement, c'est à dire – en reprenant l'analyse de Platon dans le *Parménide* – l'instant, l'*exaiphnes*, du passage du repos au mouvement. Le commencement se caractérise donc comme un temps qui se trouve dans les interstices entre l'avant et l'après : le commencement est un instant entre deux temps, un *entre-temps*. Il est nécessaire de

souligner l'utopie d'un tel instant, de tel *exaiphnes* ; il est un non-lieu, parce qu'il est en dehors du temps, ou mieux il est entre un temps et l'autre. Sa valeur de commencement consiste dans cette utopie : il crée ainsi une rupture, il détermine une distance abyssale entre l'avant et l'après. En même temps, sa force dépend de sa référence à l'avant : le commencement n'est donc pas un terme avant lequel il n'y a rien, mais au contraire le temps d'un entre-temps, la référence au poids et à la présence de l'instant que l'on est sur le point de laisser en relation à l'instant que l'on est sur le point de saisir.

De cette idée de commencement va dériver celle de l'origine : l'origine se caractérise comme une intra-originarité, comme l'effondrement du temps dans ce non-temps qui est l'*exaiphnes* du commencement. Est donc originaire ce qui se trouve en cette relation forte et indissociable, quoique discontinue, avec son avant. Si l'on assume cette idée du commencement, la réflexion s'impose comme principe pour les mêmes raisons que celles qui la rendaient auparavant inadaptée à cette fonction. La structure de la réflexion est exactement ce commencement, le fait de se trouver dans un entre-temps placé dans le non-lieu entre un avant et un après. Voilà pourquoi l'avant de la réflexion n'est jamais retrouvable, il est toujours absent, ou mieux, perdu. La réflexion est principe parce que sa caractérisation temporelle est intra-originaire et reste en tout ce qui la suit. Tout ce qui est originé par la réflexion est caractérisé par cette structure de repliement qui consiste à revenir vers un avant qui a été perdu, en allant donc vers un après. À partir de cette analyse du commencement, il faut approfondir la temporalité qui caractérisera les plans de réflexion. Elle ne pourra évidemment pas être pensée comme homogène ou continue. Le commencement de la réflexion et son développement temporel sont diachroniques, ils dessinent un temps brisé, discontinu et hétérogène. En cette discontinuité, s'ouvre l'espace de la différence. Il faut souligner que pour le Merleau-Ponty de la *Phénoménologie de la perception*, le temps rendait possible la différence grâce à sa continuité. C'est le contraire dans notre cas : c'est la discontinuité qui garantit la différence.

En d'autres termes, pour Merleau-Ponty la temporalité garantissait la différence entre des réflexions effectuées par des sujets différents ; chaque sujet a son temps de réflexion et la suite des instants fait en sorte que pour chaque temps il y ait une réflexion. Une réflexion est différente d'une autre parce qu'elle est effectuée par un autre sujet : la différence demande le concept de sujet. Dans le cas de la temporalité diachronique que je viens de décrire, on a, en revanche, affaire à une différence de chaque plan de réflexion par rapport à lui-même, c'est-à-dire à l'ouverture sur quelque chose qui le transcende, à son ouverture sur d'autres plans de réflexion.

La diachronie des instants impliqués dans le développement temporel d'un plan de réflexion détermine le fait que l'opération réflexive perde à tout moment son point de départ : en ce sens la réflexion est toujours en retard sur elle-même, n'arrive jamais à l'heure, n'arrive jamais à fermer le cercle que ses allers-retours voudraient dessiner. L'altérité dérivant de cette approche est d'autant plus profonde qu'on ne peut pas penser un principe d'identité diachronique. C'est à dire que, dans la dynamique des plans de réflexion, le principe d'individuation, pivot sur lequel se fondait la clôture de la réflexion ainsi que son imperméabilité à toute nouveauté, est destiné à tomber et à laisser l'espace à l'explosion de la différence.

On a vu, par ailleurs, que l'on ne peut pas parler de réflexion au singulier. Et si une temporalité définie sous le signe de l'intra-originarité du commencement arrive à rendre compte du rapport d'un plan de réflexion à lui-même, elle ne peut pas faire comprendre le sens de la multiplicité irréductible des plans de réflexion. Ainsi, jusqu'à présent peut-on probablement saisir le sens d'une réflexion en tant que principe mais non en tant que principe multiple. On devra donc ajouter à la structure de différence comme diachronie impliquée par l'entre-temps, une différence comme 'diatopie', fondée sur le croisement de temporalité et de spatialité.

Plans de réflexion et spatialité

On est donc arrivé à un des problèmes cruciaux de ce travail : celui de la multiplicité. Il s'agit d'arriver à penser une multiplicité qui soit principe, qui ne soit donc réductible à aucune unité ; une multiplicité, donc, originaire, ou mieux intra-originaire.

À bien y regarder, Merleau-Ponty – ainsi que beaucoup d'autres philosophes au cours de l'histoire de la philosophie – a toujours démontré une sorte de terreur par rapport à une différence qui s'avère irréductible et à une multiplicité réfractaire au retour à l'unité ; notre philosophe prend toujours soin de rechercher un horizon sur lequel ramener la multiplicité à l'unité.

C'est ce qui arrive quand on a affaire à la différence dans la chair : Merleau-Ponty tient à préciser que l'écart insurmontable entre visible et invisible dans la chair est de toute façon destiné à revenir à la massive adhésion à l'Être. La volonté de revenir toujours à l'unité comporte une série de problèmes dans l'approche merleau-pontienne : l'auto-réflexivité de l'Être dans ces différentes manifestations impliquerait en effet une évidente multiplicité difficilement réductible à l'un. L'auto-réflexion de l'Être en tant que table se placerait dans un plan autre que celui de la rose : la roséité de la rose reposerait dans sa roséification tandis que la tabilité de la table dans sa tablification. Il y aurait donc des plans de réflexion irréductibles l'un à l'autre.

Mais, la crainte de Merleau-Ponty pour telle multiplicité l'amène à réintroduire, justement là où on aurait pu l'abandonner complètement, la notion de sujet, un sujet constituant qui se présente comme synthèse unifiante transcendentale : l'Être finit par dépendre d'un sujet unique qui rassemble en unité la multiplicité des plans de réflexion. Cette peur de Merleau-Ponty ne reste pas injustifiée, et une analyse plus attentive peut bien nous faire comprendre pourquoi le philosophe est prêt à renoncer au dépassement du sujet pour avoir une garantie d'unité.

Une multiplicité irréductible, en effet, rendrait impossible tout horizon de sens et nierait, finalement, la possibilité d'une rencontre entre des plans de réflexion différents. Une multiplicité irréductible devrait en effet se fonder sur l'altérité absolue

d'un plan de réflexion par rapport aux autres, une altérité qui, pour être vraiment absolue, devrait empêcher tout contact avec ce dont elle est autre. Le caractère absolu porterait à une impénétrabilité totale. Et encore, une telle multiplicité mettrait en danger le principe de non contradiction puisque la coexistence de plusieurs plans de réflexion irréductibles impliquerait la coexistence d'oppositions absolues et incompatibles.

Une telle situation semblerait déterminer la fin de toute perspective de sens : la négation du principe de non contradiction ferait vaciller aussi le principe d'identité et le rapport entre les réflexions deviendrait totalement insensé du point de vue logique. Sans principe d'unité, les plans de réflexion pourraient être une chose et son contraire, et la multiplicité qu'on voulait défendre finirait par être une confusion abstraite et privée de toute valeur ontologique. La peur de Merleau-Ponty s'avère donc justifiée.

Pour surmonter ces difficultés et pouvoir parler vraiment d'une multiplicité irréductible, il est nécessaire, donc, de parcourir un double chemin. D'une part, identifier et analyser les structures qui garantissent et fondent la différence des plans de réflexion. D'autre part, identifier les structures qui, au contraire, garantissent une ouverture et un contact entre un plan de réflexion et l'autre. On doit donc répondre à deux questions apparemment contradictoires : pourquoi l'altérité absolue entre plans de réflexion, et, pourquoi la possibilité de contact et d'échange entre plans de réflexion.

En réalité, c'est la structure spatiale même des plans de réflexion qui doit répondre à ces deux questions. Elle s'entrelace à et empiète sur la structure temporelle que l'on vient d'analyser : à un temps diachronique et fragmenté, correspond un espace topologique, lui aussi fragmenté et non reductible à un principe d'homogénéité quelconque. À la diachronie qui caractérisait le lien temporel entre avant et après, déterminant en même temps l'impossibilité de récupérer cet avant, correspondra une 'diatopie' qui caractérisera de la même manière la spatialité interstitielle entre deux points. Pour bien comprendre la structure de la diatopie, il faut d'abord décrire brièvement

la spatialité en jeu entre les plans de réflexion. L'espace dont on parle ne peut évidemment pas être pensé comme un espace cartésien. D'abord, parce qu'on ne pourrait pas comprendre la manière dont un plan de réflexion se place dans un tel espace, et ensuite parce que ce type de spatialité reporterait en une unité la multiplicité des plans de réflexion : l'origine des axes. Il s'agit donc d'un espace topologique, un espace vif, dynamique, habité, complexe. Ce qui ne signifie pas que cet espace manque de matérialité. Au contraire, il est matériel dans le plus profond sens du terme. Les plans de réflexion sont matériellement placés dans un espace topologique. On est devant une idée proche de celle que Merleau-Ponty entendait définir quand il parlait de la nécessité de substituer l'idée de concept avec celle de dimension¹. Le plan de réflexion a lieu en une dimensionnalité topologique, ce qui signifie qu'il se développe dans une spatialité constituée par des dimensions. Le développement de l'opération réflexive à l'intérieur d'un plan de réflexion est déterminé par un nombre donné de dimensions. On peut imaginer, de façon presque métaphorique, que chacune de ces dimensions soit une coordonnée significative pour déterminer l'espace où cette réflexion a lieu.

Or, tous les plans de réflexion se trouvent impliqués dans cet espace topologique et déterminés par cette dimensionnalité. Mais, il y a quelque chose qui caractérise chaque plan de réflexion en le rendant irréductible aux autres. Dans la détermination dimensionnelle de l'espace topologique, il y a, pour chaque plan de réflexion, une dimension diatopique, un espace infranchissable, insurmontable, qui le rend absolument différent par rapport aux autres. La diatopie est – parallèlement à la diachronie – un non-espace, un espace entre les espaces, un abîme infranchissable de division entre les points. Chaque plan de réflexion est impossible à atteindre dans sa dimension diatopique. Mais, d'autre part, cette diatopie, justement parce qu'elle est un interstice, le met en relation avec ce qui le transcende : les plans de réflexion sont diatopiquement non superposables, en même temps, la diatopie les met en relation.

¹VI 277.

S'il est possible de penser à une multiplicité ainsi structurée comme à un principe, il est évident qu'il n'y a aucun horizon unitaire sur lequel on puisse la ramener. L'unité de l'Être merleau-pontien se révèle impossible puisque l'Être se trouve à habiter et à ouvrir cet espace topologique où se développent les plans de réflexion. La topologie évoquée n'est rien d'autre que la topologie de l'Être. C'est elle qui caractérisera le discours ontologique. Si l'Être est réfléchi et que la réflexion se configure en tant que plans de réflexion, principe multiple, l'Être se désagrègera, se fragmentera, il ne sera plus possible de parler de son unité.

Voilà jusqu'où doit arriver une pensée qui veut repenser radicalement les enjeux de la spéculation de Merleau-Ponty et, surtout, son idée d'Être dans le chiasme de la chair. Seule une fragmentation de l'Être, un Être multiple peut garantir que l'originalité de l'ontologie et de l'intra-ontologie merleau-pontienne ne soit pas étouffée par ce retour à l'unité totalisante qui empêche la pensée de la différence.

Comment donc parler d'Être multiple ? Comment continuer à faire une ontologie en se mouvant dans un espace topologique caractérisé par la diatopie ?

Vers un fragmentation de l'ontologie

Il est nécessaire maintenant d'approfondir le sens de la multiplicité originaire de l'Être, et surtout de comprendre en quoi cette multiplicité déterminera un changement de l'ontologie. La première difficulté à surmonter pour cela est de type linguistique : l'unité se repropose continuellement dans la conceptualisation opérée par le langage. Et avant tout, elle s'impose avec force dans le nom même d'Être.

Employer ce singulier, étant conscient de la puissance unificatrice qu'il comporte, se révèle impossible si l'on veut vraiment penser une multiplicité irréductible. Le pluriel devra être présent jusque dans la façon de dire l'Être : on ne parlera donc plus d'Être mais d'être-multiples, en sachant que par cette ex-

pression on ne veut pas désigner un concept, mais des espaces topologiques diatopiques.

Les être-multiples, pluriels à cause de la fragmentation des plans de réflexion qui en constituent la structure primaire d'auto-réflexion, ne permettent aucune possibilité de retour à une unité. C'est dans cette impossibilité que repose la radicalité du pari de celui qui voudrait les penser : voilà la différence entre l'être qui se dit en plusieurs sens d'Aristote, ou l'être des ontologies régionales de Husserl, ou encore de la différence dimensionnelle de la chair. Pour les être-multiples il n'y a aucun *pros en*.

Il me semble que le philosophe français Alain Badiou¹ est celui qui est allé le plus loin dans la tentative de penser cette multiplicité radicale. J'essaierai donc de suivre brièvement son parcours pour proposer une analyse des être-multiples et de l'ontologie – ou plutôt des ontologies – qui les pensera.

On peut résumer la proposition théorique de Badiou en cinq points² :

1. L'ontologie est la pensée de la multiplicité en tant qu'irréductible à l'unité, une multiplicité qui reste telle. Cette caractéristique implique une inconsistance (dans le sens logique) de telle multiplicité : il n'y a rien qui garantisse une unité de sens et donc une cohérence, une consistance.
2. Le fait de ne pas être reductible à une unité signifie que la multiplicité est à son tour composée par des multiples : on n'a pas une multiplicité résultante de la somme d'unités, mais une multiplicité des multiplicités.
3. La possibilité d'une multiplicité irréductible repose sur l'inexistence d'un principe originaire de finitude. Cela signifie que la multiplicité peut être pensée comme in-finie et, sachant que cette infinité ne peut pas être ramenée à une unité par le biais d'un principe, elle se caractérise comme dissémination.

¹Cf. *Court traité d'ontologie transitoire*, Seuil, Paris 1998, et *L'être et l'événement*, Seuil, Paris 1988.

²C'est A. Badiou lui-même qui propose ce schéma. Cf. *Court traité d'ontologie transitoire*, cit., p. 34-35.

4. Si l'on devait penser à un multiple qui ne soit pas multiple de multiple, il ne sera pas de toutes façons multiple de l'un : il sera donc multiple de rien, vide.
5. Le fait que l'unité ne doive avoir aucune place dans la multiplicité qui caractérise l'Être implique qu'il ne peut pas y avoir de définitions de la multiplicité. La définition est, en effet, ce qui ramène à une unité ; la pensée de l'Être sera une pensée qui n'utilise aucune définition. Il s'agit donc d'une pensée axiomatique, à savoir la mathématique. La pensée axiomatique ne définit pas ses objets, elle se limite à les insérer dans un jeu réglé qui les met en relation avec les autres termes. Les termes en jeu ne sont pas définis, seule la relation entre ces termes est définie. L'ontologie est donc la mathématique.

Voyons donc quelles sont les implications de chacune de ces assumptions, pour tenter d'instaurer une liaison entre la pensée de Badiou et l'idée des plans de réflexion comme principe multiple.

1. Tout d'abord, on doit souligner un problème linguistique de l'exposition de Badiou : l'irréductibilité à une unité de la multiplicité de l'Être ne peut pas être garantie si on continue à parler de l'Être. Voilà justifié le choix de parler d'être-multiples. En réalité, pour éviter l'inconsistance qui dérive de cette multiplicité, il faut comprendre son irréductibilité à la lumière du concept de diatopie. Cette structure détermine, comme on l'a vu, la fragmentation et l'impossibilité d'un retour à l'unité, ainsi qu'une certaine cohérence, une consistance différente, dictée justement par cette rupture. L'idée que je soutiens est que l'on ne doit pas parler d'inconsistance mais plutôt d'une translation sémantique du concept de cohérence : il s'agira d'une cohérence dans la différence, dans la rupture spatiale entre les être-multiples.
2. Le fait que toute multiplicité soit composée par des multiplicités peut être interprété à l'aide du concept de diachronie. La diachronie est ce qui brise l'unité de chaque plan de réflexion en ouvrant et en rendant incomplète sans cesse

l'autoréférence. On peut donc proposer une alternative à l'idée de Badiou selon laquelle l'unité n'existe simplement pas ; l'un se présente dans la multiplicité comme toujours fragmenté par la diachronie et chaque être-multiple sera en même temps un et multiple grâce à l'ambivalence de la diachronie qui le structure. Autrement dit, on peut penser à une numéralité de l'un si on comprend l'un comme ce qui ne pourrait pas être un s'il n'était pas dans les plusieurs.

3. L'assomption selon laquelle aucun principe n'existerait pour la multiplicité est à approfondir : l'idée d'infinité qui en dérive risque en effet de nous faire retomber dans la mauvaise infinité décrite par Hegel. Il faut substituer cette absence de principe par la présence d'un principe multiple. Cela garantirait en même temps l'irréductibilité de la multiplicité à l'unité et la possibilité de ne pas penser la multiplicité comme possibilité abstraite de toujours ajouter quelque chose. Les être-multiples ont comme principe la multiplicité des plans de réflexion qui les constituent.
4. L'idée de multiple de rien proposée par Badiou doit être elle aussi mise en relation à celle de diatopie : la diatopie serait ce néant, ce non-lieu interstitiel qui unit et sépare les espaces topologiques multiples qui s'ouvrent dans la fragmentation de l'opération réflexive. Sur ce vide, en tant qu'espace interstitiel, se fondera la possibilité d'un discours ontologique qui ne se réduise pas, comme dans le cas de Badiou, à la mathématique.
5. La pensée axiomatique n'est pas la seule à se passer des définitions. Si c'était le cas, à bien y regarder, toute possibilité de multiplicité irréductible disparaîtrait : elle serait étouffée par l'unicité de l'ontologie qui la pense. La mathématique ne peut pas être la seule ontologie car, si c'était le cas, elle deviendrait le principe d'unité de sa multiplicité. Les plans de réflexion, en effet, n'arrivent pas à définir les termes qu'ils réfléchissent : l'être-multiple caractéristique

de chaque plan de réflexion ne définit pas ses étants ; le ‘tablifier’ de la table reste ouvert et n’arrive pas à une définition, justement parce que la réflexion n’arrive jamais à revenir sur elle-même, elle est toujours en retard : l’avant est toujours perdu. Chaque plan de réflexion sera donc une ontologie. Mais, à cause de la multiplicité des plans de réflexion et des être-multiples, on ne pourra plus parler d’une seule ontologie. On devra parler d’ontologies multiples qui ne se réduisent jamais à une seule ontologie : la mathématique sera une des ontologies et le discours sur les espaces topologiques deviendra un discours métaontologique.

En résumant les résultats obtenus, on peut affirmer que :

1. Les plans de réflexion sont un principe multiple.
2. L’Être est réfléchi et, au vu de la multiplicité des plans de réflexion, il se fragmente en être-multiples.
3. La diachronie implique que, même à l’intérieur d’un seul plan de réflexion, il n’y a pas d’unité capable de ramener à elle la multiplicité.
4. La diatopie implique que l’espace se fragmente en espaces topologiques et que chaque plan de réflexion est transcendant par rapport à tous les autres. Elle permet, par ailleurs, la référence et la relation entre plans de réflexion justement par le biais de la rupture-pont qu’elle met en œuvre.
5. La pensée des être-multiples ne peut pas être une : l’ontologie se fragmente en ontologies et le discours sur les espaces topologiques habités par les être-multiples réfléchis sera donc un discours métaontologique.

Cette position permet de surmonter les difficultés dans lesquelles se trouvait la pensée de Merleau-Ponty à cause d’un traitement insuffisant du thème de la multiplicité. On peut, grâce aux structures décrites, abandonner réellement la référence au sujet. Il n’y a plus, en effet, la nécessité de l’unité finale qui ne pouvait être garantie que par le sujet.

Restent à voir le sens et la structure du discours sur les espaces topologiques : il faut se demander ce qu'est la métaontologie.

Métaontologie et intra-ontologie

Une ébauche de définition de cette nouvelle approche du discours sur l'être, qui est la métaontologie, pourrait être la suivante : la métaontologie est un discours sur les multiples ontologies des multiples plans de réflexion où habitent les être-multiples. Mais, une telle définition risquerait de faire de la métaontologie un système totalisant réduisant à l'unité les multiples dont elle s'occupe.

J'essaierai donc d'approfondir cette première idée. Pour ce faire, il faudra mettre en relation notre métaontologie avec la métaontologie dont parle rapidement Heidegger dans son cours de 1928 intitulé *Principes métaphysiques de la logique*, ainsi qu'avec l'intra-ontologie dont parle, on l'a vu, Merleau-Ponty.

Précisons d'abord que, d'après Heidegger, dans la métaontologie il n'est pas question de multiplicité : la métaontologie est en fait le « renversement nécessaire de l'ontologie fondamentale »¹. Heidegger affirme que l'ontologie fondamentale, en tant que « mise en lumière de la possibilité interne de la compréhension de l'être et donc de la transcendance » doit se transformer en un approfondissement de la thématique de l'étant dans sa totalité. Voilà l'intérêt de la métaontologie. Dans ce contexte, la façon dont la métaontologie heideggerienne se relie aux structures dont je viens de parler est évidente : dans la métaontologie, il n'est plus question de l'Être-là, puisqu'il se trouve entremêlé dans l'étant ; il n'y a plus de possibilité de distanciation. On peut donc identifier un lien étroit avec l'intra-ontologie de Merleau-Ponty, fondée sur l'impossibilité de séparer de la sphère de l'Être un étant qui s'interroge sur lui-même.

Cette perspective, qu'elle ne déclare aucune nécessité

¹M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik, Gesamtausgabe*, Band 26, Vittorio Klostermann, 1978.

d'une multiplicité irréductible, implique finalement cette même multiplicité : l'unité de l'Être ne peut en effet être garantie que par un élément qui l'observe de l'extérieur et qui, par un acte synthétique, le ramène à l'unité. En d'autres termes on ne peut parler d'une totalité de l'étant qu'en présupposant l'Être-là. L'idée heideggérienne doit donc être reformulée : elle sera l'approfondissement de la multiplicité des être-multiples.

Mais, comment cet approfondissement se développe-t-il en l'absence d'un point de vue extérieur, d'un sujet philosophant ? C'est là que l'idée d'intra-ontologie comme pensée du dedans se révèle fondamentale. On a vu que le point de départ de Merleau-Ponty est l'assomption de l'impossibilité d'un sujet réfléchissant, ce qui comporte une resémantisation de l'espace habité par l'Être. Vu qu'il n'y a pas de fusion synthétique pour le construire, cet espace ne peut pas ressembler à l'espace idéalisé de Descartes : justement parce qu'il n'y a personne pour l'idéaliser. Et cet espace idéalisé, « cet être parfait en son genre, clair, maniable et homogène, que la pensée survole sans point de vue et qu'elle reporte en entier aux trois axes rectangulaires » doit donc être substitué par un espace topologique complexe, qui n'a pas trois dimensions car « les dimensions sont prélevées par les diverses métriques sur une dimensionnalité, un Être polymorphe, qui les justifie toutes sans être complètement exprimé par aucune. »¹

Jusqu'ici mon propos est en parfait accord avec celui de Merleau-Ponty. L'impossibilité d'un point de vue externe implique que la pensée de l'Être se transforme en pensée du dedans, en intra-ontologie. Cependant ici, la pensée merleau-pontienne n'arrive pas jusqu'au bout de sa radicalité : après qu'il a su abandonner le point de vue abstrait d'un sujet constituant, il n'arrive pas à penser la multiplicité qui devrait pourtant caractériser l'intra-ontologie et n'arrive donc pas à la transformer en métaontologie. En repropoant l'unité nécessaire de l'Être, il retombe dans la tentation d'une référence – quoiqu'implicite – à un sujet garant, en tant qu'observateur, de cette unité.

¹OE 48.

Il faut au contraire penser l'intra de l'intra-ontologie comme le méta de la métaontologie ; voilà la clé d'une pensée de la multiplicité. Le discours intra-ontologique se place en effet dans les interstices de cet espace topologique habité par « l'Être polymorphe », ou mieux, par les être-multiples. L'intra-ontologie habite donc ces espaces diatopiques dont on vient de parler. Ainsi, n'est-elle pas une pensée thématitante, puisqu'elle pense le dedans où elle est plongée, elle ne peut que s'insérer entre les multiplicités sans les thématiser. Pourtant, en assumant la multiplicité des être-multiples, cette intra-ontologie finit par échapper à l'unité de l'ontologie et devient métaontologie.

La métaontologie ne peut donc pas être imaginée comme l'ontologie des ontologies, elle n'est pas le système des systèmes, qui, d'en haut, domine et englobe tout. Elle se place dans les espaces vides du plan topologique, entre un plan de réflexion et l'autre, entre une ontologie et l'autre, parmi les être-multiples.

Métaontologie et philosophie

Reste maintenant à se demander quel est le rapport entre métaontologie et philosophie, ce qui nous permettra aussi d'approfondir le rapport entre métaontologie et ontologie. Pour ce faire, il me semble utile de prendre en considération deux idées de la philosophie : celle d'Alain Badiou et celle de Deleuze-Guattari.

Si l'on accepte l'hypothèse de Badiou, celle d'une coïncidence entre ontologie et mathématique, il est évident que la philosophie ne peut pas être une ontologie. Cela signifie que la philosophie « se soustrait à la détermination ontologique »¹, et que donc elle semble, ou risque de se dérober à la multiplicité pour réaffirmer une unité. Le problème de Badiou est donc de savoir comment imaginer quelque chose qui échappe à la multiplicité de l'Être sans revenir à l'unité. Il en va ici d'un des nœuds cruciaux de l'histoire de la philosophie : le rapport entre multiplicité et système.

¹ *Court traité d'ontologie transitoire*, cit., p. 56.

Badiou essaie de résoudre le problème en faisant l'hypothèse d'une homogénéité de la multiplicité qui garantirait le retour à l'unité. Il s'agit donc de penser cette unité à la fois « comme rupture de la loi des multiplicités étalées, et comme homogène à cette loi »¹. On peut rapprocher cette idée à celle de diatopie : la philosophie est un discours qui reste dans la multiplicité, en se localisant dans les espace interstitiels qui déterminent la discontinuité de l'espace topologique.

Si l'on en reste à l'interprétation de Badiou, Deleuze suivrait un chemin opposé : à savoir, il essaierait de penser la multiplicité comme hétérogène, ouvrant ainsi la possibilité d'une philosophie comme pensée multiple hétérogène par rapport à la multiplicité ontologique. On peut probablement interpréter de cette manière la position de Deleuze, si l'on se réfère en particulier au texte écrit avec Guattari : *Qu'est-ce que la philosophie ?*². La tâche de la philosophie serait de créer des concepts, ce qui positionnerait la philosophie sur un plan différent des autres sciences qui emploient les concepts que la philosophie crée. Pour utiliser les termes proposés, on peut affirmer que la philosophie n'est pas un plan de réflexion, elle est localisée dans un espace topologique hétérogène par rapport à celui des plans de réflexion.

Par ailleurs, l'idée deleuzienne de concept est très adéquate pour interpréter la dimensionnalité multiple développée par les plans de réflexion : comme dans le cas de la multiplicité de Badiou, le concept est, d'après Deleuze, multiplicité de multiplicité. Il est composé et chacune de ses parties est à son tour composée. On pourrait donc penser que dans l'approche de Deleuze-Guattari est privilégié l'aspect métaontologique de la philosophie, tandis que, dans celle de Badiou, l'aspect intra-ontologique serait mis au centre. Cependant on ne peut penser la philosophie que comme un entrelacement entre ces deux aspects, puisque l'un et l'autre, mais seuls, risqueraient de ramener à une unité constitutive : en ce qui concerne l'idée de Badiou, cela justement à cause de cette homogénéité de la mul-

¹ *Ibid.*, p. 58.

² G. Deleuze et F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Les Éditions de Minuit, Paris 1991.

tiplicité. Pour Deleuze, à cause de l'extranéité de la philosophie par rapport aux autres sciences qui risquerait de la faire devenir un point de vue extérieur, base de la pensée de survol.

Si la philosophie ne veut pas se réduire à l'histoire de la philosophie, et si elle ne veut non plus être une invention solipsiste du monde, il faut savoir penser ensemble l'intra et le méta qui la caractérisent. La philosophie est une pensée interstitielle qui se localise dans les dimensions diatopiques de l'espace topologique. Cet espace se configure en effet comme omnicompréhensif, mais aussi comme complètement ouvert et discontinu. Cela signifie que la pensée philosophique ne peut pas en sortir et en même temps se trouve toujours en dehors.

Par ailleurs, le fait d'être dans les espaces interstitiels acquiert une valeur métaontologique puisque cette position ne peut se définir qu'en rapport aux plans de réflexion : il s'agit d'être entre les plans de réflexion. C'est la situation qui caractérise le discours sur les plans de réflexion voire le discours sur les ontologies. On peut ainsi adhérer à l'idée deleuzienne d'une philosophie créatrice de concepts, mais la notion de création en est profondément modifiée.

La métaontologie est donc l'acte même de la philosophie théorique : l'acte de philosopher. Aucun acte de philosopher ne peut donc être systématique : il y a toujours une situation, une localisation de cet acte qui en empêche le caractère systématique. De plus, cet acte ne peut pas démarrer d'un point de vue extérieur d'où on regarderait la totalité de l'espace topologique. Il s'agira toujours d'un regard situé et partiel. Par ailleurs, on ne peut pas parler d'une totalité de l'espace topologique, parce que sa conformation fragmentée, discontinue et diatopique, rend absurde toute forme de totalisation. Il faut souligner l'infinif du verbe philosopher. C'est à ce mode que le verbe correspond à la métaontologie. Philosopher est métaontologie. Mais la philosophie philosophée, achevée, écrite, dite, peut toujours être considérée comme un plan de réflexion : la métaontologie devient en ce cas ontologie. L'acte de philosopher à son temps indéfini reste métaontologie tant qu'il reste un dire et avant de devenir un dit.

Conclusion

L'idée de philosophie en tant que métaontologie sera le fil rouge qui unira, au moins du point de vue méthodologique, cet ouvrage. Ma lecture de Merleau-Ponty s'est, en effet, basée sur une approche métaontologique : c'est-à-dire que mon interprétation s'est placée dans les interstices d'un dit. Il est maintenant temps de reposer la question fondamentale de mon travail : celle du corps.

Elle s'impose selon deux perspectives qu'il faudra examiner dans les pages qui suivent. Il s'agit, en premier lieu, de s'interroger sur le corps à partir de la nouvelle approche métaontologique, c'est-à-dire se demander ce que deviennent le corps et ses structures caractéristiques, après la resémantisation de l'Être en être-multiples. En second lieu, la question se posera quant à la façon de concevoir le rapport entre le corps et l'espace topologique, entre le corps et la métaontologie. Il faudra ainsi, s'interroger à nouveau sur la question du chiasme. En effet, le risque de la structure que j'ai essayé d'élaborer jusqu'ici est qu'elle pose encore l'idée d'une pensée pure, désincarnée, incorporelle. Il faudra donc revenir, après le tournant métaontologique, à l'entrelacement de corps et de monde dont parlait Merleau-Ponty pour voir ce qu'il en est dans l'espace topologique.

Pour accomplir cette tâche, l'analyse du le concept de virtuel s'imposera : elle sera l'objet de la quatrième partie de cet ouvrage.

Le corps

Corps et réflexion

L'homme-corps

L'objectif de ces pages sera d'analyser le corps jusqu'à arriver à une définition de cette notion. Encore une fois, il s'agira de parcourir un chemin qui amène à une resémantisation du concept en question.

Le moment est donc venu de préciser le sens du mot 'resémantisation' : il ne s'agit pas – ou du moins il ne devrait pas s'agir – ni d'une réinvention d'un concept, ni de l'acte de faire glisser de façon plus ou moins explicite la signification d'un mot vers quelque chose d'autre. Resémantiser, c'est plutôt mener un approfondissement qui conduit à retrouver la signification la plus authentique de la notion en examen. Voilà la façon dont on devrait interpréter le préfixe 're' : re-trouver la signification, donner à nouveau la vraie signification, redonner la signification originelle. En utilisant ces notions, on pourrait dire qu'il faut se placer dans les interstices de l'espace ontologique pour redonner un sens métaontologique à ce qui s'est cristallisé dans une ontologie : redonner dynamisme et vie à un concept qui s'est enfermé dans un discours figé. J'essaierai donc d'arracher la notion de corps au dit – et même au dit merleau-pontien – pour la ramener au dire.

Remarquons d'abord que quand on parle de corps, on a souvent tendance à se référer à l'homme-corps. Une fois abandonnée la notion de sujet, l'homme ne peut être pensé qu'en tant que corps. La subjectivité avec toutes ses difficultés, dérive d'une sorte d'*a priori* d'anthropocentrisme qui caractérise la philoso-

phie. On tâche d'élever l'homme au rang de sujet pour retrouver en sa subjectivité une unité cohérente, une garantie de différenciation de l'homme par rapport aux autres corps. Faire de l'homme-corps un sujet signifie faire coïncider un corps avec un plan de réflexion, ou, plus précisément, affirmer qu'un plan de réflexion est la propriété d'un corps : le corps pense *sa* pensée. Cette idée implique une cristallisation et une clôture du plan de réflexion qui est hypostasié en sujet constituant.

Mais, l'homme-corps n'est pas un plan de réflexion. De plus, on ne peut pas affirmer *a priori* une différence entre l'homme-corps et les autres corps. Nous serons donc obligés de parler de corps dans un sens plus général, en incluant dans la signification de ce concept – au moins au début de notre analyse – tout ce qu'elle nous suggère. Le corps est l'homme, mais aussi l'animal, la plante, la pierre. Je commencerai alors mon analyse depuis l'idée cartésienne de corps comme *res extensa* : c'est en effet l'idée qui a le plus conditionné l'histoire de ce concept ; c'est le dire du corps qui s'est cristallisé dans le dit par excellence.

Les problèmes auxquels on sera confronté apparaissent déjà : le premier, celui du rapport entre l'homme-corps et les autres corps ; le second, celui du rapport entre le corps et la réflexion. J'ai affirmé que le corps ne peut pas être considéré comme un plan de réflexion. Mais, il ne pourra pas non plus être pensé comme quelque chose d'irréfléchi ; autrement, on retomberait dans les difficultés de la pré-réflexivité que j'ai analysées en ce qui concerne la philosophie du premier Merleau-Ponty.

Par ailleurs, il est évident que le corps doit habiter l'espace topologique des être-multiples : sans quoi on serait obligé d'admettre un non-être du corps. De plus, le lien entre le corps et la réflexion est nécessaire si l'on ne veut pas risquer de faire de la réflexion une pensée théorique, pure et abstraite, en perdant tout le travail fait par Merleau-Ponty pour réincarner la pensée.

La scission entre le corps et la réflexion

Le premier pas de notre parcours sera d'expliquer la façon dont il faut entendre la scission entre corps et réflexion. Le corps n'est pas un plan de réflexion, ou, pour utiliser des concepts plus traditionnels, le corps n'est pas la pensée : le corps n'est ni producteur ni propriétaire de réflexion.

Il sera nécessaire d'approfondir cette thématique à l'aide du discours merleau-pontien sur le rapport entre corps et langage ; dans certains passages du *Visible et l'invisible*, Merleau-Ponty montre que l'on ne peut pas penser au corps en tant que producteur de pensée et que, par ailleurs, on ne peut pas considérer l'homme comme un sujet dans le sens d'une unité corps-esprit. Mais, si l'homme n'est qu'un corps, quel est son rapport avec la réflexion ?

On a ici affaire à une notion fondamentale de la pensée de Merleau-Ponty, notion qui se trouve, par ailleurs, aux limites de son impensée : celle de passivité. Le corps est passif par rapport à la pensée et au langage, le corps est passif par rapport au plan de réflexion. L'enjeu qui réside dans la façon d'interpréter l'idée de passivité s'avère donc évident : c'est seulement en repérant le sens le plus pertinent de la passivité que l'on pourra définir le corps, sans le ramener au concept de sujet et sans retomber dans l'idée d'une inexplicable pré-réflexivité.

Il faut penser que la passivité du corps consiste en sa situation, qui vient correspondre avec la perception même. La situation est le fait qu'un corps se trouve dans un espace sans l'avoir choisi. C'est justement ce non-choix qui ouvre sur une activité du corps, c'est cette situation qui ouvre l'espace où elle se réalise. La situation est en ce sens perception.

Par ailleurs, la perception n'est pas la passivité de celui qui reçoit quelque chose de l'extérieur : elle est la structuration d'un visible à travers un invisible. De plus, cet invisible n'est pas un élément que nous ajoutons arbitrairement au visible pour le saisir, il n'est pas, donc, la pensée du corps. Il est l'autre face du visible.

J'essaierai de reparcourir le chemin tracé en ces lignes en

analysant de plus près les expressions de Merleau-Ponty. Dans une note de travail du 20 mai 1959 il affirme :

J'ai dit : l'ouverture au monde telle que nous la retrouvons en nous et la perception que nous devinons à l'intérieur de la vie [...] s'entrelacent, empiètent ou se nouent l'une sur l'autre.

Préciser ce que cela veut dire.

Cela évoque, par-delà le « point de vue de l'objet » et le « point de vue du sujet », un noyau commun qui est le serpentement, l'être comme serpentement, (ce que j'ai appelé « modulation de l'être au monde »). Il faut faire comprendre comment cela (ou toute *Gestalt*) est une perception « se faisant dans les choses ». Ceci n'est encore qu'une expression approchée, en langage sujet-objet (Wahl, Bergson) de ce qu'il y a à dire. A savoir que les choses nous ont, et que ce n'est pas nous qui avons les choses. Que l'être qui a été ne peut pas cesser d'avoir été. La « mémoire du monde ». Que le langage nous a et que ce n'est pas nous qui avons le langage. Que c'est l'être qui parle en nous et non nous qui parlons de l'être¹.

Il est évident qu'on est ici devant une formulation du concept de chiasme. Mais ce qui est particulier ici est le fait que le chiasme est abordé à partir des différences irréductibles de ses composantes et non dans le but de proposer une unité ultime. On a déjà eu l'occasion de remarquer que l'entrelacement proposé par Merleau-Ponty ne vise jamais une indifférenciation : visible et invisible, touchant et touché s'entrelacent, mais ne se confondent jamais. Cette différence est soulignée dans le texte cité en faisant référence au rôle que « nous » avons dans le chiasme.

Ce 'nous' doit nécessairement être compris comme 'nous, les hommes-corps', puisque l'on est en train d'essayer d'abandonner l'idée de sujet. Nous voici face à l'impensé de Merleau-Ponty qui se contente de signaler simplement la nécessité d'aller au-delà de l'approximation du « langage sujet-objet », sans arriver à donner une solution alternative. Ce 'nous' ne peut pas être

¹VI p. 247.

un sujet : il ne peut être qu'un corps, un corps situé qui, grâce à sa situation, perçoit.

Or, dans le but d'aller au-delà de l'identification du nous-corps avec un sujet, le verbe 'percevoir' ne peut pas être accordé avec ce 'nous' : il doit se référer à autre chose ; la perception doit se faire en dehors du corps, elle ne peut pas être *du* corps. Le langage de Merleau-Ponty devient complexe et par moment obscur dans la tentative de rendre compte de ce rapport particulier entre corps et perception : on parle d'une ouverture au monde à l'intérieur de nous et d'une perception interne à la vie et d'un empiètement de l'une sur l'autre. En tout cas, le fait que le corps n'est pas l'origine de la perception s'avère évident.

On est exactement devant la structure de la situation pour laquelle l'activité de l'ouverture au et du monde et la passivité d'une perception dérivée de la situation (et donc qui n'est pas la nôtre), créent l'entrelacement de la « modulation de l'être au monde » dont il s'agit dans la *Phénoménologie de la perception*. De cette manière, on arrive au noyau conceptuel le plus important de notre thématique : la perception se fait dans les choses, ce sont les choses qui nous possèdent et non pas nous qui les possédons.

Cependant, affirme Merleau-Ponty, on reste avec ce discours encore prisonniers d'un langage qui implique l'opposition sujet-objet et finalement un sujet constituant : d'où l'intérêt d'interpréter l'idée merleau-pontienne avec les catégories de corps et de plans de réflexion : le corps n'est pas un plan de réflexion, ne crée pas des plans de réflexion, mais il est plutôt possédé et traversé par eux. Le langage qui structure les choses n'est pas une clé interprétative construite par le sujet au moment de son rapport au monde, mais il est dans les choses elles-mêmes. Le corps est possédé par ces « choses linguistiques ». En ce sens le corps est séparé des plans de réflexion, il ne correspond à aucun d'eux. La « Mémoire du monde » n'est pas la mémoire transmise par un corps, c'est le monde lui-même.

On doit interpréter ainsi une autre note de travail :

Quand je dis donc que tout visible est invisible, que la perception est imperception, que la conscience a un

« punctum caecum », que voir c'est toujours voir plus qu'on ne voit – il ne faut pas le comprendre dans le sens d'une *contradiction* – Il ne faut pas se figurer que j'ajoute au visible parfaitement défini comme un Soi un non-visible (qui ne serait qu'absence objective) (c'est-à-dire présence objective *ailleurs*, dans un *ailleurs* en soi) – il faut comprendre que c'est la visibilité même qui comporte une non-visibilité – Dans la mesure même où je vois, je ne sais pas *ce que* je vois (une personne familière est non définie), ce qui ne veut pas dire qu'il n'y ait là *rien*, mais que le *Wesen* dont il s'agit est celui d'un rayon de monde tacitement touché – Le monde perçu (comme la peinture) est l'ensemble des chemins de mon corps et non une multitude d'individus spatio-temporels – L'invisible du visible¹.

Ce passage garantit, à mon avis, la possibilité de l'interprétation que je viens de proposer : il y a un homme-corps qui ne peut pas être considéré comme un sujet parce qu'il n'est pas une conscience qui structure le monde en le connaissant. En effet, le non-visible n'est pas la pensée d'un homme qui voit et interprète un visible. La pensée n'est pas à l'homme, l'invisible est dans le visible lui-même. La pensée n'appartient pas à un sujet connaissant, elle est l'invisibilité du visible. En d'autres termes elle est l'auto-réflexivité de l'Être, c'est-à-dire qu'elle est un plan de réflexion. Le monde est les plans de réflexion : le monde *sont* les être-multiples. Le corps « touche tacitement » les plans de réflexion qui sont définis comme l'ensemble des voies de mon corps.

Ainsi y-a-t-il une passivité du corps qui le situe dans l'espace topologique des être-multiples qu'il touche tacitement en tant que des parcours qui *lui* appartiennent. Évidemment, la possibilité de s'échapper du sujet constituant dépend de la manière d'interpréter cette forme possessive : qui *lui* appartiennent. Si ces parcours sont au corps dans le sens qu'ils sont une de ses propriétés, rien ne différencie ce corps du sujet.

¹VI p. 300.

Le corps entre sujet et irréfléchi

On se retrouve ici face à l'ambiguïté typique de la pensée merleau-pontienne. Il est désormais évident qu'une telle ambiguïté n'est pas due à une lacune du philosophe, mais qu'elle est une caractéristique théorique constitutive des thématiques qu'il a traité. Je répète : il y a deux risques opposés que l'on est obligé de courir pour ce qui concerne la structure du rapport entre le corps et les plans de réflexion : d'une part, on peut finir par penser ce corps comme un simple déguisement du sujet ; d'autre part, on peut finir par penser le corps comme quelque chose d'irréfléchi.

Le corps de Merleau-Ponty a toujours tendance, on l'a montré, à devenir un corps-sujet : le langage que le philosophe utilise reste trop lié au discours du sujet et le corps devient souvent un « nous », ou même, une conscience. Chez Merleau-Ponty, il manque un choix terminologique fort pour empêcher le retour à la subjectivité, et la subtile élaboration de la notion de corps ne suffit pas à éviter l'écueil de l'identité corps-homme-sujet. Voilà la tentation cachée de Merleau-Ponty : une sorte d'anthropocentrisme traverse toute son œuvre et le pousse à parler du corps principalement comme d'un homme-corps. C'est une tendance implicite et qui est en outre en désaccord avec certaines assumptions merleau-pontiennes sur le concept de corps comme *Leib*. Et pourtant, on peut la repérer à chaque fois que dans le discours de notre philosophe apparaît un passage soudain du mot « corps » au pronom « moi » ou « nous ». De ces pronoms, il est très facile retomber dans des notions proches de celle du sujet : le « nous » s'échappe du chiasme et devient conscience constituante. Par ailleurs, c'est l'unicité de l'Être qui implique un retour au sujet comme fonction d'unité synthétique : le corps finit, donc, par se réapproprier la pensée qu'on voulait lui ôter.

Le risque opposé est celui de penser le corps comme immédiat et de réduire à cette immédiateté sa scission du plan de réflexion. Il pourrait sembler que la radicalisation de la pensée merleau-pontienne telle que je viens de la présenter implique ce type de risque : la médiateté ne serait propre qu'aux être-

multiples et le corps serait donc immédiat. On pourrait ainsi avoir la tentation de dire que le corps est la vie immédiate, voire le contact immédiat avec les choses, c'est-à-dire irréfléchi.

Il est évident qu'une telle position n'est pas acceptable. On peut en donner au moins deux raisons. En premier lieu, le corps est ici une notion philosophique et le fait d'en parler comme de quelque chose d'irréfléchi n'a donc aucun sens : c'est une contradiction. En second lieu, si l'on accepte un élément irréfléchi, tout le discours sur la réflexion comme principe multiple serait mis en crise : le corps se représenterait comme une unité primordiale, pré-philosophique, à partir de laquelle la philosophie devrait commencer son parcours. Mais j'ai déjà analysé les problèmes que cette position comporterait. En outre, une notion qui s'échappe des être-multiples et qui soit en opposition avec eux, ferait écrouler l'idée merleau-pontienne de chiasme : on reviendrait donc encore à l'opposition sujet-objet.

Corps et situation

Il s'agit donc d'essayer de donner une définition du corps qui évite cette ambiguïté. Commençons par nous éloigner de l'idée cartésienne de corps comme *res extensa*. En effet, les plans de réflexion ont eux aussi une étendue et occupent matériellement un espace topologique. Le corps en tant que chose étendue ne serait qu'une redondance, une simple répétition des plans de réflexion et on ne comprendrait plus la scission dont on a parlé. Par ailleurs, une telle scission ne peut pas non plus impliquer un non-être du corps ; le corps ne peut pas être en dehors de l'espace topologique habité par les être-multiples. En d'autres termes, le corps est, et il est donc réfléchi.

La scission entre le corps et les plans de réflexion peut être comprise seulement si l'on définit le corps comme une *fonction*. L'étendue du corps est liée au fait qu'il est une fonction. Prenons donc en considération la définition la plus connue du terme « fonction » : elle est une opération qui associe à chaque élément d'un ensemble – appelé domaine –, au plus un élément

d'un autre ensemble – appelé co-domaine. Il est évident qu'il faudra identifier le domaine et le co-domaine de la fonction-corps.

Définissons d'abord comme domaine de la fonction-corps les plans de réflexion et comme co-domaine la situation. On comprend facilement que le corps ainsi décrit est séparé des plans de réflexion, n'est pas producteur de réflexion et ne sort pourtant pas de l'espace topologique ni ne se présente comme irréfléchi.

Le corps en tant que fonction est en effet la liaison entre un domaine et un co-domaine appartenant tous deux à l'espace topologique. Par ailleurs, l'activité du corps, constituée par sa fonction de liaison, se fonde sur sa passivité : celle d'une situation qui n'a pas été choisie. On est face à une structure analogue à celle du chiasme merleau-pontien : il faut approfondir cette idée.

Le fait de penser le corps comme une fonction permet de comprendre de quelle manière il habite l'espace topologique en même temps qu'il ouvre cet espace même. La situation du corps – sa passivité, son co-domaine – est en effet reliée aux plans de réflexion, c'est-à-dire à certains points du même espace topologique où la situation a lieu : le corps est donc déterminé par l'espace où il est situé, mais il ouvre en même temps cet espace justement parce que cette situation passive est mise en relation avec l'activité médiate des plans de réflexion. L'espace topologique s'ouvre à cause de cette relation.

Or, la situation, comme je l'ai montré, vient coïncider avec la perception : de cette manière l'espace topologique s'avère être le lieu du chiasme. La perception se fait dans les choses, ou, en d'autres termes, la situation est la passivité d'une activité, elle est en même temps ouverture *au* monde et ouverture *du* monde.

Voilà une première approximation de la définition du corps : il est en fait *res extensa*, mais en tant que fonction de liaison entre plans de réflexion et situation. Or, pour mieux comprendre le sens de la situation comme le co-domaine de la fonction-corps, il est nécessaire de préciser qu'il n'y a pas qu'un seul corps : il y a plusieurs corps et chacun joue son rôle de mise en relation du domaine des plans de réflexion avec le co-domaine de la si-

tuation ; chaque corps est situé et, cela, dans un lieu différent des autres corps. Plus simplement, deux corps ne peuvent pas occuper la même place, voilà la caractéristique fondamentale du corps.

Finalement, cette caractéristique renvoie à deux notions déjà analysées : celle de diachronie et celle de diatopie. On pourrait en effet affirmer que la diachronie est le fait que deux instants ne peuvent pas se donner en même temps : il n'y a pas de synchronie dans le temps, les instants sont divisés par une diachronie intra-originaire qui rend le temps discontinu ; la diachronie est la caractéristique fondamentale des plans de réflexion. À la diachronie correspond la diatopie, à savoir l'impossibilité pour deux plans de réflexion d'occuper les mêmes points dans l'espace topologique. Il n'y a pas de 'syntopie', on pourrait dire, dans l'espace topologique habité par les plans de réflexion, voilà la caractéristique première des être-multiples : la diatopie structure leur multiplicité comme irréductible à l'unité.

Or, dans le même sens, les fonctions-corps qui relient les points de l'espace topologique ne peuvent pas occuper le même espace : cela implique la multiplicité et la diversité des corps et on pourrait appeler cette structure 'diasomie' des fonctions-corps. Tout corps, dans sa situation-perception, occupe un lieu de l'espace topologique – c'est justement en cet 'occuper un lieu' qu'il remplit son rôle de fonction – et ce lieu devient inhabitable pour les autres corps : les corps sont impénétrables.

La situation du corps concrétise – on reviendra sur la signification de ce verbe – un plan de réflexion, mais chaque corps effectue cette opération dans un lieu de l'espace différent par rapport aux autres corps. Voilà pourquoi des expressions comme « si j'étais toi » désignent une impossibilité logique qui les rend complètement vides de sens : l'empathie et l'intuition sont des notions à abandonner.

Donnons donc une nouvelle formulation de la définition du corps, à la lumière des résultats de ces pages : les corps sont des fonctions diasomiques, et donc inassimilables, qui dans leurs situation unique, assignent à un ou plusieurs points du domaine des plans de réflexion, un et un seul point diasomique du co-

domaine de la situation ; ces fonctions sont, donc, à interpréter comme immergées dans l'espace topologique des être-multiples.

Corps et déplacement

Cette définition provisoire du corps ouvre sur une série de questions. La première concerne évidemment le rapport entre la situation et le déplacement. La thématique du déplacement sera centrale dans la suite de ce travail, mais je me limiterai pour l'instant à en montrer l'importance et à indiquer les questions qu'elle peut engendrer.

Le corps ne reste pas immobile : voilà que la notion de déplacement s'impose à notre attention. Le corps ne reste pas immobile : on peut l'affirmer à plusieurs niveaux. En premier lieu, dans notre expérience la plus courante, nous sommes habitués à lier l'idée du corps à l'idée de la possibilité du mouvement. Nous ne faisons jamais l'expérience d'un corps immobile. De plus, nous sommes habitués à penser l'immobilité comme relative à un mouvement. Rien n'est immobile, on choisit simplement des points de repère pour mesurer le mouvement.

En deuxième lieu, la structure de la situation, ainsi que je l'ai définie, implique le mouvement, grâce au jeu d'activité et de passivité qu'elle déclenche. 'Situation' signifie soit la passivité de se trouver dans un point de l'espace, soit l'activité d'ouvrir cet espace même : cette ouverture ne peut que renvoyer à l'idée de déplacement.

Or, les questions qui se posent par rapport à cette assumption sont multiples. Tout d'abord : comment se réalise ce mouvement ? Quelle est sa cause, son fondement ? Comment est-il possible que la cause de ce mouvement ne devienne pas la source d'une activité absolue et infondée du corps – qui ramènerait ce dernier au statut de sujet autoconstituant ?

La thématique du déplacement implique, en troisième lieu, un autre problème relatif au corps : celui de la différence, s'il y en a une, entre *Körper* et *Leib*. Il semblerait en effet – selon la définition commune de ces deux mots – qu'un type de mou-

vement différent caractériserait l'un et l'autre. À partir de la définition qu'Aristote donne de *physis* comme ce qui a en soi la cause de son mouvement, on pourrait imaginer que l'on puisse distinguer le corps vivant du corps objet justement à l'aide d'un différent statut du mouvement.

Il est évident que l'on devrait justifier cette idée avec une définition plus précise du rapport entre situation et mouvement. Il est impossible de penser un corps, comme *Körper* ou comme *Leib*, qui ne se meut pas. Mais, si l'on centre l'attention sur l'identité entre situation et perception : peut-on imaginer qu'un corps inanimé, le corps comme *Körper*, perçoive ? Par ailleurs, on ne peut imposer aucune distinction de principe : il n'y a pour l'instant aucune raison de nier au corps, quel que soit son statut particulier, sa caractéristique principale, c'est-à-dire d'être situé. Et encore, l'identité de situation et de perception a été déduite sans faire référence à un statut particulier du corps et devrait pourtant être valable aussi en ce qui concerne le corps en tant que *Körper*.

Je laisserai pour le moment ces questions sans réponse pour qu'elles puissent guider la suite de mon parcours. Essayons maintenant de reformuler la définition du corps à la lumière des acquis de ce dernier paragraphe. Le corps est une fonction qui assigne aux valeurs d'un domaine les valeurs d'un co-domaine. Or, une fonction est caractérisée par le fait de ne pas pouvoir assigner à une valeur du domaine plusieurs valeurs du co-domaine ; mais elle peut, au contraire, assigner à plusieurs valeurs du domaine la même valeur du co-domaine. Cela signifie qu'une fonction pourrait assigner une seule valeur à tous les éléments du domaine : cela serait le cas d'un corps immobile. Or, si on veut intégrer la caractéristique du mouvement dans la définition du corps, il faut modifier la formulation que l'on a donnée : les corps sont des fonctions diasomiques, et donc inassimilables, qui dans leur situation unique et *variable*, assignent à un ou plusieurs points du domaine des plans de réflexion, un et un seul point diasomique du co-domaine de la situation, sachant que ce co-domaine est un ensemble ayant plus d'un élément.

Corps et chiasme

Le moment est venu de faire un premier bilan des résultats obtenus dans notre tentative de donner une définition du corps. Il me semble particulièrement important de montrer que la définition provisoire que j'ai donnée présente déjà une idée de corps capable d'intégrer les acquis théoriques de Merleau-Ponty, et notamment le concept de chiasme. Je crois, en particulier, avoir expliqué ce que signifie l'entrelacs du corps et des plans de réflexion.

Concevoir le corps comme une fonction permet d'éviter de le penser comme quelque chose qui se trouve en dehors des plans de réflexion. Le corps, en tant que fonction, habite l'espace topologique et crée des liens dans cet espace. Sachant que cet espace est habité par les plans de réflexion, on pourrait croire que la fonction-corps se limite à relier un plan de réflexion avec un autre. En ce cas, le corps ne serait rien d'autre que la diatopie. Il faut donc comprendre quel est le co-domaine de la fonction-corps, c'est-à-dire mieux analyser ce qu'est la situation.

La situation est le fait de se situer dans l'espace topologique. On pourrait donc croire qu'il s'agit d'un positionnement dans un plan de réflexion. Cela n'ajouterait rien aux plans de réflexion eux-mêmes, qui sont déjà situés, et rendrait la fonction-corps encore redondante. C'est à l'aide de la notion d'intra-réflexivité que l'on pourra saisir l'enjeu de la fonction-corps : la situation du corps se joue en effet dans les interstices entre les plans de réflexion dans lesquels a lieu la métaontologie. Il faut analyser de plus près ce que signifie telle situation intra-réflexive.

J'essaie d'anticiper quelques idées à ce propos. L'interstice se différencie de l'espace où il se trouve grâce à sa dynamicité. Dans l'interstice a lieu un *dire* avant le *dit* : l'interstice est le mouvement même de la réflexion qui se fait, avant qu'elle s'hypostasie et se cristallise en un plan de réflexion. Voilà que l'on revient à l'idée de mouvement qui caractérise le corps. Le lien opéré par la fonction-corps n'est pas donc entre des plans de réflexion, mais entre un plan de réflexion et un espace interstitiel, dynamique, en cours de constitution.

L'interstitialité renvoie à une idée de concrétisation. En effet, la spatialité du plan de réflexion, quoique concrète, ne se donne pas, ne peut pas *apparaître* sinon dans le lien avec la dynamicité d'un interstice. La structure du dire et du dit peut encore nous aider à la compréhension de cette idée : il n'y a de dit qu'en fonction d'un dire, le dit ne se donne qu'à travers un dire. Cette hypothèse rappelle la complexité temporelle de l'entrelacs entre le dire et le dit : il n'est pas possible d'affirmer une antécédence du dire par rapport au dit puisque cette antécédence se transforme de suite en conséquence. Voilà ce que signifie l'intra-originarité du dire en tant que commencement. Le dit est la conséquence cristallisée d'un dire, mais, en même temps tout dire n'est que la dynamicisation¹ d'un dit. La temporalité de l'avant et de l'après est destinée à l'échec puisque la diachronie prend leur place, engendrant un temps caractérisé par l'interstitialité de l'intra-originaire.

La situation peut donc être interprétée comme la possibilité d'apparition interstitielle du plan de réflexion. La fonction-corps opère le lien entre la situation et le plan de réflexion qui fait apparaître ce dernier. On peut reconnaître ici la structure merleau-pontienne du chiasme : la situation et les plans de réflexion s'entrelacent de telle façon que le corps n'est pas seulement immergé dans l'espace topologique, et donc dans le chiasme avec les plans de réflexion, mais il est aussi la cause de ce chiasme.

Il est à présent nécessaire de clarifier le type de spatialité en jeu quand on parle de la situation comme du co-domaine du corps. La situation est interstitielle : cette idée nous renvoie à l'interstitialité utopique qui définit le concept de commencement dans une temporalité diachronique. Tout comme l'instant du commencement, l'espace de la situation est utopique, est un interstice au sens d'un non-lieu. Cette affirmation pourrait sembler paradoxale, vu que la situation est justement la structure qui donne un lieu. Mais le fait de donner un lieu ne correspond pas forcément au fait d'avoir un lieu. La situation n'a de lieu

¹Cette idée de dynamisme et de mouvement sera mieux expliquée dans la prochaine partie de cet ouvrage dédiée au concept de virtuel.

que virtuellement, sa spatialité se concrétise dans le lien avec les plans de réflexion, lien produit par la fonction-corps. Avant celui-ci, l'interstice est utopique. La nécessité de cette utopie est évidente, puisque l'espace topologique est habité par les plans de réflexion : imaginer un lieu de la situation impliquerait de la réduire à un plan de réflexion, ou bien de penser un espace dans l'espace topologique qui ne soit pas habité par les être-multiples : ce qui s'avère complètement absurde.

Il nous reste encore à approfondir le sens d'une situation ainsi définie : il faut développer l'analyse de l'identité entre la situation et la perception. L'interstitialité dynamique de la situation peut être interprétée en référence à l'affirmation de Merleau-Ponty selon laquelle la perception se fait dans les choses : la perception est un interstice de l'espace topologique, voilà pourquoi elle est dans les choses, parmi les être-multiples, ou mieux dans les non-lieux entre eux. Cela est déterminé du fait que la perception est l'ouverture impliquée par le jeu d'activité et de passivité qui se réalise dans la situation : la perception est situation.

Mais comment faut-il interpréter le caractère concret de l'interstice ? L'identité entre la situation et la perception doit être développée et il faudra lui ajouter un autre élément : la situation-perception se révélera aussi bien expression.

L'expression

La pensée pure

Le chiasme entre corps et monde révèle toute sa valeur si l'on prend en considération la notion d'expression. J'essaierai de montrer que la correspondance entre la situation-perception et l'expression structure et forme le chiasme. En d'autres termes, la fonction-corps s'entrelace avec les plans de réflexion et en devient l'expression : la situation fait apparaître les plans de réflexion parce qu'elle en est l'expression. J'essaierai de développer cette idée à partir du concept merleau-pontien d'expression.

Merleau-Ponty tirait son idée d'expression de l'interprétation de Husserl : interprétation qui, pour ce qui concerne ce concept, était plutôt une critique ouverte au philosophe allemand¹. L'expression, affirme Merleau-Ponty, ne peut pas être le double déteint du noème, comme Husserl semble le croire. Chez Husserl « les actes représentatifs sont fondateurs par rapport à tous les autres »², et le philosophe français objecte que cette position implique une pensée pure qui finit par être abstraite. La limite de Husserl – c'est la même critique que lui fait Levinas – est de retomber dans un primat de la pensée théorique qui n'arrive pas à rendre compte de l'expérience puisqu'elle s'en distancie de façon inauthentique ; chez Husserl, la représentation n'est pas située et est donc abstraite. Le risque est en fait celui d'une pensée pure qui, n'ayant rien en commun avec le corps,

¹Sur ce sujet, cf. C. Castoriadis, *Le dicible et l'indicible*, dans *Les carefours du labyrinthe*, Seuil, Paris 1978, pp. 125-146.

²C. Castoriadis, *op. cit.*, p. 127.

devienne un point de vue extérieur et finalement une « pensée de survol ».

Évidemment la notion de ‘plans de réflexion’ que j’ai introduite peut courir le même risque. Ils deviennent en effet une pensée pure et abstraite si on n’approfondit pas assez ce que j’ai appelé la scission entre le corps et les plans de réflexion. En d’autres termes il faut répondre à la double question : est-il possible de penser le corps en dehors des plans de réflexion ? Et, est-il possible de penser les plans de réflexion sans corps ?

J’ai commencé à donner une réponse à la première partie de cette question : le fait de penser le corps sans les plans de réflexion implique l’absurdité d’un corps irréfléchi. Le corps est donc immergé dans l’espace topologique des plans de réflexion et la scission par rapport à ces derniers doit être pensée en termes de non-propriété : à savoir, le corps n’est ni producteur ni propriétaire des plans de réflexion ; la réflexion n’appartient pas à un corps.

Or, l’idée d’une réflexion qui se fait toute seule pourrait amener à imaginer un plan de réflexion sans aucune référence au corps, ce qui rappellerait de près l’idée d’une pensée pure. Mais peut-on vraiment penser l’espace topologique sans la fonction-corps ? Une réponse affirmative à cette question déterminerait l’écroulement de tous les acquis théoriques, non seulement de Merleau-Ponty, mais d’une grande partie de la philosophie du XX^e siècle.

Il faut donc analyser le rapport chiasmatique entre les plans de réflexion et la situation dans le but de comprendre ce que signifie le fait que le lien opéré par la fonction-corps fait apparaître les plans de réflexion. Il faut donc trouver une solution qui permette de garder ensemble deux assumptions apparemment contradictoires. D’une part, le fait que le corps n’est pas un plan de réflexion, d’autre part, qu’il n’y a pas de corps sans plan de réflexion et qu’il n’y a pas de plans de réflexion sans corps. C’est la solution du chiasme merleau-pontien, au sein duquel chaque élément reste séparé tout en étant indissociable des autres.

De façon intuitive, on peut déjà affirmer qu’il faut rechercher

cette solution dans l'identification de deux moments du discours sur les plans de réflexion : le moment où ils 'se font' et celui où ils 'se donnent'¹. Dans le premier moment, ils sont évidemment indépendants du corps, dans le second, en revanche, ils y sont liés. Mais la relation entre ces deux moments sera bien sûr entrelacée et chiasmatisée, puisque si l'on pouvait assigner des priorités, ne fussent que temporelles, le chiasme se dissoudrait. Pour penser radicalement la complexité de cette structure, on partira de la solution merleau-pontienne au problème husserlien : considérer de façon originale l'entrelacs entre pensée et expression.

Expression et passivité

Si le corps et le plan de réflexion sont indépendants, alors qu'en même temps on ne peut pas parler de l'un sans faire référence à l'autre, il doit y avoir quelque chose d'exceptionnel dans leur rencontre. En effet, le corps en tant que fonction a un statut ontologique indépendant, mais il ne peut pas être pensé sans les plans de réflexion : une fonction n'est pas son domaine, mais on ne peut pas en parler sans avoir défini ce dernier. Par ailleurs, le plan de réflexion n'a pas de sens avant l'application de la fonction-corps. J'essaierai de clarifier cette structure à l'aide de l'idée merleau-pontienne d'expression.

D'après Merleau-Ponty, l'expression a lieu dans un espace intermédiaire entre le corps et le monde. Dans cet espace, le corps et la pensée se rencontrent et de cette rencontre découle ce que Merleau-Ponty appelle « le sens ». Avant l'expression, il n'y a pas de sens. C'est une idée déjà présente dans la *Phénoménologie de la perception*, et en particulier dans un passage du chapitre « Le corps comme expression et la parole », l'un des rares où Merleau-Ponty fait mention de l'expérience théâtrale :

La signification musicale de la sonate est inséparable
des sons qui la portent : avant que nous l'ayons enten-

¹Cette structure ne sera clarifiée que lorsqu'on analysera la notion de virtuel.

due, aucune analyse ne nous permet de la deviner ; une fois terminée l'exécution, nous ne pourrons plus, dans nos analyses intellectuelles de la musique, que nous reporter au moment de l'expérience ; pendant l'exécution les sons ne sont pas seulement les « signes » de la sonate, mais elle est là à travers eux, elle descend en eux. De la même manière l'actrice devient invisible et c'est Phèdre qui apparaît. La signification dévore les signes, et Phèdre a si bien pris possession de la Berma que son extase en Phèdre nous paraît être le comble du naturel et de la facilité. L'expression esthétique confère à ce qu'elle exprime l'existence en soi, l'installe dans la nature comme une chose perçue accessible à tous, ou inversement arrache les signes eux-mêmes – la personne du comédien, les couleurs et la toile du peintre – à leur existence empirique et les ravit dans un autre monde. Personne ne contestera qu'ici l'opération expressive réalise ou effectue la signification et ne se borne pas à la traduire¹.

Ce que Merleau-Ponty décrit ici est justement l'espace de rencontre entre le corps et ce que j'ai appelé plan de réflexion. « L'actrice devient invisible », « Phèdre a pris possession de la Berma ». Le corps où l'expression a lieu est rendu passif parce qu'il accueille la réalisation de cette expression. C'est la même structure qui caractérise la perception : elle se réalise dans les choses. C'est Phèdre qui trouve sa concrétisation dans le corps de l'acteur. En fait, l'acteur ne s'exprime pas, il laisse plutôt le personnage s'exprimer à travers lui².

Quoique le discours sur le théâtre n'ait pas une place centrale dans l'œuvre de Merleau-Ponty, il semble que le philosophe affirme ici que dans chaque corps se réalise un phénomène proche de celui de l'acteur : la passivité de l'acteur est

¹PP, p. 213.

²Pour mon analyse sur le théâtre, je dois beaucoup à Denis Guénoun. Je renvoie à ses textes : *L'exhibition des mots*, (Circé, Belfort 1998) *Lettre au directeur de Théâtre*, (Cahiers de l'Egaré, Le Revest 1996), *Actions et acteurs*, (Belin, Paris 2005). Certaines idées que je propose ici sont issues des discussions que j'ai pu avoir avec lui lors de ses séminaires en Sorbonne (*La nature du théâtre*) et dans le cadre du Groupe de recherches théoriques (Paris IV-Centre Pompidou, 2006-2008).

une métaphore qui sert à clarifier le paradoxe du chiasme. C'est justement l'acteur, celui qui semblerait agir, qui en réalité n'agit pas : il subit. L'action devient la passivité d'accueillir l'expression de quelque chose d'autre. En ce sens, l'expression est la situation même du corps, elle est justement le co-domaine de la fonction-corps que j'ai identifié avec la situation-perception.

La chaîne d'identités se rallonge : la situation est perception qui est à son tour expression. Par ailleurs, dans ce passage une structure complémentaire à celle de la passivité du corps apparaît : le plan de réflexion s'avère privé de tout sens avant de trouver son expression dans le corps. La musique n'est pas là avant de s'exprimer dans la corporéité des sons ; les sons sont les acteurs passifs qui donnent espace à l'expression de la musique, et cette musique ne serait pas là sans ces sons.

Voilà le chiasme qui se fait : l'expression actualise – c'est ainsi peut-être qu'il faut entendre la notion merleau-pontienne de « conférer l'existence » – ce qu'elle exprime, c'est-à-dire le plan de réflexion, et, par ce biais, elle s'empare du corps passif. La complexité de cette passivité est identique à celle qui caractérise la situation : dans la situation, le corps est mis dans un espace malgré lui, mais il ouvre en même temps cet espace. Dans l'expression, le corps est dévoré par ce qui s'exprime à travers lui et c'est lui qui conjointement l'exprime.

L'enjeu de l'analyse proposée par Merleau-Ponty, est une critique de l'idée du théâtre comme représentation. L'expérience théâtrale consisterait, dans son acception traditionnelle, à rendre à nouveau présent un événement qui n'est plus là. L'acteur serait donc un représentant du personnage, dans une structure de forte opposition entre sujet et objet : un objet représenté et un sujet représentant. Dans l'idée merleau-pontienne, en revanche, le théâtre n'engendre aucunement une structure représentative. Le rapport entre acteur et personnage peut être considéré comme un exemple explicatif de ce qui se produit dans le chiasme entre visible et invisible.

On n'est pas devant un pôle visible – il était une fois Phèdre – qui est reproduit, représenté ici et maintenant grâce à l'action d'un acteur. On a plutôt affaire à un invisible, cet invisible qui

structure tout visible ; Phèdre est cet invisible. Ce qui se produit sur scène est une sorte d'incarnation : l'acteur devient la visibilité de l'invisible. C'est Phèdre, donc, sur scène et non pas Berma. Dans la structure classique, le spectateur serait dans une tension entre deux pôles : il se demanderait s'il voit Phèdre ou Berma, si Berma n'est rien d'autre que ce qui donne existence à Phèdre, ou bien si Phèdre n'est qu'un après-coup de Berma, et que c'est seulement en fonction de cette dernière qu'on peut penser la première. Or, dans l'expérience du théâtre on ne ressent nullement cette tension et cette polarité. On perçoit en revanche un chiasme, un empiètement de Phèdre sur Berma. Le spectateur n'est pas dans la condition de voir Berma tout en sachant que l'actrice est en train de jouer le rôle de Phèdre ; le spectateur perçoit une unité du rôle et de l'acteur. Il n'est pas possible de voir en scène Phèdre sans Berma, mais on ne peut pas non plus percevoir Berma sans Phèdre.

Proust s'en rend compte quand il affirme que, bien qu'il ait d'avance étudié le rôle de Phèdre, ce qui, en principe, serait la partie commune à toutes les actrices interprétant Phèdre, pour être capable de le soustraire, de ne recueillir comme résidu que le talent de la Berma, il s'aperçut que ce talent ne se faisait qu'avec ce rôle. Merleau-Ponty souligne cette impossibilité de considérer séparément le rôle et l'acteur dans *Psychologie et pédagogie de l'enfant* où il affirme que « le rôle n'est en aucune manière donné d'avance »¹, c'est-à-dire qu'on ne peut pas parler de l'acteur avant qu'il joue ou du rôle avant qu'il ne soit joué. L'expérience théâtrale nous enseigne que le rôle et l'acteur apparaissent lors de leur empiètement. Si l'on veut employer les catégories que j'ai définies dans ces pages on pourrait dire que Berma en scène sans Phèdre est une fonction pour laquelle on n'a pas défini le domaine et le co-domaine. La tension entre visible et invisible telle que je viens de la décrire serait un des pivots sur lequel baser le dépassement de l'opposition entre sujet et objet. Elle devra être réinterprétée à l'aide d'un concept qui sera analysé dans la suite de mon travail : celui de virtuel.

¹PPE 560.

Être et expression

Il nous reste à approfondir la structure chiasmatisque de l'expression. On a vu ce qu'elle signifie par rapport au corps, mais l'on pourrait penser que l'expression n'est rien d'autre qu'un dédoublement dans le corps des plans de réflexion. En d'autres termes, on pourrait croire que la passivité du corps implique que ce n'est pas lui qui s'exprime mais les plans de réflexion, ce qui ne ferait que renverser le problème. La question qu'il faut se poser – en termes merleau-pontiens – est donc la suivante : si le sens ne précède pas l'expression pour ce qui concerne le corps, qu'en est-il pour ce qui concerne le monde ? Le sens du monde, précède-t-il son expression ? Évidemment, seule une réponse négative à cette question peut garantir la structure chiasmatisque : c'est dans le point de rencontre entre corps et monde que le sens se donne. Ce n'est ni le corps qui exprime le sens du monde, ni le monde qui s'exprime par le corps. Les plans de réflexion n'ont de sens que quand ils sont exprimés par la fonction-corps.

Si le sens était déjà dans les plans de réflexion et que la fonction-corps se limitait à l'exprimer, les plans de réflexion, le monde – voire l'Être en termes merleau-pontiens – pourraient être pensés comme une simple présence, une présence que le corps dédoublerait dans l'expression. Mais ce n'est pas le cas : l'Être trouve son sens seulement au moment de l'expression parce qu'elle excède toute présentation, le discours émerveille celui qui le prononce. C'est ce qu'affirme Barbaras qui trouve en cette idée d'expression la nécessité du passage de la phénoménologie à l'ontologie.

Abordé à partir de l'expression, le monde ne peut plus être défini par la présence mais comme ce dont l'être est d'excéder toute présentation : devenue philosophie de l'expression, la phénoménologie de la perception s'accomplit comme ontologie.¹

Le monde n'est pas une présence parce qu'il n'est pas simplement devant nous. Le sens du monde n'est pas « traduit »

¹Barbaras, *De l'être du phénomène*, cit., p. 81.

par l'expression, il se fait en elle. Voilà pourquoi le monde ne peut plus être étudié de façon phénoménologique : il n'existe que dans le chiasme avec le corps qui l'exprime.

Expression et langage

Quel est le rapport entre l'expression telle que Merleau-Ponty l'a pensée et le langage ? Comme le remarque Waldenfels « la philosophie qui a dominé la deuxième moitié de notre siècle se présente comme essentiellement linguistique »¹. Quel est le rapport entre l'idée merleau-pontienne d'expression et ce que l'on appelle *linguistic turn* ? D'après Waldenfels, la position de Merleau-Ponty est complexe : il cherche à éviter soit de fonder le langage sur l'expérience soit de fonder cette dernière sur le langage.

Le langage entre dans le chiasme de l'expression ; il n'est pas un ensemble de signification qui dédouble le monde, mais il n'est pas non plus la structure de notre expérience, puisqu'on ne peut pas penser un langage sans expérience. On peut identifier le langage avec les plans de réflexion et avec les être-multiples : une telle identification de langage et d'Être pourrait pousser Merleau-Ponty à se rapprocher des structures typiques du *linguistic turn* : mais notre philosophe ne pense pas qu'il est possible d'imaginer cet Être linguistique en dehors d'une expression. C'est ainsi que l'idée de Merleau-Ponty se différencie de celle de ceux qui fondent l'expérience sur le langage.

L'idée merleau-pontienne a une histoire complexe² : dans un premier temps, dans la *Phénoménologie de la perception*, le philosophe affirmait que l'on peut penser le langage de deux manières, à savoir comme parole parlée ou comme parole parlante. Il s'agit d'une distinction semblable à celle levinassienne entre dit et dire. La parole parlée est un langage qui fonctionne comme une table de correspondances entre les signifiants et les

¹B. Waldenfels, *Faire voir avec les mots*, «Chiasmi International», n. 1, p. 57-63.

²Cf. Carbone, *op. cit.* p. 55 et s. et 76 et s.

signifiés : c'est un langage conceptualisant. La parole parlée est, en revanche, l'expression du corps, dans laquelle se réalise plus que la simple désignation de quelque chose : c'est le sens qui s'ouvrirait par ce biais.

À cette opposition suit une analyse plus complexe du rapport entre les deux pôles : à partir de *La prose du monde*, Merleau-Ponty comprend qu'il y a toujours une interaction entre la parole parlante et la parole parlée : l'expression se réalise dans le chiasme entre les deux. Voilà comment il faut entendre la liaison du corps avec les plans de réflexion. On peut se référer aux plans de réflexion comme à un dit et à la situation-perception-expression du corps comme à un dire : les plans de réflexion peuvent être pensés comme une parole parlée et l'expression comme l'interstice de la parole parlante dans l'espace topologique.

La notion d'expression fait comprendre que même dans leur séparation, le corps et les plans de réflexion ne peuvent pas être pensés l'un sans les autres : la fonction-corps réalise la signification et le sens des plans de réflexion en les exprimant ; sans cette expression les plans de réflexion restent inertes, abstraits.

Il n'y a pas un corps parlant qui exprime les plans de réflexion, mais des plans de réflexion qui s'expriment à travers un corps passif qui est le seul à pouvoir les faire apparaître : cette passivité du corps, consistant en sa situation-perception-expression, se transforme donc en activité d'ouverture de l'espace de la situation même, où le sens des plans de réflexion se déploie.

Expression et philosophie

Dans mon exposé une analogie apparaît entre la structure de l'expression – dans son identité avec la situation-perception – et la structure de la philosophie en tant que métaontologie. Toutes les deux ont lieu dans l'utopie de l'interstice de l'espace topologique. Il faut donc approfondir cette correspondance qui amène à une coïncidence entre philosophie et expression.

Merleau-Ponty en parle dans un passage du *Langage indirect* :

Si Hegel veut dire que le passé, à mesure qu'il s'éloigne, se change en son sens, et que nous pouvons après coup retracer une histoire intelligible de la pensée, il a raison, mais c'est à condition que dans cette synthèse chaque terme demeure le tout du monde à la date considérée, et que l'enchaînement des philosophies les maintienne toutes à leur place comme autant des significations ouvertes et laisse subsister entre elles un échange d'anticipations et de métaphores. Le sens de la philosophie est le sens d'une genèse, il ne saurait donc se totaliser hors du temps, et il est encore expression¹.

La structure que Merleau-Ponty reconnaît comme caractéristique de la philosophie est la même qui définit la métaontologie : le fait de rester dans l'interstice du dire en y revenant toujours pour s'échapper du dit. La philosophie peut bien devenir un plan de réflexion, voire un dit, mais sa vocation est de revenir toujours au dire, d'habiter les interstices. En ce sens, elle est expression.

Dans une note de travail du *Visible et l'invisible*, la correspondance entre philosophie et parole parlante est affirmée clairement : « la philosophie, précisément comme "être parlant en nous", expression de l'expérience muette par soi, est création »².

La philosophie est donc expression puisqu'elle est parole parlante et demeure dans les interstices de l'espace topologique. On comprend encore mieux ce que signifie que d'interpréter l'« intra » de l'intra-ontologie comme le méta de la métaontologie.

Cette correspondance semblerait, par ailleurs, amener plus loin : elle implique un rapport étroit entre la philosophie et la fonction-corps. La philosophie est expression et donc situation : elle est située parmi d'autres philosophies, ou mieux, entre les dits des autres philosophies. Finalement l'identité entre la philosophie et la situation renvoie à un lien étroit entre la philosophie et la corporéité. L'expression en effet n'a lieu que dans la rela-

¹S 133.

²VI 250.

tion avec les plans de réflexion créée par la fonction-corps. On se basera sur ce lien pour comprendre le sens de l'expression en tant qu'écriture et pour redéfinir la notion d'écriture elle-même.

Corps et expression

Il faut maintenant approfondir la raison pour laquelle l'expression serait la caractéristique fondamentale du corps. La référence à la musique, dans le passage cité de la *Phénoménologie de la perception*, me semble éclairante : le son est l'expression de la musique, c'est-à-dire que la musique ne s'exprime qu'à travers le son. C'est une idée complémentaire par rapport à celle que j'ai développée dans les pages précédentes : j'ai affirmé, en effet, que l'acteur n'est en scène que grâce au personnage qu'il incarne ; mais il est vrai aussi que le personnage ne peut être en scène que grâce à l'expression corporelle de l'acteur. Le chiasme agit de telle sorte que Berma n'est pas en scène sans Phèdre mais aussi que Phèdre n'est pas en scène sans Berma. L'invisible est la visibilité du visible mais le visible est la possibilité de l'invisible.

Le corps n'est donc qu'une fonction d'expression ; en d'autres termes, la visibilité du corps est exactement la visibilité d'un invisible : expression donc de ce dernier. La fonction-corps est l'expression des plans de réflexion. On peut se demander si cette caractéristique est typique de tout corps ou bien seulement du corps vivant. Il est évident que les corps inanimés sont eux aussi l'expression de quelque chose : en tant que visibles, ils sont visibilité d'un invisible. La visibilité caractérise tout corps et en fait une fonction d'expression.

Le corps-pierre, par exemple, sera la fonction-corps qui relie l'invisibilité-pierre avec une visibilité expressive située : le corps-pierre relie un point de l'espace topologique où habite l'être-multiple réfléchi qui se réfléchit en tant que pierre – la pétrification de la pierre – avec un interstice de l'espace topologique, un entre-les-plans-de-réflexion qui est une situation et donc une expression.

Le corps se présente donc dans un jeu de passivité et d'activité, comme une incarnation des plans de réflexion. Sa situation fait que cette incarnation correspond avec un être traversé par un plan de réflexion : l'incarnation n'est pas un acte, elle est l'acte d'un acteur, c'est-à-dire un mélange d'activité et de passivité, un accueil où la passivité se fonde sur une activité et l'activité se fonde sur une passivité.

La définition du corps devient maintenant plus articulée. Le résultat de la fonction-corps est d'amener à l'expression un point du plan de réflexion : c'est ce qui arrive dans l'association d'un ou plusieurs points du domaine des plans de réflexion avec un point du co-domaine situation-expression. On a vu que, à cause du déplacement du corps, le co-domaine n'a plus qu'un élément. Mais, vu que les fonctions-corps sont nombreuses, il faut aussi admettre plusieurs façons d'établir les liens. Ainsi, une fonction-corps assignera à un point de l'espace topologique un point du co-domaine différent par rapport à une autre fonction-corps.

Cela signifie que l'expression – même d'un seul point d'un plan de réflexion – se réalise différemment dans un corps et dans un autre : chaque corps incarne le plan de réflexion de façon différente. Telle idée pose un problème fondamental concernant la définition du corps : la question de son identité. Il faut s'interroger sur ce qui établit l'identité d'un corps. Les philosophes qui faisaient coïncider le corps avec la subjectivité confiaient à la structure du sujet la tâche d'attribuer une identité au corps. Mais sans le support de la notion de sujet, il est évident que le corps risque de n'avoir plus aucun principe d'identité.

C'est en effet le cas : il n'y a plus de principe d'identité pour le corps, c'est-à-dire que le corps n'est pas quelque chose, n'est pas substantiel. Comme pour une fonction, son identification ne peut se réaliser qu'en étudiant son comportement. Une fonction qui n'a pas été définie ne peut être connue qu'en observant son comportement, à savoir la façon qu'elle a de relier, à chaque fois, un élément du domaine avec un élément du co-domaine. Cela implique une sorte de variabilité de l'identité de la fonction qui peut changer et être précisée au fur et à mesure dans la suite de son comportement.

Situation, perception et expression

Dans ces pages, l'identité entre situation, perception et expression s'est imposée. Il faut désormais tirer les conclusions de ce discours. Les trois termes en question peuvent être subsumés dans une seule notion : celle d'« attitude ». L'attitude est le co-domaine de la fonction-corps, c'est-à-dire sa situation-perception-expression. En réalité, l'emploi du mot 'attitude' ne relève que d'une question pratique : on pourrait utiliser n'importe lequel des trois mots pour désigner l'ensemble. Avec le mot 'attitude' je veux me référer au jeu d'activité et de passivité qui structure l'idée de situation, perception et expression. L'attitude est liée à un 'acte' qui est accompli dans un 'demeurer'. C'est un acte qui n'implique pas un 'agir', il est une passivité active. En ce sens, l'attitude, en tant qu'identité de situation-perception-expression est le co-domaine des fonctions-corps.

L'attitude est un non-lieu, qui se trouve entre les plans de réflexion sans appartenir à aucun d'eux, et qui, en se liant aux plans de réflexion, actualise leur matérialité. En ce sens l'identité des trois termes condensés dans le mot attitude s'avère évidente. La situation est perception : la perception est justement la rencontre entre le corps et les plans de réflexion. La situation-perception est une expression : le fait de donner une visibilité à l'invisible, le fait de donner à voir le monde. La fonction-corps met en correspondance un point de l'espace topologique des plans de réflexion avec un point de son co-domaine 'attitude'.

Il ne faut pas considérer les plans de réflexion comme une pensée : il devrait désormais être clair que la notion de pensée est trop liée à l'opposition sujet-objet. Les plans de réflexion sont les être-multiples qui se font en revenant sur eux-mêmes. La notion merleau-pontienne la plus proche de celle de plans de réflexion n'est pas celle de la pensée, mais celle du monde. L'attitude du corps est son 'incarner un plan de réflexion'. Dans cette incarnation se joue le contact entre le corps et le plan de réflexion. Ce contact est une passivité du corps, traversé par un plan de réflexion ; et il est en même temps son activité : le corps donne visibilité au plan de réflexion qui est exprimé par lui.

L'écriture

Corps et *res extensa*

La définition du corps que je suis arrivé à formuler a une limite évidente : elle semble ne tenir aucun compte de l'idée cartésienne de corps comme *res extensa*. Si l'idée de corps que l'on a depuis Descartes est celle d'une matérialité et physicité fondamentales, la notion de fonction-corps semble avoir complètement éludé cette idée.

Or, si la resémantisation que l'on a opérée était poussée si loin de l'idée initiale au point de ne plus avoir avec elle aucun rapport, il serait difficile de justifier l'emploi du même terme, 'corps' ; on devrait, alors, abandonner ce mot et en créer un nouveau : on n'aurait plus affaire à une resémantisation, mais, plutôt, à la création d'un nouveau concept. En réalité, la fonction-corps garde un lien étroit avec la notion de *res extensa*.

Il faut rechercher ce lien non pas dans la fonction-corps en tant que telle, mais dans ce qui la définit, et en particulier dans son co-domaine : l'attitude. Il est, en effet, évident que la situation-perception-expression a un rapport direct avec la matérialité de la *res extensa*. Il nous reste à établir la signification de cette matérialité et la façon dont elle garantit, la visibilité ou mieux la palpabilité de la fonction-corps.

Les plans de réflexion qui viennent à l'expression grâce à la fonction-corps, acquièrent, dans le lien avec l'attitude, leur caractère concret. Cela signifie que la situation des plans de réflexion dans l'espace topologique n'est pas réalisée avant le lien opéré par la fonction-corps : les plans de réflexion sont bien

situés, mais leur situation garde un statut particulier avant l'expression. Par ailleurs, l'attitude comme non-lieu interstitiel, n'a pas en elle-même, elle non plus, une matérialité réalisée avant le lien opéré par la fonction-corps.

La fonction-corps s'explique dans ce 'relier' les plans de réflexion et l'attitude. Cet aspect implique que pour parler de la fonction-corps, il faut parler de son comportement. Toute fonction se définit grâce à l'étude de son comportement, sans laquelle le concept même de fonction s'avère vide. Le comportement de la fonction-corps est l'histoire des liens qu'elle met en place. Pour compléter notre définition du corps, il faudra donc s'occuper de son histoire, voire de son comportement.

Il faut d'abord remarquer que le temps où se produit cette histoire est caractérisé par la diachronie. C'est un temps discontinu, fait d'interruptions et de ruptures, un temps qui ne peut nullement être ramené à une unité, un temps, enfin, qui se configure comme intra-originarité et donc comme point diachronique entre un avant irrécupérable et un après infiniment lointain, insaisissable. Dans cette structure temporelle, il s'avère impossible de faire référence à un principe d'identité diachronique quelconque. Même en rapport à son comportement de fonction, on ne peut pas trouver d'identité pour le corps.

En outre, dans cette temporalité diachronique, la fonction-corps relie des points d'un espace topologique qui est lui aussi caractérisé par une discontinuité et par l'impossibilité de juxtapositions. C'est un espace réglé par la diatopie qui le rend multiple, hétérogène. Du coup, il est impossible aussi de reconstruire l'identité de la fonction-corps à partir des espaces qu'elle relie. L'espace topologique ne peut pas, en effet, être vu de l'extérieur pour être étudié. La seule structure qui rend possible une sorte d'individuation de la fonction-corps – quoiqu'il ne s'agisse pas d'un vrai principe d'identité – est celle de diasomie. C'est justement l'impossibilité pour deux corps d'habiter un même espace – l'impénétrabilité des corps – qui ouvre sur une sorte de reconnaissance d'une fonction-corps.

Il faut souligner ce que nous venons de découvrir : la diasomie, la structure qui parle au plus près de la matérialité de la

fonction-corps, qui renvoie au fait d'occuper un espace, d'être une étendue, cette même structure est celle qui permet, d'une manière ou d'une autre, de reconnaître le corps, de l'individuer.

De plus, la structure de la diasomie caractérise particulièrement la fonction-corps en la différenciant de toute autre forme de fonction : les autres fonctions (mathématiques, par exemple) peuvent, en fait, occuper le même espace. En réalité, la particularité dont on parle ne dépend pas directement de la fonction-corps en elle-même, mais plutôt, encore une fois, de son co-domaine. C'est l'attitude qui se caractérise par sa diasomicité, exactement comme ce sont les plans de réflexion qui se caractérisent par leur diachronicité, et, c'est l'espace topologique qui se caractérise par sa diatopicité.

L'objectif de ce chapitre sera d'approfondir le sens de la diasomie en recherchant dans cette notion la possibilité d'une identification du corps sur laquelle fonder la différence entre les corps. Cet approfondissement devra se baser sur l'analyse du comportement de la fonction-corps.

Attitude et écriture

Y-a-t-il une mémoire du corps ? Voilà la question à laquelle il faut répondre pour déterminer s'il y a une possibilité d'individuation des corps. La réponse semblerait négative tant que la structure temporelle typique du comportement de la fonction-corps empêche toute forme de mémoire. Le passé, isolé du présent et du futur par la diachronie, devient un passé immémorable, perdu à jamais. Le corps n'a pas de souvenirs.

Par ailleurs, l'impossibilité d'une mémoire est avalée aussi du fait que le corps n'est ni propriétaire ni producteur de pensée : il n'est qu'une fonction, une liaison : il ne se rappelle strictement rien.

Mais alors, la mémoire doit être à l'extérieur du corps, il s'agira, donc d'une 'mémoire du corps' dans le sens objectif du génitif, un reste, un résidu, un vestige, une trace, un signe. C'est comme si le temps restait sur le corps en l'individuant, exac-

tement comme une blessure : un signe qui n'a pas été produit par le corps lui-même, qui vient d'ailleurs. C'est la blessure qui, seule, peut garantir qu'il s'agit bien du même corps.

La blessure est la seule mémoire, comme le montre bien les comédies se résolvant avec une agnition finale. « Et surtout, ce hiéroglyphe tatoué sur mon bras » est l'indice de ma naissance, affirme Figaro. Au tatouage, au signe est déferée la mémoire que le corps ne pourrait pas avoir autrement.

Le signe est une matérialité et il garantit donc la possibilité de l'individuation. Ce signe n'est rien d'autre que le co-domaine de la fonction-corps, à savoir son attitude. La fonction-corps en tant que telle ne serait pas identifiable parce qu'elle n'a pas en elle la matérialité qui apparaît en revanche au moment du lien avec son co-domaine, avec sa situation-perception-expression.

La matérialité de l'attitude, son devenir-un-signe de mémoire, un tatouage, une cicatrice, est ce que je vais appeler 'écriture'. En d'autres termes toute situation est finalement une écriture ; la matérialité de la situation est scripturale dans le fait qu'elle laisse un signe, une empreinte, une trace de reconnaissance. La matérialité, la physicité de l'expression du corps, consistent dans le fait que toute expression est une expression scripturale.

Mais comment cette écriture peut-elle avoir le rôle de mémoire du corps ? Tout comme l'expression, l'écriture sera discontinue, brisée, interrompue. Sa matérialité sera constituée par sa diatopie, c'est-à-dire par le fait de se trouver dans un espace topologique hétérogène. L'écriture peut toujours faire perdre ses traces.

En tant que mémoire et possibilité d'individuation du corps, l'écriture vient correspondre avec ce que j'ai appelé diasomie. Mais comment unifier la dissémination de l'écriture dans le temps diachronique et dans l'espace diatopique ? L'écriture est le signe laissé dans les interstices de l'espace topologique dans le moment où la fonction-corps met en relation des points d'un plan de réflexion avec des points de son co-domaine. Ou, pour le dire mieux, l'écriture consiste justement dans les points de ce co-domaine du corps qui apparaissent dans leur relation avec

un plan de réflexion. Or, suivant son comportement, la fonction-corps perd l'écriture qu'elle a concrétisée : le corps perd ses blessures ; l'adjectif possessif, encore une fois, ne tient pas, il tombe devant un corps évanescent et non substantiel.

Pour le corps reste une sorte d'*angoisse de l'individuation*, une sorte de tentative désespérée de trouver ou de retrouver une identité qui n'arrive pas à lui adhérer parce qu'elle lui échappe.

L'angoisse de l'individuation

À qui est cette angoisse ? Qui soutient le poids de cette angoisse ? Encore une fois, ce n'est pas le corps : s'il pouvait être le propriétaire de l'angoisse, cette dernière n'aurait plus raison d'être, elle résoudrait elle-même le problème qu'elle veut poser. Mais le corps ne peut être identifié non plus par son angoisse. Justement parce qu'elle n'est pas *la sienne*.

L'angoisse de l'individuation se donne plutôt dans une relation entre un plan de réflexion et l'attitude. L'angoisse de l'individuation est elle-même écriture et n'appartient pas à un corps, quoiqu'elle ait avec la fonction-corps une relation étroite puisqu'elle en est la possibilité.

L'angoisse de l'individuation semble se présenter presque comme un moteur de la fonction-corps, ou mieux comme la justification de son comportement, de son mouvement, de son déplacement. Il semble – mais ce n'est qu'une fiction métaphorique, dérivant de l'écriture – que le corps se meut en recherchant dans son co-domaine le signe de sa naissance, le tatouage à utiliser ensuite dans une agnition qui garantit la fin heureuse.

Et pourtant, on ne peut pas justifier le comportement d'une fonction en lui attribuant une sorte de volonté de mouvement. De toute façon, dans sa valeur purement scripturale, l'angoisse de l'individuation est une manière d'interpréter, encore une fois, scripturalement, le comportement de la fonction-corps. C'est-à-dire qu'on peut expliquer le comportement de la fonction-corps grâce à son 'laisser des traces', laisser des signes et de l'écriture : pour définir la fonction on doit rechercher une unité possible,

un fil rouge qui donne le sens de l'individuation dans la discontinuité de cette écriture. Voilà ce que j'entends par 'angoisse de l'individuation'.

La fonction-corps ne pourra jamais être en elle-même matérielle, il faut rechercher sa matérialité dans la tentative de mettre ensemble les différents signes scripturaux – qui eux sont matériels – qu'elle laisse dans son comportement. Or, nous sommes ici devant un paradoxe de la structure que nous avons appelée 'diasomie'. Elle est en effet ce qui rend impossible à deux fonctions-corps d'avoir le même co-domaine. En d'autres termes, la diasomie est ce qui rend discontinu l'espace interstitiel de l'écriture. La structure qui devrait permettre une individuation du corps est elle-même celle qui empêche l'unification des signes scripturaux qui pourraient constituer sa mémoire.

La diasomie divise donc l'espace d'une fonction-corps de celui des autres et il rend impossible de réunifier l'espace interstitiel de l'écriture pour en faire un signe, un tatouage de reconnaissance du corps. Le corps pourrait être reconnu si seulement son espace était uniforme à celui des autres. Cela signifie que le corps ne pourrait être reconnu que s'il y avait un seul corps indifférencié. Le corps ne pourrait être reconnu que s'il ne pouvait absolument pas être distingué des autres corps.

Le paradoxe dont nous faisons état peut être interprété comme une sorte d'attraction entre les corps : le corps semble rechercher une union avec les autres corps, une union qui puisse annuler et dépasser la diasomie, parce que c'est en oblitérant la différence diasomique que le corps pourrait espérer être reconnu et individué. Et pourtant, le rapprochement des corps, donné par cette tentative de dépasser la diasomie, reste toujours inachevé : demeure toujours un écart, une rupture entre les espaces qui ne peuvent pas être recomposés. Voilà la raison pour laquelle l'individuation continue dans son échec. Ce discours ne regarde pas seulement la fonction-corps en tant qu'homme, mais toutes les fonctions-corps possibles. L'angoisse de l'individuation concerne toute entité corporelle. Évidemment le sens de ces structures change si on les attribue à un corps animé ou à un corps inanimé ; il faudra voir pourquoi.

En résumant : l'angoisse de l'individuation peut être une clé de lecture du comportement de la fonction-corps sur plusieurs niveaux. En premier lieu, elle justifie le mouvement : comme si le lien continu entre le domaine et le co-domaine était déterminé par la tentative de trouver une identité ; le mouvement serait la recherche d'une situation propre du corps, d'un lieu qui ne soit que *le sien*. En second lieu, et paradoxalement à l'opposé, l'angoisse de l'individuation pousse à uniformiser l'espace de l'écriture créé par le mouvement : pour ce faire il est nécessaire de chercher l'homogénéité de l'espace topologique et donc l'oblitération de la diasomie qui consentirait, en revanche, à l'espace occupé au fur et à mesure par le corps d'être unique.

Cette quête d'homogénéité peut être interprétée comme une sorte d'attraction entre les corps, un rapprochement qui vise à se confondre, à occuper le même lieu. Or, l'individuation fait encore échec.

Il est assurément possible d'imaginer une individuation synchrone, ponctuelle : dans l'instant intra-originaire du lien entre domaine et co-domaine, dans l'instant de l'écriture, la fonction-corps peut être identifiée. Mais, elle sera identifiée à chaque fois d'une manière différente ; son identité dépendra de facteurs toujours différents.

La finitude

Le parcours du corps a une autre caractéristique qui doit être intégrée dans sa définition : celle d'être fini. Le comportement de la fonction-corps ne continue pas pour toujours. Le temps discontinu où il se développe a un terme, une fin : le corps meurt. Comment se configure la problématique de l'individuation une fois que la fonction-corps a arrêté de renouveler son action de lien ? Et quelle est la signification de cette fin, quel rapport a-t-elle avec le corps ? Encore une fois, on pourrait avoir la tentation de relier la fin au corps avec un adjectif possessif ; or cela n'est évidemment pas possible. La fonction-corps – qui ne peut rien garder pour elle, qui n'est propriétaire de rien, qui

n'a pas de mémoire – ne peut pas garder des liens avec sa fin. Le fait que le corps puisse soutenir le poids de l'adjectif possessif au moment de sa disparition serait tout à fait paradoxal. En d'autres termes : le fait que la mort soit une possibilité du corps semble absurde. La fin est par définition une extériorité absolue par rapport à ce dont elle est fin. Pour employer les mots de Levinas inversant la proposition heideggérienne, la mort est « l'impossibilité de la possibilité ».

Et pourtant, encore une fois paradoxalement, il y a un aspect du concept de fin qui semble le relier avec une possible individuation du corps. En effet, après la fin, le comportement de la fonction-corps peut rester devant nous en entier. Le corps ne se meut plus, ce qu'il écrivait est désormais écrit, les espaces interrompus et hétérogènes de l'écriture peuvent maintenant, avec une opération peut-être arbitraire mais faisable, être ramenés à une unité.

La fonction-corps, qui n'était jamais présente, qui se constituait toujours comme un renvoi à quelque chose d'ultérieur, d'externe, peut être ramenée à une présence justement dans le moment de son absence la plus totale et la plus définitive. La fin vient donc, d'une certaine manière, coïncider avec la diasomie. Et en effet elle est caractérisée par le même paradoxe typique de l'attraction des corps. La mort donne la possibilité de l'identification parce qu'elle rend homogène l'espace hétérogène. La fin ouvre sur la possibilité de substitution : comme le disait Levinas, on peut se substituer de façon responsable à autrui justement au moment de sa mort, en prenant en charge la mort d'autrui. Cela est justifié par le fait que celui qui meurt ne peut plus prendre en charge sa mort puisque cette mort est une impossibilité de toute responsabilité.

C'est un autre corps qui assume, dans une écriture, le poids et la responsabilité de la fin d'un corps. De cette manière, la distance diasomique entre les corps est franchie et se réalise une sorte de miracle de l'individuation. Le corps fini est finalement *un* corps. Par ailleurs, la fin implique aussi une structure opposée à celle que l'on vient de décrire : elle unifie les espaces de corps différents et les sépare en même temps. S'il n'y avait

pas de fin, les corps se confondraient dans leur éternité. C'est ce qui arrive à Homère dans la nouvelle de Borges¹ : sans une fin chacun est tous les autres, les possibilités de chacun deviennent celles de tout le monde, il n'y a plus une différence, une séparation. L'éternité est indifférenciation.

La fin reste donc dans une ambiguïté de fond. Comment se réalise en elle la reconnaissance ? Dans quel espace se joue l'individuation ? Celui de la fin est un jugement posthume, c'est l'action de ramener à une unité ce qui n'était pas unifiable, le fait d'attribuer un espace déterminé à ce qui ne l'avait pas. L'individuation qui a lieu dans la fin ne peut pas, effectivement, être pensée comme un principe d'identité pour ce qui est fini. La fonction-corps continue d'échapper à la détermination, même près de sa fin. Ou du moins l'individuation s'avère arbitraire et extérieure et ne peut donc pas véritablement saisir le corps. On peut en conclure que toute stratégie d'individuation finit par se réduire à une possibilité de distinction ; ce qui est déjà beaucoup. Il y a plusieurs corps différents, mais il n'est pas possible d'étiqueter un corps pour l'identifier.

Écriture, écrire, écrit

La notion d'écriture a pris, dans ce parcours, des nuances sémantiques différentes. Dans un sens général, l'écriture est la matérialité de l'attitude, ce qui rend la fonction-corps *res extensa* grâce au rapport avec son co-domaine. L'écriture est le signe concret qui matérialise l'interstitialité de l'espace topologique. Mais, l'écriture se fait dans des moments différents ; on peut l'évincer de son identité avec l'expression. On a vu qu'il y a une parole parlante et une parole parlée, un dire et un dit. Dans leur entrelacs se joue la complication du rapport entre les plans de réflexion en tant que domaine de la fonction-corps et l'attitude en tant que co-domaine.

Parallèlement, l'écriture est faite de structures analogues. Elle est d'abord l'écrire, en tant que 'laisser des traces', à sa-

¹J. L. Borges, *L'immortel*, dans *L'aleph*, Gallimard Paris 1977.

voir le fait de faire de l'expression un signe charnel. En ce sens, l'écriture est un écrire diachronique, interrompu et irréductible à une unité. L'écrire est le développement même du comportement de la fonction-corps. L'écrire demeure dans un interstice dynamique, dans le méta de la métaontologie. L'écrire, tout comme l'expression, instaure un lien étroit avec la philosophie en tant que celle-ci se situe toujours à nouveau dans un intra-espace.

Par ailleurs, l'écriture peut être hypostasiée et ramenée à une unité à cause de sa finitude. Elle a un terme, et est donc destinée à devenir un écrit, un jugement posthume unifiant et individuant. L'écrit, en revanche ramène à une matérialité non encore réalisée : il ramène, comme la structure du dit, à l'espace topologique des plans de réflexion et demande, encore, de l'écriture, il requiert d'être ramené à l'écrire. Ainsi revient-on à l'écrire comme comportement.

En outre, l'écriture, en tant que matérialité de l'attitude, est caractérisée par la diasomie : chaque fonction-corps a un co-domaine particulier, constitué par un espace non habitable par les autres corps. Cette impossibilité d'habiter reste telle jusqu'à ce que l'écriture s'explique en tant qu'écrire. Il est évident que l'écriture, comme élément matériel de l'attitude, trouve son fondement dans le mouvement. Le co-domaine de la fonction-corps – on l'a dit – se base sur un mouvement continu, c'est-à-dire sur le comportement. Sans mouvement, tout écrire deviendrait un écrit, tout dire un dit. Il n'y aurait plus de raisons pour parler d'une fonction, puisqu'une fonction est telle seulement grâce à son déplacement, à l'acte de mettre en relation des valeurs toujours nouvelles.

Il faut donc maintenant commencer l'analyse du concept de mouvement, en tant que dernière composante de l'attitude.

Le déplacement

Attitude et déplacement

Le déplacement est donc un élément de l'attitude. Il faut souligner qu'il n'est pas directement une caractéristique du corps, mais une du co-domaine de la fonction-corps. Il est évident en effet que ce n'est pas la fonction qui se meut, mais plutôt les valeurs qu'elle met en relation. Or, la fonction-corps assume des valeurs toujours différentes, à savoir qu'elle met en relation des points toujours différents de son domaine avec des points toujours différents de son co-domaine. Le mouvement dont il est question est ce que j'ai appelé jusqu'ici le 'comportement' de la fonction-corps. Il est évident que la fonction-corps serait vide d'intérêt si on la privait de ce mouvement : elle deviendrait une simple opération de liaison d'un point avec un autre point et elle se limiterait à mettre en place ce lien ; il ne s'agirait plus d'une fonction, mais d'une simple relation.

Le domaine et le co-domaine de la fonction-corps sont riches d'éléments et la fonction en met toujours de nouveaux en relation. Or, vu qu'il est lié à la matérialité de l'écriture, le mouvement doit être compris dans le sens le plus propre du mot. Il ne s'agit pas d'un mouvement métaphorique, comme la référence à la notion de fonction pourrait le suggérer : le déplacement du corps est un changement de place réel, physique, un véritable mouvement dans l'espace topologique. En d'autres termes, on ne doit jamais interpréter de façon métaphorique le discours sur l'attitude : dans le cas contraire, le concept de corps finirait par être abstrait et n'avoir plus rien à voir avec l'expérience

corporelle. Le corps développe son mouvement dans la mobilité de l'écriture, ou, plus généralement, de l'attitude. En ce sens, l'idée du mouvement selon Merleau-Ponty, comme l'opération de la conscience de sortie de soi et de retour à soi, s'avère trompeuse : le mouvement métaphorique ramène nécessairement à l'idée d'un mouvement de la conscience et implique un retour à la notion de sujet¹. Le déplacement dont il est ici question n'est pas semblable au 'mouvement' de la pensée.

De plus, même le mouvement qui caractérise les plans de réflexion dans leur 'se faire' dans l'espace topologique, doit être interprété comme un mouvement matériel. Quoique la matérialité des plans de réflexion ne soit pas réalisée jusqu'à leur lien avec l'expression, de même cela n'a pas de sens de parler de leur mouvement en dehors d'une connexion à la corporéité. En outre, l'espace topologique, cadre du déplacement, est lui aussi matériel. Si on voulait affirmer un mouvement métaphorique on serait obligé aussi d'abandonner l'idée de la matérialité de l'espace topologique, puisqu'on ne peut pas imaginer un mouvement métaphorique dans un espace concret.

Or, il nous reste à analyser la façon dont ce mouvement se donne, quelle qu'en soit la cause et quel que soit son rapport avec la fonction-corps. En effet, le corps ne peut pas être tout seul la cause de son propre mouvement. Mais alors, quelle est la cause au fait que la fonction assume des valeurs toujours nouvelles ? La dynamicité des plans de réflexion rend évidemment possible un déplacement dans l'espace topologique, mais elle n'arrive pas, toute seule, à le motiver. Aussi, la discontinuité de l'espace de l'attitude amène-t-elle à penser une nécessité du mouvement, mais elle n'arrive pas à la justifier.

Une interprétation attentive du sens du mouvement pourrait rendre raison de la distinction des différents types de fonctions-corps, et en particulier de la distinction entre corps animés et corps inanimés. S'ils sont tous deux caractérisés par le mouvement, celui de l'un semble être différent de celui de l'autre.

¹Cf. Barbaras, *Motricité et phénoménalité chez le dernier Merleau-Ponty*, dans *Le tournant de l'expérience.*, cit., p. 225-239.

Corps vivant et corps inanimé

Une distinction intuitive entre corps vivant et corps inanimé pourrait tenir au fait que les corps animés ont en eux-mêmes la raison de leur mouvement tandis que les corps inanimés l'ont hors d'eux. Mais quel est le sens d'une telle affirmation, vu que l'on a défini le corps comme ce qui n'a rien en lui, qui n'arrive même pas à soutenir le poids de l'adjectif possessif ? Comment pourrait-il être le propriétaire de la cause de son mouvement ?

Revenons à la définition du corps en tant que fonction. Une fonction a évidemment hors d'elle la raison de son comportement : celui-ci dépend des valeurs du domaine et du co-domaine. Et pourtant, il peut y avoir deux types de fonctions : une qui n'est définie que par des constantes, et une autre qui est définie par des variables. Par exemple, prenons en considération un langage artificiel descriptif. Dans ce langage on mettra en correspondance des nombres et des objets. On pourrait, par exemple, numéroter des billes. On crée, de cette manière, une fonction qui met en relation un par un les éléments du domaine 'billes' avec les éléments du co-domaine 'nombres naturels'. Cette fonction ne sera définie que par des constantes : « cette bille particulière correspond avec ce nombre particulier », et ainsi de suite. Cela signifie que le comportement de la fonction relève seulement et exclusivement des valeurs qu'elle assume : on ne peut parler de cette fonction qu'en analysant ces valeurs.

D'autre part, une fonction peut être définie par des variables, et c'est le cas de la plupart des fonctions mathématiques. Par exemple, $x=2y$. Le comportement de cette fonction dépend des valeurs du domaine et du co-domaine, mais il est aussi lié à la fonction elle-même, les valeurs peuvent être prévues : le mouvement dépend aussi de la définition de la fonction.

Or, les corps inanimés sont des fonctions définies par des constantes : leur mouvement est absolument externe. Les corps vivants sont en revanche des fonctions définies par des variables. La première objection que l'on peut faire est que cette idée est en contradiction avec l'impossibilité d'identification du corps dont on a parlé : une fonction à variables semble avoir en elle-

même son identité qui consiste à être une sorte de règle, applicable à différents objets.

Or, en réalité cette objection ne tient pas pour deux raisons. En premier lieu, la fonction-corps, même si elle est définie par des variables, ne nous est jamais donnée comme une expression du type $x=2y$. Comme c'est le cas de plusieurs fonctions mathématiques à variables complexes, il faut essayer d'en induire la formulation à partir de leurs comportements. Et, dans le cas de la fonction-corps, cette identification fait échec parce qu'on n'arrive jamais à avoir le comportement en entier – sinon après la fin de la fonction. Évidemment le fait qu'il y ait un mode de traitement des relations entre les valeurs du domaine et du co-domaine – même s'il n'est pas connaissable – implique une différence entre une fonction et l'autre : c'est ce qu'on a appelé 'diasomie' mais cette différenciation, comme on l'a vu, ne suffit pas à l'individuation.

En second lieu, la définition de la fonction en une formulation consisterait en une relation entre le domaine et le co-domaine qui ne serait réalisée qu'au moment de son actualisation. En d'autres termes, la matérialité du corps qui pourrait, elle seule, garantir son identification, ne se réaliserait pas dans la formulation de la fonction avec des variables. Dans une formulation du type $x=2y$, il n'y a pas l'actualisation des liens qui peuvent matérialiser le corps. De plus, l'espace discontinu que la fonction ouvre dans son comportement ne consent pas à une unification de ses différents liens, voire à une reconstruction de son histoire.

Et pourtant, il est possible de retrouver dans la définition d'une fonction par des variables une raison du mouvement. Le corps vivant, en ce sens, ne doit pas son mouvement à quelque chose de complètement extérieur. De ces affirmations, on peut comprendre que dans l'entrelacs entre attitude et plans de réflexion, qui est mis en place dans le comportement de la fonction-corps, est encore une fois en jeu un chiasme entre activité et passivité : il faut désormais approfondir ce concept.

Activité et passivité du déplacement

Mon discours s'axera maintenant sur les corps dont le mouvement n'est pas absolument indépendant d'eux-mêmes : les corps vivants. Pour ce qui concerne les corps inanimés, il est en effet possible de parler d'un entrelacs d'activité et de passivité, au moins pour le fait qu'ils sont des fonctions qui relient un domaine et un co-domaine ; mais cet entrelacs finit par se résoudre à une simple réduction de la passivité de l'attitude à l'activité des plans de réflexion. En ce qui concerne le corps vivant, la structure est plus complexe. Dans l'entrelacs entre l'attitude et le plan de réflexion a lieu ce qu'on définit normalement comme 'action'. Pour commencer on peut entendre par action le passage du repos au mouvement. Évidemment le repos peut aussi être relatif : on peut avoir affaire au passage d'un type de mouvement à un autre type de mouvement. Comment se produit ce passage ? Pour ce qui est du corps inanimé, il est déterminé, tout simplement, par les différentes valeurs du plan de réflexion. En d'autres termes, c'est le mouvement encore non réalisé du plan de réflexion qui se concrétise dans le co-domaine-attitude. Cela signifie que le corps inanimé n'est lié qu'à un seul plan de réflexion. Il est possible d'imaginer qu'il passe à un autre plan de réflexion seulement grâce à l'interaction avec une autre fonction-corps – une pierre peut être écrasée.

En ce qui concerne le corps animé, en revanche, le passage en question est l'une des structures les plus complexes et les plus intéressantes pour l'analyse philosophique. Je me limiterai ici à identifier le problème ; une réponse ne sera donnée que dans la suite de ce travail et en particulier dans la partie dédiée au concept de virtuel.

Dans le passage du repos au mouvement, dans le cas du corps vivant, plusieurs aspects entrent en jeu. En premier lieu, il y a le plan de réflexion et son mouvement dans l'espace topologique. La fonction-corps, dans la passivité de sa situation, se trouve à prendre une valeur du plan de réflexion ; en ce sens elle en est déterminée. C'est donc le plan de réflexion qui détermine le mouvement. Pour citer l'idée merleau-pontienne : c'est

Phèdre qui se meut et non Berma ; c'est Phèdre l'activité, tandis que la fonction-corps Berma est passive.

En ce sens, il n'y a pas d'action pour la fonction-corps. L'acteur n'agit pas. Par ailleurs, cette activité du plan de réflexion resterait non réalisée, invisible, si le co-domaine du corps, l'attitude, ne la rendait pas visible. On a donc affaire à une autre activité, parallèle à celle du plan de réflexion qui devient à son tour passif devant l'attitude, devant l'écriture. On est de nouveau face à une passivité, différente, de la fonction-corps qui semble être déterminée maintenant par les valeurs de son co-domaine. C'est la visibilité de la situation-expression de Berma qui structure Phèdre, tandis que le corps reste passif. Et pourtant le lien entre le domaine et le co-domaine est fait par le corps. La fonction-corps peut relier des valeurs toujours différentes : maintenant Phèdre, ensuite Cordélia. Voilà qu'une activité de la fonction-corps apparaît. Le moment du passage du repos au mouvement est le produit d'une interaction chiasmatisque entre les plans de réflexion et l'attitude, mais cette interaction est déclenchée par la fonction-corps, même si ce déclenchement est à son tour déterminé par d'autres valeurs du domaine et du co-domaine.

Choix de lieu et indécision

Dans cette structure de la fonction-corps s'ouvre l'espace d'une sorte de liberté de choix : le corps peut, d'une certaine manière, déterminer l'action. Une analyse plus attentive, en revanche, montre que cette liberté n'est pas positive. Elle n'est pas une décision car elle dépend de l'activité des plans de réflexion et de l'attitude. Cette ouverture consiste plutôt en une négativité : c'est le fait de s'échapper de la positivité de la détermination et de s'abriter en dehors de la décisionnalité. La liberté qui s'ouvre dans l'entrelacs entre l'activité et la passivité est plutôt une *indécision*¹.

¹Un concept analogue à celui d'indécision que je propose ici est celui d'« indifférence » ainsi qu'il a été développé par A. Fabris dans *Paradossi*

La fonction-corps peut revenir au moment où il reste de l'espace pour la décision, le moment où le lien n'est pas encore réalisé. Il n'y a pas d'action pour l'acteur, on peut plutôt parler d'une activité de l'acteur qui consiste en un passage du repos au mouvement en tant qu'*in-action*.

L'indécision est le moment intra-originaire qui se situe dans le passage de l'avant du repos à l'après du mouvement, de la détermination de la situation à celle du plan de réflexion. C'est l'instant intra-originaire où on peut ouvrir, ou non, un lien. La fonction-corps revient à un 'avant elle-même'. Dans ce manque de décision – qui pour sa valeur non-négative ne peut pas être une non-décision mais plutôt une in-décision – repose la liberté du corps.

En réalité, toute action est un mouvement et toute liberté est une liberté de mouvement – dans le sens le plus matériel du terme. Cela signifie que l'indécision est une indécision de lieu. L'instant de l'indécision consiste à ramener le mouvement à son manque de direction. L'indécision du corps est l'instant où le lien ne dépend que du fait que le corps est la fonction qui seule peut le réaliser. On comprend mieux le sens de l'utopie de l'interstice : l'*entre* est un non-lieu, un abîme fait de non-plus et non-encore.

L'indécision est possible grâce au manque du principe d'individuation pour le corps. Ce dernier n'a pas une position qui soit la sienne, il ne peut pas soutenir le poids de l'adjectif possessif, même quand il se réfère à un lieu. La position du corps est déterminée par sa situation et elle n'est donc pas la sienne.

Il faut avouer que toutes les définitions que j'ai données jusqu'ici s'avèrent incomplètes. J'ai parlé de liens, d'entrelacs entre activité et passivité, d'une matérialité non-réalisée qui se concrétise ensuite en un lien, d'un manque de directionnalité du mouvement. Quelle est la structure de ces liens ? Quel est le terme qui se cache derrière ce que j'ai défini jusqu'ici comme 'non-réalisé' ? Derrière mon propos se trouve la force conceptuelle d'un terme qui n'a pas encore assumé une signification

del senso, Morcelliana, Brescia 2002.

précise dans la théorie philosophique : celui de virtuel. La tâche des pages suivantes sera de commencer une analyse de ce terme et de le mettre en relation avec le discours développé jusqu'ici.

Le virtuel

Pourquoi le virtuel ?

Importance du problème

On se trouve désormais au centre d'un carrefour : se croisent ici les différentes thématiques, les différents nœuds théoriques qui ont été abordés dans les premiers chapitres de cet ouvrage ; il faut maintenant prendre en compte un concept qui a été fondamental dans l'argumentation quoiqu'il n'ait jamais été nommé, sinon en passant : le concept de 'virtuel'. Que cette notion se trouve au centre du carrefour n'est pas un hasard : on montrera que la nature même de ce que l'on appelle virtuel est d'être un adhésif entre deux surfaces, un milieu et pour cette raison précise son étude est intéressante. Avant de commencer un véritable travail d'analyse de l'idée de virtuel – qui aura comme but une redéfinition de cette notion – il faut d'abord s'interroger sur les raisons de l'intérêt du virtuel par rapport à ce travail. Il faudra donc répondre à la question : pourquoi le virtuel ? Qu'est-ce qui en détermine l'importance ? Quel est précisément son rapport avec les concepts et les thématiques qu'on a pris en compte jusqu'à présent ?

La réponse à ces questions sera l'objectif de ce chapitre et nous servira comme point de repère pour guider l'essai de redéfinition du virtuel qui sera ensuite tenté. On peut considérer que les raisons qui font l'intérêt de ce concept par rapport au cadre théorique que l'on a jusqu'ici tracé sont au nombre de trois. Premièrement la notion de virtuel semble mettre en crise une catégorie qui s'est révélée fondamentale dans notre argumentation : celle de *situation* ; l'idée de virtuel, dans son sens le

plus commun, se lie strictement à celle de déterritorialisation, c'est-à-dire à la destruction de l'espace tel qu'on est habitué à le penser. Deuxièmement, c'est la relation entre virtuel et corps qui s'impose à notre attention. D'une part, le corps, comme on a tenté de le resémantiser dans le chapitre précédent, met en jeu une catégorie modale particulière qui n'a pas encore été expliquée. Un rapport entre corps et virtualité a par ailleurs apparu entre les lignes de Merleau-Ponty en particulier pour ce qui concerne le *Visible et l'invisible*. Quoique le philosophe n'ait jamais thématiqué la notion de virtuel, on peut supposer qu'une structure semblable soit en jeu lorsqu'on a affaire à des idées comme celle de chiasme. La liaison entre les concepts de virtuel et de corps, engendrée par les notions merleau-pontiennes, pourrait peut-être donner une solution originale à la question de la crise de la situation que l'on vient de mentionner. Troisièmement, il est évident que la portée du concept de virtuel dans notre contexte historique nous pousse davantage à une analyse approfondie. Le développement des nouvelles technologies a porté l'attention sur ce terme sans qu'il ne soit jamais bien défini. Il est donc désormais nécessaire de clarifier les rapports que la catégorie philosophique de virtuel entretient avec l'emploi courant du mot dans le domaine technologique.

La crise de la situation

Une grande partie de la philosophie du XX^e siècle, à partir de Heidegger jusqu'à Sartre, Levinas ou Merleau-Ponty – pour n'en citer que quelques-uns – peut être caractérisée comme 'philosophie de la situation', la situation étant une notion qui, comme on l'a vu, renverse les structures qui réglaient le rapport entre le sujet et le monde dans la pensée moderne : le moi qui, déraciné de tout espace, *connaissait* un monde spatial, devient un moi immergé dans cet espace même, et qui ne peut que *vivre* le monde.

Cette caractéristique de la philosophie de la situation est bien décrite par Emmanuel Levinas :

La nouveauté de la philosophie de l'existence nous apparaît dans la découverte du caractère transitif du verbe exister. On ne pense pas seulement quelque chose, on existe quelque chose¹.

Nous préférons parler de 'philosophie de la situation', pour rendre moins arbitraire l'opération de Levinas qui, parmi les philosophes de l'existence, de façon peu philologique, cite l'auteur de *Sein und Zeit* : la *Geworfenheit* du *Dasein*, son être situé, fait en sorte que l'on ne puisse plus parler d'une pensée pure : toute pensée est évidemment située aux niveaux historique et émotionnel. Cette idée est, d'après Levinas, le premier mérite de Heidegger qui a su ainsi, dépasser le risque d'abstraction de la pensée pure et théorique de Husserl.

Mais qu'en est-il de cet aspect concret de la pensée située après l'apparition d'une notion comme celle de virtuel ? Est-on encore situé ? Peut-on encore fonder sur l'idée de situation le dépassement de ce que Merleau-Ponty appelait « pensée de survol » ?

Michel Serres, dans son *Atlas*, donne une réponse négative à cette question : il dénonce, en effet, l'égarement – au sens spatial – auquel les nouvelles technologies nous ont soumis et la conséquente impossibilité de s'orienter dans le monde comme avant. Et cet égarement rend nécessaire un Atlas qui serve de guide dans un espace où la notion de situation ne fonctionne plus. Quand on téléphone, se demande Serres, où se passe notre conversation ? Se passe-t-elle là où se trouve mon téléphone ? Là où se trouve le téléphone de l'autre ? Ou dans un troisième lieu ? La notion d'être-là ne suffit plus à rendre compte de notre expérience puisqu'on n'est plus là, on est hors-là, dans un ailleurs qui apparaît en même temps familier et inquiétant, comme l'*Unheimlich* freudien. L'espace se déforme, s'élargit, se restreint selon le moyen utilisé pour s'y rapporter : l'espace devient, enfin, virtuel et la situation entre donc en crise.

La catégorie que Serres oppose à l'être-là est celle de *horlà* : dans le conte homonyme de Maupassant, le *Horlà* est un être

¹E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 2001 p. 100.

étrange qui est toujours présent, mais invisible, il est là, mais il n'est pas là, il est hors-là. La condition de l'homme après la virtualisation de l'espace déterminée par les nouvelles technologies serait d'être toujours hors-là : en ce sens la possibilité de dépasser l'abstraction de la pensée pure grâce à la situation deviendrait illusoire.

« Qui suis-je ? – se demande Serres. Le tiers. *Le tiers inclus*.[...] Je suis associé intimement à un autre et à beaucoup d'autres encore »¹. Le plus grand risque d'une telle structure théorique est qu'on ne puisse plus sortir de la pensée de survol : le tiers inclus est précisément le point de vue extérieur, le regard de l'aigle qui domine tout ; on est devant un retour à la conscience théorique et à la forte opposition entre sujet et objet à propos de laquelle Merleau-Ponty a beaucoup écrit.

L'analyse du concept de virtuel devient donc urgente : est-il possible d'utiliser cette idée de façon différente ? Il est essentiel de souligner le sens qu'on a attribué au concept dans le contexte précité : le virtuel est pensé comme un phénomène lié aux nouvelles technologies. On verra qu'il ne s'agit que d'une signification du mot parmi d'autres.

La crise du concept d'espace

La crise du concept de situation engendre donc – on l'a vu dans l'analyse de Serres – un important changement de la notion d'espace. Ce dernier n'a plus un sens absolu, mais relatif : il n'est donc plus en mesure de soutenir le poids de ce qui s'y situe ; l'espace n'a plus une stabilité suffisante pour pouvoir lui donner des coordonnées². L'espace ne constitue plus un point de repère stable et objectif, il se configure à chaque fois de façon différente : il se restreint ou s'élargit.

Il est évident, en effet, que la distance entre deux points assume des sens différents selon les possibilités de passer de

¹M. Serres, *Atlas*, Julliard, Paris 1994, p. 81.

²C'est l'idée cartésienne d'espace qui entre en crise ici. L'idée merleau-pontienne d'espace sera donc la clé pour surmonter cette difficulté.

l'un à l'autre. Or, les nouvelles technologies consentent un rapprochement infini de points très lointains. Une technologie déjà ancienne, comme le téléphone, permet d'être mis en relation en temps réel avec des endroits qui demanderaient des heures pour être rejoints. Les technologies qui rendent possibles des déplacements rapides – comme la voiture ou l'avion – contribuent donc aussi à modifier l'espace.

Mais c'est au moment du développement des nouvelles technologies que le phénomène a atteint des niveaux plus frappants. La diffusion du réseau, par exemple, n'a pas simplement changé la vitesse à laquelle on peut rejoindre des lieux, mais la valeur même de l'espace où l'on se trouve. Assis devant un ordinateur à Paris, je peux travailler avec quelqu'un qui se trouve à New York ou n'importe où, en principe exactement comme si j'étais là-bas. En d'autres termes, je ne suis plus vraiment à Paris : je suis en même temps dans plusieurs lieux différents et effectue des opérations qui ont des effets sur des espaces éloignés.

Je peux contrôler ce qu'il se passe ailleurs grâce à une webcam connectée à Internet, je peux mettre de la musique chez quelqu'un, je peux allumer ou éteindre son ordinateur – pour ne citer que des opérations très simples que n'importe qui peut réaliser sans être doté d'appareils complexes. La rapide évolution des technologies permet en effet d'effectuer des actions plus articulées, comme par exemple des opérations chirurgicales à distance. Comment défendre, donc, le lien étroit et indissoluble entre le corps et sa situation ? Face à quel espace nous trouvons-nous ? Évidemment la définition cartésienne d'espace comme un ensemble de points organisés grâce à des axes qui les numérotent devient absolument insatisfaisante. Les coordonnées qui définissent le lieu où se trouve le médecin qui opère un patient à distance n'arrivent pas à rendre compte de ce qui est en train d'arriver.

Il faut encore souligner que ce qui change, avec les nouvelles technologies ce n'est pas seulement l'idée d'espace, mais l'espace lui-même. La situation change au niveau physique : on peut percevoir des choses qui se trouvent très loin, on peut aussi percevoir ce qu'un autre perçoit. L'espace est substitué par ce

qu'on appelle – avec un terme un peu futuriste – cyberspace. Il est maintenant nécessaire de revenir à l'œuvre de Merleau-Ponty voir à quel point on y retrouve une notion de virtuel différente de celle en jeu ici : ainsi on pourra développer une idée de virtuel qui ne mette pas en crise les notions de corps et de situation qui étaient le pivot de la philosophie de l'auteur français et de plusieurs de ses contemporains.

La virtualité de la chair

Bien que certains commentateurs tels que Renaud Barbaras en aient souligné l'importance¹, la notion de virtuel n'est jamais prise en compte de façon systématique, nous l'avons dit, dans l'œuvre de Merleau-Ponty. Il semble même que la distinction critique entre possible et virtuel, introduite par Bergson, n'ait pas été reprise par Merleau-Ponty, tant il utilise indifféremment les deux pour qualifier tantôt l'un tantôt l'autre.

Dans la *Phénoménologie de la perception*, le terme apparaît cependant à plusieurs reprises. Merleau-Ponty se réfère notamment à l'expérience de Wertheimer² qui consiste à faire voir à un individu la pièce où il se trouve au seul moyen d'un miroir qui la reflète sous une inclinaison de 45°. Le corps propre est alors redoublé d'un corps virtuel qui se trouve dans l'espace de l'action. Ce corps virtuel en vient même à remplacer le corps effectif : l'individu se trouve là où se trouve le corps virtuel. Le virtuel serait donc la projection de ce qui est actuel, dans un autre état qui deviendra, après, lui aussi actuel.

De nombreux cas analogues sont analysés également dans les *Cours de psychologie et pédagogie de la Sorbonne*, notamment en rapport au schéma corporel, au dessin enfantin et même à la cybernétique. Merleau-Ponty va même jusqu'à tirer une thèse anthropologique de la notion de virtuel : la capacité de montrer du doigt un point de l'espace suppose d'être « déjà installé dans

¹Merleau-Ponty *aux limites de la phénoménologie*, dans «Chiasmi International» 1, 1999, p. 199-212.

²PP 289.

le virtuel »¹, capacité inaccessible à la plupart des animaux et aux apraxiques. L'espace virtuel est un « espace centrifuge ou de culture ». Je demeure cependant convaincu que la notion de virtuel ne peut développer toute sa puissance dans le cadre d'une philosophie de la subjectivité dont Merleau-Ponty est ici encore prisonnier.

En effet, si l'on en reste aux premiers écrits de Merleau-Ponty, on pourrait avoir l'impression que le virtuel n'est rien d'autre qu'un *avant* qui attend son actualisation dans l'*après* qui serait représenté par le corps. Il y aurait, en d'autres termes, une structure virtualisante qui arrive à se concrétiser d'une façon ou d'une autre, dans l'actualité d'un corps – dans une incarnation. Cette idée ne rendrait pas compte de la force novatrice de la notion merleau-pontienne de corps. La pensée merleau-pontienne accèdera véritablement à une pensée du virtuel qui dépasse cette difficulté, dans les derniers écrits, sur fond d'une nouvelle ontologie.

Le virtuel peut se laisser penser – je suis ici la proposition de Fabrice Bourlez² – à l'aune de la figure du « chiasme » dans laquelle il se cristallise. Le chiasme est en effet un zéro d'être dans lequel se croisent l'en soi et le pour soi, il est donc la surface de contact entre un dedans et en dehors : ce zéro d'être est virtuel parce qu'il reste en-deçà et au-delà de toute actualisation. Le chiasme du visible et de l'invisible ne peut pas être considéré comme une unité substantielle et stable : il est plutôt un entrelacement virtuel de mouvements de différenciation ; la chair est l'unité de la non-coïncidence, l'entrelacement d'éléments inassimilables qui peuvent être pensés ensemble seulement grâce à la virtualité de leur chiasme.

Le chiasme est un point virtuel où s'entrelacent un visible et un invisible : le premier y devient virtuellement invisible tandis que le second y devient virtuellement visible. Commençons à expliquer la première composante de cet entrelacement : l'invi-

¹P2 43.

²Bourlez, *Deleuze\Merleau-Ponty : propositions pour une rencontre a-parallèle*, «Concepts» hors-série n.1, *Gilles Deleuze*, Sils Maria, 2002, pp. 231-257.

sible devient, dans le milieu virtuel du chiasme, virtuellement visible. Merleau-Ponty emploie une terminologie qui renvoie directement à l'idée de virtuel quand il définit l'invisible comme ce qui n'est pas actuellement visible mais qui pourrait l'être¹ : l'invisible est donc virtuellement visible.

L'invisible, en d'autres termes, n'est pas seulement la partie cachée du visible. Il y a une tension – mise en acte par le virtuel – qui met l'invisible toujours dans la position de pouvoir devenir visible. Dans la structure de perspective, il suffit, par exemple, de changer de position pour rendre visible l'invisible et vice-versa. En continuant l'analyse, on s'aperçoit que l'invisibilité, dans le chiasme, est constitutive de toute visibilité : quand on voit une table on ne dit pas que l'on voit une partie de la table, même si deux pieds restent cachés.

L'invisible est donc virtuellement visible parce que c'est sur ce premier que l'on se base pour voir ce que l'on voit. On pourrait penser donc que l'invisible s'incarne, justement, dans un visible. L'invisible serait un virtuel qui trouve, ensuite, son actualisation dans la visibilité d'un corps, dans une incarnation. On reviendrait, donc, à l'idée d'un virtuel qui est déjà là avant l'actualisation et qui se limite à apparaître lors du passage à l'acte. Mais ce n'est pas le cas, puisque le visible est à son tour virtualisé : il ne se présente pas comme une actualisation cristallisée. En effet le visible, en contact avec le virtuel, devient virtuellement invisible ; la visibilité de ce qui est devant nous, c'est-à-dire l'ouverture d'un espace, ne peut pas être interprétée en tant qu'objectualité actuelle. Le visible est visible seulement en relation à l'invisible qui le structure. L'idée de profondeur explique davantage le sens d'un visible qui dans le chiasme devient virtuellement invisible : la profondeur est empiètement – « la latence qui n'est pas possibilité au sens d'une autre actualité de constatation, d'un autre actuel simplement coordonné au nôtre, qui est possibilité au sens de prégnance, enveloppement d'un actuel inaccessible dans l'actuel accessible »². Dans le

¹VI 310.

²NC 167.

chiasme, le visible, l'actuel accessible acquiert un sens différent parce qu'il empiète sur quelque chose d'autre, un actuel inaccessible, un invisible. Merleau-Ponty, dans ce passage, critique l'idée de possibilité comme actualité précédente à la réalisation et cherche à penser une unité entre latence virtuelle et actualité.

L'opération entraînée par la virtualité du chiasme consiste à prendre un visible et à virtualiser sa signification ; ce qui, dans l'actualisation, n'aurait qu'une fonction et un sens unitaires, dans le contact avec le virtuel, est multiplié. Le visible assume virtuellement la multiplicité de l'invisible.

Matérialité et virtualité

Continuons donc l'analyse des raisons qui justifient et rendent nécessaire une étude du virtuel dans notre propos et qui devront nous guider dans la tentative de bâtir une définition opérationnelle de cette notion.

En effet, le besoin d'une telle étude est nécessaire si l'on veut rendre compte des catégories que l'on a précédemment développées à partir de la pensée merleau-pontienne : en particulier en référence au rapport entre attitude, fonction-corps et plans de réflexion. On n'a pas encore éclairci la structure que l'on a appelée, à maintes reprises, 'matérialité' de la situation et de l'attitude en général, ou bien des plans de réflexion. L'attitude, a-t-on affirmé, ne doit pas être considérée comme quelque chose d'abstrait, mais comme la matérialité même de la situation. De plus, les plans de réflexion ne doivent pas être confondus avec la pensée parce qu'ils sont, matériellement, monde, c'est-à-dire être-multiples. On a affirmé que cette matérialité s'actualise au moment de la connexion entre attitude et plans de réflexion qui se manifeste dans l'activité-passivité de la fonction-corps. Mais l'on n'a pas expliqué, jusqu'ici, en quel sens on parle d'actualisation. Il est évident qu'on est ici face à une structure analogue à celle du chiasme merleau-pontien que l'on vient d'analyser : le rapport entre attitude et plans de réflexion est une virtualité réciproque qui a son point de rencontre dans la fonction-corps.

En d'autres termes : l'attitude est virtuellement plan de réflexion, puisqu'elle est positionnement dans un entre-espace d'un espace topologique constitué par des plans de réflexion ; l'attitude est ce qui s'actualise en plan de réflexion. Sa matérialité consiste en cette actualisation, grâce à laquelle elle devient concrète.

D'autre part, de façon parallèle, les plans de réflexion sont virtuellement situés : ils occupent virtuellement un espace matériel, un espace topologique. Mais cette fois aussi, leur matérialité spatiale ne s'actualise que selon leur rapport à l'attitude. Le corps, en tant que fonction, est justement le point virtuel où domaine et co-domaine, attitude et plans de réflexion s'entrelacent. On a dit que le corps est privé de son histoire et que son opération de liaison doit être approfondie puisque cette liaison n'est pas réalisée de façon arbitraire. C'est en ce sens, en effet, que la fonction-corps se présente comme virtualité du croisement des plans de réflexion et de l'attitude.

Comme le moment de cette liaison est justement celui de l'actualisation, il reste à comprendre quel est le rapport entre le virtuel et son actualisation : il semblerait que la première caractéristique du virtuel soit de rester tel après le passage à l'acte et c'est donc en ce sens que l'on pourrait parler de la virtualité de la fonction-corps.

On dédiera à ces thématiques une étude approfondie dans les pages suivantes.

La réalité virtuelle

Aux raisons énumérées jusqu'ici pour justifier l'intérêt d'une analyse du concept de virtuel, s'en ajoute une autre qui n'est pas moins importante : le rôle central que cette notion a acquis au sein de la société contemporaine. Il s'agit donc de la signification plus commune du mot, celle liée aux nouvelles technologies.

Si le développement des technologies électroniques a commencé depuis déjà plusieurs années, ce n'est que pendant ces deux dernières décennies que ces moyens sont devenus familiers

à un grand nombre d'usagers. Et ce n'est que depuis quinze ans que le réseau est rentré dans les foyers en bouleversant les habitudes de millions de personnes.

On peut résumer à trois les principaux noyaux d'intérêt du virtuel en relation aux nouvelles technologies. En premier lieu, la réalité virtuelle est une notion qui reste très confuse puisqu'elle renvoie le plus souvent à des images de science-fiction, tout en étant présente, à certains niveaux, dans notre vie quotidienne. Ensuite, le phénomène d'Internet et du réseau en général a déterminé, entre autres, la naissance d'un nouveau mode d'écriture : l'hypertexte. Pour finir, celle que l'on pourrait appeler la société virtualisée est le nouveau type de société structurée autour du réseau.

Commençons par la réalité virtuelle. Il est nécessaire de souligner que cette expression peut être utilisée avec des valeurs sémantiques différentes : à partir d'une signification plus précise et spécifique jusqu'à une plus générique avec laquelle on peut entendre n'importe quel type d'expérience où soit impliqué l'emploi d'une nouvelle technologie.

Dans son sens plus spécifique l'expression 'réalité virtuelle' est employé pour la première fois dans les années 80 par Jaron Lanier, un informaticien qui avait eu l'idée d'essayer de reproduire à l'aide de l'ordinateur des expériences sensorielles complètes, à savoir qui impliquent tous les sens.

Grâce à des médias capables de traduire en numérique des signaux analogiques et vice-versa, le corps est connecté à un ordinateur qui permet l'interaction entre corps et machine. En d'autres termes, l'ordinateur reçoit des input du corps – par exemple ses mouvements – et renvoie des output – par exemples des images – cohérents avec les signaux reçus du corps. Par exemple on peut se mettre un casque branché à l'ordinateur qui numérise les mouvement de mes yeux et qui renvoie des images calibrées à ces mouvements. Le résultat est que l'expérience visuelle sera semblable à celle que l'on aurait eu dans la réalité actuelle. En principe, on pourrait prendre en compte, de cette manière, toutes les fonction du corps jusqu'à être complètement immergé dans la réalité virtuelle – percevoir la chaleur

ou le froid, des odeurs, des coups, etc. L'expérience qu'on a ainsi ne pourrait être distincte d'une expérience issue de la réalité actuelle.

On pourrait penser que 'réalité virtuelle' est synonyme de réalité simulée. Mais ce n'est pas le cas puisque ce qui se produit grâce à la technologie informatique est tout à fait réel, ou, au moins, peut bien l'être. On peut imaginer l'emploi de cette instrumentation pour donner lieu à une rencontre entre deux personnes qui se trouvent dans deux endroits très distants : il est possible, en principe, de réaliser une rencontre exactement identique à celle qui se passerait entre deux personnes qui se trouvent dans la même pièce – avec des échanges physiques aussi. Il n'y a aucune raison d'affirmer que cette rencontre est simulée, puisque les deux personnes interagissent exactement comme si elles étaient dans le même lieu.

On n'affirmerait pas – pour se référer à des technologies bien plus familières – qu'une conversation au téléphone est simulée. La particularité du virtuel se trouve donc ailleurs. Il s'agit de l'identifier.

Internet et les hypertextes

La caractéristique fondamentale d'Internet semblerait être la virtualisation de l'espace et la déterritorialisation impliquée par cette virtualisation. S'il est vrai que ce phénomène est particulièrement important et qu'Internet a poussé fortement en cette direction, il ne faut pas non plus oublier que la virtualisation de l'espace, comme Pierre Lévy¹ l'a correctement remarqué, a commencée bien avant la naissance du réseau. L'espace se virtualise au moment même où on emploie un moyen quelconque pour s'y rapporter : si l'on utilise un cheval pour parcourir une distance, celle-ci est déjà virtualisée ; elle ne peut plus être considérée, de façon cartésienne comme un espace défini par des coordonnées. Et on peut aller plus loin : indépendamment de l'emploi de moyens techniques, comme on l'a vu en analysant

¹ *Qu'est-ce que le virtuel*, La découverte, Paris 1995.

l'idée merleau-pontienne, l'espace est déjà virtuel, puisqu'il se donne seulement au moment où on l'ouvre en l'habitant. En d'autres termes c'est le rapport même du corps à l'espace qui détermine une virtualisation.

Il faut donc s'interroger sur une deuxième caractéristique d'Internet : à savoir la façon qu'il a de présenter les liens parmi les pages et plus en général dans la structure que le réseau donne à l'écriture : la forme de l'hypertexte.

Chaque page est en effet virtuellement liée à toutes les autres : les pages d'Internet sont très nombreuses et, de toute page, on a la possibilité de passer à n'importe quelle autre en suivant des parcours particuliers ou bien, plus simplement, en passant d'une adresse à une autre.

On peut, finalement, imaginer Internet comme un grand texte : mais la différence principale entre Internet et un texte normal est que son écriture est hypertextuelle, à savoir verticale et non horizontale. Les parcours de lecture sont donc multiples et il n'y en a pas un, en principe, qui soit privilégié. De plus ces parcours ne sont pas déjà donnés, il ne suffit pas de choisir parmi un numéro n de parcours disponibles. Le parcours se crée au moment même où il est entrepris : chaque lecteur structure, à chaque fois, son parcours. Voilà pourquoi ces parcours sont virtuels.

En ce sens, le texte devient virtuel, puisqu'il ne peut pas être considéré comme une unité stable. La notion de virtuel est celle qui rend compte de ce qui arrive dans l'instant où l'on clique sur un lien en l'activant. L'analyse du rapport entre Internet et virtualité n'est pas indispensable seulement pour comprendre un instrument désormais omniprésent dans notre quotidien, elle est utile aussi comme métaphore du virtuel en un sens plus général. On verra par exemple que la navigation sur Internet a une structure très proche de celle que l'on a appelée 'fonction-corps'.

La société en réseau

Le dernier aspect concernant l'intérêt d'une analyse du virtuel que l'on citera est l'influence que le réseau est en train d'acquérir par rapport à la conformation de la société. La 'connectivité' est une notion qui a pris une importance fondamentale dans notre quotidien : il semblerait que l'on ne puisse plus vivre dans un endroit où il n'y ait pas de connexion. La forte différence entre la sensibilité des nouvelles génération et celle des plus âgés devrait nous faire comprendre qu'un grand changement est en acte. La connexion à Internet est en train de bouleverser notre structure sociale traditionnelle, en particulier en ce qui concerne les rapports interpersonnels. Des outils tels que Skype, MSN – ou d'autres messageries instantanées – mais aussi, plus simplement, le courrier électronique, ont changé de façon frappante les pratiques relationnelles de millions de personnes. Si, d'une part, les contacts deviennent de plus en plus simples – on peut communiquer d'un bout à l'autre du monde à des prix dérisoires – on n'a pas encore bien réfléchi, d'autre part, à la manière dont le passage par le médium du réseau a modifié les relations personnelles.

Au début de son développement, on a en effet souvent confondu l'aspect ludique d'Internet avec ses possibilités plus sérieuses. On a considéré de façon identique des phénomènes comme les messageries instantanées ou les mail avec d'autres comme les jeux de communauté sur Internet (*Second Life* en est un exemple). En ce sens, on est face à plusieurs problèmes théoriques comme celui du rapport entre vie et imagination, réalité et fiction, proximité et distance, identité artificielle et identité réelle etc. En outre, la nouveauté du moyen ainsi que l'idée qu'il soit en quelque manière 'immatériel' posent des problèmes par rapport à la façon de considérer les actions que l'on peut accomplir à travers Internet. On se demande s'il s'agit d'actions réelles ou non, on s'interroge sur la relation entre une action virtuelle et une action réelle. Il est évident que la solution de ces questions ne peut être envisagée qu'à partir d'un éclaircissement terminologique du mot 'virtuel'.

Potentiel et virtuel

Introduction

On vient de montrer l'intérêt qu'assume ici une réflexion sur le virtuel. On a par ailleurs vu que les problématiques soulevées par ce concept sont nombreuses et encore irrésolues. Il faut souligner qu'à l'heure actuelle, s'il est vrai qu'il y a de nombreux ouvrages sur cette question, les approches disponibles sont souvent partielles et n'en couvrent jamais la richesse et la variété.

On proposera deux raisons qui justifient ce manque. En premier lieu le thème du virtuel ne s'est imposé aux yeux de la communauté scientifique que depuis peu d'années : le développement des nouvelles technologies qui a déterminé l'importance actuelle du problème, est un phénomène très récent ; on peut affirmer que le véritable commencement de l'ère des nouvelles technologies se situe au début des années 90, le moment où Internet est devenu un outil utilisé par la plupart de la population. Avant 1994-1995, en effet, le réseau n'était pas assez diffusé pour influencer véritablement la société. S'il est vrai que d'autres technologies liées au concept de virtuel avaient déjà été développées, bon nombre de personnes n'y ayant pas accès, le virtuel restait un thème de discussions spécialisées ou bien d'analyses futuristes.

Grâce à la forte expansion du réseau, ces technologies sont devenues, en revanche, une partie intégrante du quotidien de tous les hommes occidentaux. Il est donc évident que la littérature antécédente à ce phénomène ne pouvait pas lier le concept de virtuel à ces événements si importants de nos jours. Le cas

de Deleuze est très clair : il ne pouvait pas inclure dans son analyse des exigences qui n'ont surgi que quelques décennies après la publication de ses œuvres¹.

En deuxième lieu, la réflexion autour du virtuel, à la fin des années 90, a été considérée comme faisant partie du domaine des sciences sociales et n'a pas été retenue pour un quelconque intérêt philosophique. Plusieurs auteurs ont donc abordé la problématique liée au virtuel en se limitant à l'analyse de ses implications aux nouvelles technologies et sans prendre en compte sa valeur philosophique qui remonte pourtant au Moyen-âge, ayant joué en rôle fondamental dans une grande partie de l'histoire de la philosophie.

On est donc face à deux tendances distinctes à réunir pour donner une réponse aux questions présentées le long des pages précédentes : d'une part ceux qui ont considéré le concept de virtuel d'un point de vue purement philosophique, n'abordant pas le rôle qu'il a acquis aujourd'hui ; de l'autre ceux qui ont analysé le concept en relation aux changements socio-économiques déterminés par les nouvelles technologies tout en mettant de côté le grand intérêt philosophique du terme en question.

Le but des pages suivantes sera de faire le point sur l'état des études sur le virtuel, en soulignant les mérites et les limites des théories existantes. Ce faisant, il sera nécessaire d'avoir toujours à l'esprit les besoins théoriques liés au virtuel résultant de l'analyse de la pensée merleau-pontienne, pour que l'on puisse être guidé dans le développement d'une définition de virtuel qui n'élide pas la valeur philosophique du mot.

Virtualisation et omission

Le seul texte dédié à l'analyse du concept de virtuel et guidé par l'intention d'en donner une définition opérationnelle, capable de rendre compte philosophiquement des différentes implications sociales du terme, est *Qu'est-ce que le virtuel* de Pierre

¹Je me réfère en particulier à *Différence et répétition*, Puf, Paris 1968 et *Dialogues*, Flammarion, Paris 1977.

Lévy. L'œuvre a été publiée au début de l'expansion d'Internet. De façon très incisive Lévy commence son texte en affirmant :

Un mouvement général de virtualisation affecte aujourd'hui non seulement l'information et la communication mais aussi bien les corps, le fonctionnement économique, les cadres collectifs de la sensibilité ou l'exercice de l'intelligence.¹

À partir de ces lignes on peut déduire les intentions théoriques de Lévy : considérer le virtuel dans son lien avec les nouvelles technologies tout en prenant en compte sa valeur purement philosophique, et donc sans rapport aux récents progrès scientifiques : le virtuel, d'après Lévy, a toujours été là comme une catégorie qui a depuis toujours structuré le rapport de l'homme au monde ; la virtualisation est l'aspect le plus important du phénomène d'omination, phénomène qui représente la façon dont l'homme habite le monde.

Pour défendre son hypothèse, Lévy considère le virtuel avant tout comme une catégorie modale. En reprenant l'analyse de-leuzienne – que l'on verra de plus près dans les pages suivantes – il affirme que le virtuel est quelque chose d'existant mais pas encore actualisé. Il se différencie du possible justement parce que ce dernier n'est pas existant et passe à l'existence au moment de sa réalisation. Il faut donc définir deux couples de concepts modaux : possible/réel et virtuel/actuel².

En d'autres termes, si les possibles sont des alternatives déjà existantes qui restent identiques à elles-mêmes en se réalisant, en n'acquérant que l'attribut d'existence, le virtuel représente une situation d'ouverture et de dynamique qui existe déjà mais à un niveau d'existence différent. Dans le processus d'actualisation, un changement survient, le virtuel actualisé donne lieu à quelque chose de nouveau qui n'était pas là avant. Avant la réalisation d'un possible, on est dans la condition de pouvoir

¹P. Lévy, *op. cit.*, p. 1.

²La structure est reprise de Deleuze, quoique Lévy force l'interprétation du texte de-leuzien dans lequel le virtuel va au-delà de la catégorie d'existence.

prévoir et analyser la possibilité ; avant l'actualisation, le virtuel est différent et on ne peut pas voir en avance l'actuel qui en dérivera. Aussi Lévy peut-il parler d'un processus inverse par rapport à celui d'actualisation : le processus de virtualisation, qui consiste justement dans une ouverture, voire une dynamisation, de ce qui est actuel. La virtualisation se configure donc comme un « retour à la problématique » vers laquelle on remonte à partir d'une réponse – d'une solution – actuelle.

Cette dialectique question-réponse proposée par Lévy comme une métaphore du rapport entre virtuel et actuel me semble très bien illustrer la proposition du philosophe : l'actualisation serait une réponse qui n'est pas contenue dans la virtualité du problème tout en sortant de ce problème même. La virtualisation serait, en revanche, la structure qui permet de remonter à la question, de façon à rouvrir l'éventail des multiples réponses.

C'est ainsi que Lévy interprète plusieurs phénomènes d'aujourd'hui liés au concept de virtuel : par exemple, celui de l'hypertexte. L'hypertexte serait une virtualisation du texte, à savoir une structure qui remonte à ce qu'il y avait avant la constitution horizontale du texte. Le texte virtualisé rouvre l'éventail des structures textuelles et peut être actualisé de plusieurs façons différentes – selon les choix de l'utilisateur et les parcours qu'il décidera de suivre en cliquant sur un lien plutôt que sur un autre.

En continuant son analyse, Lévy propose l'emploi de cette structure pour justifier le processus d'omnipotence dans son complexe : la façon, donc, qu'a l'homme de s'appropriier le monde et de le changer à son gré. L'invention des moyens de déplacement, donc, – à partir de la roue jusqu'au cheval ou au train ou à l'avion – serait une virtualisation de l'espace, c'est-à-dire que l'on revient ainsi à la question de la façon dont l'espace est structuré en ouvrant un éventail d'actualisations alternatives et en démultipliant l'unicité d'un espace préconstitué et déjà donné – qui serait celui qui se présente devant un homme dépourvu d'outils pour l'approcher.

On pourrait continuer avec d'autres exemples (écriture comme virtualisation de la mémoire, greffe comme virtualisation du

corps, etc.), mais cela ne serait pas utile en vue d'une compréhension correcte de la proposition de Lévy. Il semble en revanche nécessaire de voir si l'idée de Lévy est satisfaisante pour une définition opérationnelle du virtuel qui rende compte des problématiques, dont on a parlé.

Le plus grand mérite de Lévy est d'être arrivé à considérer le virtuel soit en tant que catégorie philosophique soit en tant que catégorie émergeant dans le domaine des nouvelles technologies. En outre, le lien tissé par le philosophe entre virtualisation et omination est d'autant plus intéressant qu'il peut rendre compte de certains aspects du virtuel issus de l'étude de Merleau-Ponty, comme par exemple celui du rapport entre espace et situation.

Par ailleurs, certains arguments de son discours ne sont pas complètement convaincants et demandent un travail ultérieur de mise à point. On peut identifier trois critiques fondamentales à adresser à l'idée de virtuel telle qu'elle a été développée par Lévy. En premier lieu, une observation de Ventimiglia semble incontestable¹ : il accuse Lévy d'avoir développé une idée de virtuel trop vaste pour qu'elle puisse être employée de façon opérationnelle. Le risque de la notion du philosophe français est que la spécificité de la notion de virtuel soit perdue. En effet, s'il est vrai que la virtualisation peut être mise en correspondance avec l'omination, les deux catégories ne peuvent pas être considérées comme synonymes.

En d'autres termes, il est vrai que le virtuel caractérise l'omination et en est la cause, mais la virtualisation n'est pas elle-même l'omination. En outre, si Lévy arrive à donner une définition de la virtualisation, il n'en va pas de même pour la définition de la notion de virtuel en tant que telle. Quelles sont ses caractéristiques spécifiques, qu'est-ce proprement que le virtuel ? Finalement, il semble que Lévy s'arrête à l'idée que le virtuel est ce qui n'est pas actuel et que la virtualisation est le fait de remonter de l'actuel à ce dont il dérive.

En second lieu, la critique que Diodato fait à Lévy à pro-

¹Cf. Ventimiglia, *Ontologia e etica del virtuale*, «Teoria» XXIV/2004/1, p. 119-148.

pos de l'idée de possible nous semble convaincante : Diodato affirme¹ que l'opposition possible-virtuel proposée par Lévy implique des conséquences ontologiques inacceptables, parmi lesquelles, en particulier, la nécessité de penser le possible comme quelque chose qui est déjà constitué avant sa réalisation, ce qui revient à une réduction de la réalisation à « un processus extrinsèque de simple position »². La réalisation d'un possible ne le changerait en rien mais ceci implique un dualisme inacceptable entre substance et événement fondé sur l'opposition inconciliable entre réel et actuel. Il semble que, dans l'idée de Lévy, le rapport entre virtuel et actuel soit peu clair. Qu'en est-il du virtuel au moment de l'actualisation ? Reste-t-il virtuel ou bien disparaît-il dans le processus d'actualisation ? Les quatre termes employés par Lévy pour cartographier l'être se mélangent l'un avec l'autre en donnant lieu à une situation conceptuellement précaire et incertaine, et si le rapport possible/réel d'une part et virtuel/actuel de l'autre pourrait être clair si les deux couples étaient analysés séparément, le quatuor des concepts n'arrive pas à tenir dans son complexe en créant des graves impasses logico-théoriques.

Les ennemis du virtuel

Avant d'aborder les questions théoriques plus complexes soulevées par l'œuvre de Lévy, il est maintenant nécessaire de prendre brièvement en compte certains auteurs qui prennent une position antithétique à celle du philosophe français en opposant à son optimisme déclaré par rapport à une catégorie de virtuel qui serait le pivot du progrès apporté par l'omnination, un pessimisme sombre fondé sur la crainte de l'effet déréalisant du virtuel. L'idée de ces auteurs – je considérerai le cas de Baudrillard et celui de Virilio³ – est que le croisement catégorial

¹Cf. R. Diodato, *Estetica del virtuale*, Bruno Mondadori, Milano 2005, p. 153-168.

²Diodato, *op. cit.*, p. 156.

³Cf. J. Baudrillard, *Le crime parfait*, Galilée, Paris 1995 et P. Virilio, *Cybermonde, la politique du pire*, Textuel, Paris 2001.

dans lequel le virtuel s'insère est profondément différent de celui décrit par Lévy puisque le virtuel s'oppose justement au réel en en représentant une alternative.

En d'autres termes, le virtuel serait une illusion de réalité, une image de la réalité qui est en revanche confondue avec la réalité elle-même. Il est évident que cette position se fonde sur une idée de virtuel profondément liée aux nouvelles technologies et, en particulier, à ce que l'on appelle réalité virtuelle. Le virtuel serait moins que le réel, à savoir, il en serait une image. On aurait affaire à l'image sur un écran qui veut se substituer à la réalité sans en avoir la consistance. La réalité serait donc mise en crise par le développement du virtuel jusqu'à risquer la mort. Baudrillard va jusqu'à parler, en effet, d'un cadavre de la réalité, un cadavre que l'on ne pourrait même pas retrouver puisque le virtuel aurait commis contre le réel le crime parfait en réussissant donc aussi à faire disparaître complètement le mort.

Cette disparition serait rendue possible grâce à la substitution du virtuel au réel, basée sur un déguisement, une dissimulation. Une idée de ce type dérive chez plusieurs auteurs d'une analyse très précise des phénomènes culturels typiques de nos jours, parmi lesquels le rôle d'Internet comme drogue, comme entrave à la conduite d'une vie sociale normale. En fait, les relations virtuelles ont été souvent un fétiche apte à combler l'incapacité d'avoir des relations dans le monde réel et on a souvent eu affaire à un phénomène d'aliénation du monde déterminé par une fuite dans des relations sûres, protégées par un média qui peut être éteint à tout moment.

Évidemment, cet aspect peut être interprété de plusieurs manières, même du point de vue sociologique. On peut bien penser que la disponibilité facile du virtuel représente un pas lent, mais irréversible, vers la déréalisation ; il est aussi bien possible d'interpréter les nouveaux moyens que la technologie nous fournit comme porteurs d'une augmentation de la puissance de la réalité. Une personne qui utilise souvent le téléphone a, d'habitude, beaucoup de relations au-delà de celles qui sont strictement téléphoniques, et le téléphone peut être employé afin

de multiplier les rencontres réelles au lieu que de le réduire. Le risque de déréalisation identifié par Baudrillard reste quand même indéniable et ouvre à une interrogation théorique complexe autour du rapport entre réalité et virtuel qui ne trouve pas une réponse complètement satisfaisante chez Lévy : la question sur le rapport entre événement-actuel et substance-réelle se pose toujours, tout comme celle à propos du rôle que, dans cette opposition, joue le concept de virtuel.

À côté de cette première remarque critique du virtuel, une autre, de caractère plutôt politique, est soulevée par Virilio. Le processus de déréalisation mis en acte par le virtuel est pour Virilio d'autant plus évident et incontestable quand on analyse son influence sur les médias. L'information, en résumant, peut être considérée comme la virtualisation de la réalité. L'effet de ce phénomène est l'impossibilité de vérifier les nouvelles.

Une fausse nouvelle, affirme Virilio, ne peut pas être démentie au moment où la réalité n'a d'autre consistance que celle que les médias lui accordent. En ce sens, la réalité est devenue virtuelle et peut être gérée par un pouvoir qui ne court même plus le risque d'être démenti. Les seules preuves sont en effet virtuelles et une comparaison directe avec les faits est, par ce biais, complètement impossible.

La situation qui se présente est donc semblable à celle décrite génialement par Orwell dans *1984* : on a affaire à un monde où un pouvoir aveugle et omniprésent est capable de changer la réalité à son gré simplement en réécrivant les textes qui en sont le seul témoignage. Il est nécessaire de remarquer que ces craintes des ennemis du virtuel se fondent sur une assomption de base qui est implicitement tenue comme indiscutable : le virtuel se déguise en réel et essaye de prendre la place de la réalité. Mais cette affirmation présuppose une série de thèses et d'hypothèses qui peuvent ne pas être acceptées universellement. En premier lieu, on doit concevoir la réalité comme un ensemble de faits ; en second lieu, on doit accepter l'idée que le virtuel est une image – ou bien une représentation, une *mimesis* – de ces faits. Pour finir, on doit assumer que cette image ne fait pas partie de ces faits, mais s'y oppose avec force.

De telles assomptions qui rappellent le mythe platonicien de la caverne et desquelles sont en effet tirées des conclusions analogues par rapport à la notion d'image – et par ce biais de virtuel – restent injustifiées comme si elles étaient l'objet d'une croyance métaphysique. Il manque donc la volonté de faire une philosophie créative qui ait la possibilité de gérer, de redéfinir et de resémantiser les concepts avec lesquels elle a affaire. Si, d'une part, on ne peut assurément pas accepter une idée de virtuel aveuglement optimiste, on ne voit pas, d'autre part, l'intérêt philosophique d'une lamentation qui ne fasse pas suivre à sa *pars destruens* une véritable *pars costruens*.

Internet et éthique

Une autre approche des problématiques liées au virtuel est celle que l'on pourrait définir comme éthico-sociale. Dans ce cas aussi, le concept de virtuel est pris en compte dans son acception la plus quotidienne, celle liée aux nouvelles technologies. Ces dernières ont profondément modifié le cadre socio-culturel et imposent donc un renouvellement de la réflexion éthique pour que l'on puisse donner une orientation morale aux nouveaux horizons ouverts¹.

Pour donner un exemple de ce type d'approche, il nous semble important de citer deux cas particuliers : le premier concerne la naissance d'une éthique hacker, le second concerne en revanche l'élaboration théorique, intéressante quoique paroxystique, de celui qu'on a appelé le gourou du virtuel : Timothy Leary².

La théorie que Pekka Himmanen a développé à partir de l'analyse de l'éthique hacker³, est décidément très lointaine des théories pessimistes sur le virtuel que l'on vient d'exposer. Him-

¹Sur ce sujet, cf. M. Castells, *The information age*, 3 Vol., Blackwell, Oxford 1997, et M. Castells, *The Internet galaxy*, Oxford University Press, Oxford 2001.

²Cf., par exemple, Leary, *Chaos et cyberculture*, Lézard, Paris 1996.

³Cf. Himmanen, *L'Éthique Hacker et l'esprit de l'ère de l'information*, Paris, Exils, 2001.

manen montre que la révolution technologique des dernières années du XX^e a donné origine à de nouvelles structures sociales qui ont profondément modifié les idées éthiques, en particulier en relation avec la conception du travail. Le réseau a ouvert des nouvelles possibilités et surtout un nouveau type de rassemblement – celui des communautés virtuelles – et a assoupli le temps et l'espace.

L'éthique hacker – qui s'oppose en particulier à l'éthique du travail telle qu'elle a été analysée par Max Weber dans son *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* – dérive des nouvelles possibilités ouvertes par la technologie informatique. On peut résumer en trois points la nouveauté de l'approche hacker.

En premier lieu, on a affaire à une idée complètement différente du travail qui n'est plus considéré ni comme le but de l'existence – le travail qui réalise l'homme – ni comme une nécessité pour la survie – l'homme condamné au travail. Le fait que le travail à l'ordinateur ne soit pas limité par des horaires, le fait que les informations puissent être échangées à tout moment et qu'il n'y ait donc pas besoin de se retrouver ensemble dans un lieu spécifique, puisque chacun peut travailler chez soi et envoyer les informations via le réseau, implique qu'il n'y ait plus, dans la conception hacker, une distinction nette entre travail et divertissement, ou, pour employer les mots de Himmanen, entre vendredi et dimanche. En réalité, le hacker ne travaille jamais et ne s'amuse jamais ou bien il travaille en s'amusant, il s'amuse en travaillant. Ceci implique aussi la fin de l'idée d'un travail qui est d'autant meilleur qu'il est mieux rémunéré, puisque le travail-divertissement des hackers trouve sa fin en lui même.

En deuxième lieu c'est la valeur de la communauté en réseau qui caractérise de façon particulière l'éthique hacker. Le hacker agit pour la valeur sociale que ses actions peuvent avoir, il fait donc des choses qui puissent être utiles aux autres membres d'une communauté souple et flexible, puisque chacun dans le monde peut en principe y entrer et en faire partie. La communauté hacker institue un cercle vertueux où on exploite le travail d'autrui pour laisser la possibilité aux autres d'exploiter le nôtre, dans la direction d'une amélioration continue.

Finalement, si l'on rassemble ces deux points, il y a l'idée de faire quelque chose de créatif. Le hacker veut inventer des choses nouvelles en profitant de la dynamique et du mouvement rapide déterminé par les nouvelles technologies. Ces trois points sont représentés dans l'éthique hacker par sept valeurs : la passion, la liberté, la valeur sociale, l'ouverture, l'activité, la responsabilité, la créativité. Le virtuel crée donc des nouvelles possibilités et donne lieu à des horizons de sens différents de ceux qui existaient auparavant. Reste à voir pourquoi le virtuel a cette capacité et de quelle manière il peut être lié à une conception éthique si inédite.

Quand on expose brièvement l'analyse de Himmanen, on est frappé par le fait qu'aucune définition du virtuel parmi celles expliquées avant ne réussit à rendre compte d'une telle nouveauté : ni celle de Lévy ni, encore moins, celle de Baudrillard ou de Virilio.

Une autre éthique du virtuel particulièrement intéressante est celle élaborée par Thymoty Leary. Au-delà des aspects presque sectaires et confessionnels liés à sa personne, et au-delà de la construction d'une légende à son sujet qui a contribué à faire de lui un gourou plutôt qu'un savant, il nous apparaît que Leary a su identifier certains aspects intéressants du phénomène du virtuel alors que les nouvelles technologies n'étaient pas très développées à l'époque où il écrivait. L'idée fondamentale de Leary, en contrepoint de celle de Baudrillard, est que le virtuel doit être considéré comme simulation de la réalité et non pas comme son double ou comme quelque chose qui essaie de s'y substituer. Aucun crime parfait, donc, au contraire, le virtuel serait une antichambre du réel où on devrait se préparer à affronter la réalité.

Selon Leary, la réalité virtuelle doit être considérée complètement et exactement comme un simulateur de vol : en effet, ce dernier crée une réalité virtuelle qui n'a rien d'illusoire. Le simulateur est utilisé pour préparer le pilote à voyager sur un vrai avion. Aucun pilote ne croira que le simulateur est un vrai avion ; en revanche, le simulateur est un outil très utile pour l'apprentissage du pilote. Leary continue à partir de cette idée

de simulation en affirmant que le virtuel peut être considéré en entier comme un gymnase pour éduquer à la vie et pour apprendre à en être le pilote. Il remonte donc à l'étymologie de cyber, en grec *kybernetes* qui signifie justement pilote. Le sexe virtuel, par exemple, serait lui aussi à considérer dans un sens positif puisqu'il serait une simulation du sexe réel qui pourrait aider à vivre l'expérience sexuelle réelle de façon plus libre et sereine. En revanche une réalité virtuelle violente serait à condamner – celle par exemple des jeux vidéo de guerre – parce qu'elle inspirerait une violence dans la vie actuelle.

L'opposition absolue entre les idées que l'on a proposées jusqu'ici est frappante. Il faut donc s'interroger sur la raison pour laquelle le virtuel peut être considéré en même temps comme destructeur de la réalité et comme facteur d'augmentation de sa puissance. Il faudra trouver la racine théorique de ces interprétations.

Une vision politique du virtuel

Une réponse à ces questions est donnée par la réflexion de Ventimiglia. Dans un article intitulé *Ontologie et éthique du virtuel*¹ l'auteur essaye de bâtir un plan précis de ce que l'on peut entendre par le terme virtuel et de différencier par là les multiples conceptions du mot pour en tirer une définition convaincante du concept. Ventimiglia commence par la reconstruction des théories du virtuel. Il affirme que l'on peut regrouper les thèses sur ce concept sous deux grands ensembles : celui de ceux qui considèrent le virtuel moins que réel et celui de ceux qui considèrent le virtuel comme plus que réel.

Dans le premier groupe, il prend en compte des auteurs tels que Baudrillard et Virilio, à savoir les pessimistes, ceux qui voient dans le virtuel une menace de déréalisation. Dans le second groupe, en revanche, sont des auteurs tels que Lévy qui voient dans le virtuel un facteur d'augmentation de la puissance

¹Ventimiglia, *Ontologia e etica del virtuale*, «Teoria» XXIV/2004/1, p. 119-148.

de la réalité. Une fois cette distinction faite, Ventimiglia essaie de déterminer l'acception la plus précise de virtuel de façon à résoudre la question. Il soutient la nécessité de ne pas sortir du langage ordinaire pour rechercher la signification authentique du concept et il fait donc appel au dictionnaire pour une première définition. Le virtuel est la caractéristique des expériences faites à l'aide des nouveaux médias. L'analyse de Ventimiglia démarre de ce constat. Le virtuel est ce qui détermine un degré élevé de multimédialité et d'interactivité, pour les expériences médiatisées par les nouvelles technologies. En d'autres termes, le virtuel met en jeu plus qu'un sens (vue, toucher, ouïe, aussi bien que goût et odorat) tout en rendant l'expérience plus complète. D'autre part, le virtuel permet une interactivité très élevée entre l'utilisateur et le média. Il en dérive la définition suivante du virtuel : « virtuelle est toute expérience multimédiale et interactive médiatisée par un nouveau média et semblable à une expérience immédiate et naturelle »¹.

Par cette définition, Ventimiglia peut cataloguer différents types d'expérience virtuelle. En premier lieu, les expériences virtuelles de choses ou de sujets fictifs, c'est-à-dire celles auxquelles on a affaire dans les jeux vidéo et dans la réalité virtuelle au sens strict. En deuxième lieu, l'expérience de choses ou sujets virtuels réels, c'est-à-dire, par exemple, la communication télématique. En troisième lieu, l'expérience virtuelle de choses qui sont en même temps réelles et fictives, et notamment celle de la réalité augmentée : un chirurgien opère virtuellement un patient à l'aide d'un ordinateur ; le médecin ne regarde pas le patient, mais en fait l'expérience à travers l'écran de l'ordinateur ou à travers d'autres appareils qui y sont branchés.

De cette façon, Ventimiglia montre que l'idée du virtuel comme quelque chose de fictif est erronée ou au moins partielle. D'autre part, l'idée que le virtuel est égal à, ou plus réel que la réalité est aussi erronée : dans l'expérience virtuelle reste toujours une distance de sécurité qui n'est pas présente dans les expériences naturelles non médiées.

¹ *Ibid.*, p. 135.

À partir de ce constat, un horizon nouveau s'ouvre par rapport au concept de virtuel : celui éthico-politique. Mais cette fois, il n'est plus question des transformations culturelles impliquées par les nouvelles technologies – comme c'était le cas de l'éthique hacker ou de l'idée de Leary – mais plutôt de la définition même de virtuel : c'est le virtuel lui-même qui ouvre à une injonction éthique.

Pour résumer, voilà la thèse de Ventimiglia : le virtuel peut se substituer au réel en déterminant le processus de déréalisation décrit par Baudrillard et il peut donc, par ce biais, avoir des effets très néfastes justement parce que le virtuel n'est pas identique au réel, puisqu'il ne comprend pas la présence du risque ; ceci peut avoir des effets de déresponsabilisation et témoigner de graves problèmes éthiques. Mais la substitution du virtuel au réel, loin d'être une nécessité intrinsèque au virtuel même, est le fruit d'un choix de l'utilisateur.

Ainsi conclut Ventimiglia, « le point est de penser politiquement le virtuel, de l'organiser de façon à ce qu'il ne tente pas de se substituer au réel mais de l'introduire et de le vivre personnellement comme une antichambre au réel »¹. Une position très proche donc de celle de Leary, mais bien plus riche : le virtuel ouvre à une possibilité éthique au moment même où il peut être pensé de deux façons différentes et opposées.

Voilà pourquoi toute perspective strictement optimiste ou pessimiste se révèle partielle et erronée. Cette analyse, quoique brillante et éclairante, laisse quand même des doutes. En effet, si on prête attention à la façon dont Ventimiglia est arrivé à la définition de virtuel, il nous semble logiquement impossible de poursuivre son projet éthico-politique final. Et cela, parce que Ventimiglia choisit de donner une définition exclusivement descriptive du virtuel. C'est le langage ordinaire qui a le dernier mot sur la définition du concept. Cette conviction détermine le choix de Ventimiglia de penser le virtuel seulement en relation aux nouveaux médias en excluant d'autres perspectives ouvertes par le concept. Ventimiglia, comme on l'a dit, accuse

¹ *Ibid.*, p. 148.

Lévy d'avoir pensé le virtuel dans un sens trop vaste, justement parce que ce dernier essaie de penser le virtuel en donnant au concept une extension allant au-delà du sens que ce terme a acquis ces dernières années.

Mais à partir de cette volonté de description, comment est-il possible d'organiser le virtuel de façon à ce qu'il ne se substitue pas au réel si la définition de virtuel ne peut dériver que de ce que le terme signifie dans le langage ordinaire. Comment éviter cette substitution au moment où les prévisions de Baudrillard et de Virilio se réalisent ? On peut certainement imaginer que préconiser le bon emploi du virtuel n'est pas une des tâches du philosophe, mais que c'est plutôt le rôle du politique qui devrait empêcher que le virtuel se substitue au réel, à travers des lois appropriées et des bons conseils pour l'usager. Mais qu'en est-il du philosophe ? Que peut-il faire outre que lancer des appels aux politiciens ? Nous croyons qu'il est nécessaire que la philosophie pense dès maintenant différemment le virtuel, de façon à l'adresser dans un sens plutôt que dans un autre. La perspective éthique s'ouvre déjà au niveau de la définition et n'est pas un élément à ajouter à une définition déjà donnée. Voilà pourquoi on doit rechercher le sens du concept de virtuel dans ces racines en allant en quête de son sens, avant la naissance des nouvelles technologies et des problématiques qui y sont liées.

La perspective de Deleuze

Pour commencer ce parcours de resémantisation, il nous paraît fondamental de se confronter à l'auteur auquel on doit la définition la plus précise du concept de virtuel en tant que catégorie philosophique : Gilles Deleuze. La conception deleuzienne est en fait plus claire et plus philosophiquement soignée que celle de Lévy qui pourtant en faisait son point de départ. Ceci est probablement dû au fait que Lévy ajoute à l'intérêt philosophique, la préoccupation de justifier le sens plus récent du terme, préoccupation qui ne pouvait pas toucher Deleuze. En reprenant la critique bergsonienne du concept de possible, De-

leuze affirme¹, comme on l'a déjà dit, que le virtuel ne s'oppose pas au réel, mais à l'actuel. En ce qui concerne le virtuel, on n'a plus affaire à une structure polaire basée sur l'avant et l'après de la réalisation. Le virtuel et l'actuel constituent les deux parties de l'objet réel ; le virtuel est un principe interstitiel à partir duquel l'existence est produite. La virtualité ne se trouve donc ni dans un avant – comme dans le cas du possible – ni dans un après – comme dans le cas du possible réalisé. Les termes actuels, en effet, ne ressemblent jamais à la virtualité qu'ils actualisent. Le virtuel est la tension qui engendre la différenciation dans l'actuel, c'est-à-dire la multiplicité, qui en étant derrière tout actuel, structure le réel.

D'après Deleuze, pour comprendre le virtuel il faut le penser séparément de ce dont il est actualité : il faut donc penser le virtuel comme toujours présent dans toute actualisation, comme la multiplicité qui garantit la différenciation. Le virtuel deleuzien est réel sans être actuel, il fait partie du réel comme structure de la réalité. Reste cependant à comprendre ce qui arrive au virtuel moment de l'actualisation. Pour éviter de suivre le schéma actualiste, calqué sur le modèle possible-réel qu'il combat, Deleuze tente de sauver le virtuel en introduisant le terme de « drame ». Plus qu'un passage à l'acte sans reste, l'actualisation est une « dramatisation », le jeu d'un « rôle » derrière lequel l'acteur s'efface : « Le monde est un œuf, mais l'œuf est lui-même un théâtre : théâtre de mise en scène, où les rôles l'emportent sur les acteurs [...] »². Quelque chose du virtuel est mis en scène comme actuel, se présente comme actuel, mais le virtuel reste derrière tout actuel comme une tension dynamique qui engendre la production d'autres actualités. Dans ces passages, on mesure toute la difficulté de l'entreprise deleuzienne de parvenir à donner corps au virtuel. Rarement, dans cet effort dont il se dira insatisfait jusqu'au terme de sa vie, aura-t-il été aussi proche de son but ; au même instant, l'exemple qui semblait le plus à même d'y conduire – le théâtre – risque de

¹G. Deleuze, *Différence et répétition*, cit. p. 273 et s.

²*Différence et répétition*, op. cit., p. 279.

le ramener vers un des deux pôles dont il s'agissait de se départir. Car, s'il y a priorité du rôle sur l'acteur, s'il précède son actualisation dans le corps d'un acteur, c'est que le rôle était écrit et donc possible avant. La « méthode de dramatisation », décrite dans la conférence du même nom de 1967¹, se révèle être le *pharmakon* du virtuel. Si l'actualisation ne joue qu'à être actuelle, sans l'être, le virtuel est sauf, mais tout demeure dans un possibilisme le plus complet.

Or, le virtuel ainsi défini semble être très proche de la notion d'invisible chez Merleau-Ponty. Il est en fait derrière le réel et le structure puisqu'il est la différenciation sur laquelle se base une multiplicité originaire qui s'actualise ensuite dans une unité. « Tout multiplicité implique des éléments actuels et des éléments virtuels »² affirme Deleuze, ceci ne signifie pas qu'il y a une multiplicité donnée qui est après ramenée vers une unité dans l'instant de l'actualisation ; au contraire, la structure de renvoi entre actuel et virtuel reste telle après toute actualisation, justement parce qu'il n'y a aucun objet purement actuel. Tout objet actuel – et on peut ici remarquer une différence avec Lévy – est au même temps entouré par une brouillard d'images virtuelles, et là se trouve son actualité.

Le risque d'une telle approche est de ne considérer le virtuel que comme une partie du réel. L'union de virtuel et actuel – le croisement de ce qu'étaient, pour Merleau-Ponty, l'invisible et le visible – donne lieu à une unité qui s'impose comme ontologiquement prioritaire aux dynamiques qui la précèdent. Le jeu entre actuel et virtuel risque ainsi de n'être rien qu'une multiplicité de possibles qui disparaissent après leur réalisation.

Le tout unitaire de la réalité devient prioritaire. Dans la métaphore – qui n'en est peut-être pas une – du théâtre le virtuel serait, pour Deleuze, le rôle, le personnage qui l'emporte sur l'acteur. Ce dernier serait donc l'actuel informé par le rôle-virtuel. Mais la fin de ce jeu risque d'être, encore une fois, la réalité de la représentation.

¹G. Deleuze, *La méthode de dramatisation*, dans *L'Île Déserte et autres textes*, éd. David Lapoujade, Paris, Minuit, 2002, p. 131-162.

²G. Deleuze, *Dialogues*, cit., p. 179.

Évidemment, tout le travail théorique de Deleuze vise à éviter cet écueil. Deleuze lui-même déclarait son insatisfaction pour les résultats qu'il avait atteints¹.

Voilà pourquoi il est nécessaire d'approfondir l'analyse de notre concept en remontant aux origines philosophiques du mot 'virtuel'.

Possible se dit en plusieurs sens

Comme on le sait, le terme naît de la traduction du grec $\delta\upsilon\nu\alpha\tau\acute{\omicron}\nu$; il s'agit d'une traduction à calque : le grec $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ est traduit en latin par *virtus* et donc $\delta\upsilon\nu\alpha\tau\acute{\omicron}\nu$ par *virtualis*. Mais *virtualis* n'est pas la seule traduction de $\delta\upsilon\nu\alpha\tau\acute{\omicron}\nu$ pour lequel on emploie aussi *possibilis* ou *potentialis*. J'essaierai d'analyser brièvement les différentes acceptions du mot $\delta\upsilon\nu\alpha\tau\acute{\omicron}\nu$ ainsi qu'elles sont proposées par Aristote pour voir à laquelle de ces significations se rapproche le plus notre concept de virtuel. Pour ce faire, je suivrai le développement du discours aristotélicien en me référant en particulier à *Métaphysique*, Δ et Θ . Aristote commence à dresser une liste des significations de $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$. On peut les résumer en trois points :

1. En premier lieu, $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ signifie « un principe de mouvement qui se trouve dans autre chose ou dans la même en tant que autre »². En d'autres termes, il s'agit d'une capacité d'action ou de passion. Aristote donne des exemples qui éclaircissent cette première acception ; la capacité de construire est un principe de mouvement actif ; en revanche la capacité de prendre une forme est le principe par lequel une chose peut être changée, ce qui revient à dire qu'elle est passive. Cette signification de $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ peut être encore sous-divisée :

¹Cf. la note de David Lapoujade qui rappelle que « L'immanence : une vie », publié dans « Philosophie » juste avant sa mort le 4 novembre 1995 et « Virtuel et actuel », édité en annexe des *Dialogues* (avec Claire Parnet), Paris, 1996, devaient faire partie d'un ensemble plus vaste sur intitulé « Ensembles et multiplicités ».

²*Métaphysique*, Δ , 1019a15.

- (a) La première est la puissance rationnelle, par exemple, la capacité de construire. La puissance rationnelle appartient évidemment aux êtres animés et a la caractéristique d'être puissance de quelque chose et de son contraire : un médecin a en même temps la capacité de faire guérir et de faire mourir. En outre, la caractéristique de la puissance rationnelle est que l'agent peut choisir s'il veut l'exercer ou pas. Le constructeur décide s'il veut construire ou pas.
 - (b) La seconde est la puissance irrationnelle comme, par exemple, la capacité de chauffer propre aux objets chauds. Celle-ci n'est évidemment que puissance du positif et non pas du négatif. Elle est propre aux êtres inanimés : un objet chaud ne peut que chauffer. Évidemment, cette puissance est mécanique : un objet chaud ne peut pas choisir s'il veut chauffer ou pas.
2. En deuxième lieu, δύναμις signifie la capacité de *bien* faire ou de subir quelque chose, c'est-à-dire « comme il convient ou de propos délibéré » καλῶς ἢ κατὰ προαίρεσιν
 3. En dernier, δύναμις est la capacité à rester immobile. À savoir, la capacité de ne pas se consumer.

Il faut maintenant analyser les significations de δυνατὸν et les acceptions de ce mot sont beaucoup plus complexes. En effet, si elles renvoient en premier, aux significations de δύναμις, il y a une signification de plus qui rend la comparaison asymétrique.

1. En premier lieu, en rapport à la première signification de δύναμις, δυνατὸν signifie ce qui a un principe de mouvement – l'homme qui a la capacité de construire –, ou bien ce qui a la capacité de subir quelque chose – une maison qui a la capacité d'être construite.
2. En deuxième lieu, δυνατὸν est ce qui a la capacité de bien faire ou de bien subir quelque chose.
3. En troisième lieu, δυνατὸν est ce qui n'a pas la capacité de changer, et donc ce qui fait résistance au changement.

4. À ces significations de δυνατόν s'en ajoute une autre dont Aristote ne parle pas dans la *Métaphysique*, mais dans les *Topiques* : δυνατόν est ce qui n'est pas nécessairement faux.

Or, le rapport parmi les significations de δύναμις et celles de δυνατόν est évidemment asymétrique, puisque pour trois significations de δύναμις, il y en a quatre de δυνατόν. Voilà d'où naissent probablement les difficultés pour définir le virtuel et voilà d'où vient le problème pour comprendre le rapport entre virtuel et possible. Les trois premières significations de δυνατόν dérivent de façon linéaire des trois significations de δύναμις. En faisant référence à ces trois couples de significations, on pourrait de façon provisoire traduire δύναμις par 'puissance' et δυνατόν par 'potentiel'. Reste, par ailleurs une signification qui n'est pas dérivée de δύναμις. On pourrait m'objecter que le choix de mettre cette signification à côté des autres est arbitraire puisqu'Aristote ne la cite pas dans la *Métaphysique*. Mais ma reconstruction est justifiée du fait qu'Aristote même utilise cette acception du terme dans la suite du livre Θ. Or, les significations les plus intéressantes pour une analyse du concept de virtuel sont la première de δύναμις dans sa complexité et, donc, la première de δυνατόν qui lui correspond. Mais, même ce quatrième sens de δυνατόν se révèle très intéressant, puisqu'il est évidemment lié à l'idée moderne de possible. Il est intéressant de voir que le possible – à différence des autres acceptions de δυνατόν – est défini sur une base purement logique et a une signification beaucoup plus vaste que les autres acceptions du mot.

Puissance et acte

Pour mieux comprendre les définitions dont je viens de parler, il est nécessaire de continuer notre analyse du texte aristotélicien et de prendre en compte, particulièrement, sa théorie du rapport entre δύναμις et ἐνέργεια, entre puissance et acte et donc entre potentiel et actuel. La façon dont Aristote explique la différence entre acte et puissance s'entrelace en effet avec un

discours sur le possible, à savoir, sur la dernière signification de δυνατόν citée.

Le but d'Aristote est de refuser la position des Mégariques selon lesquels il n'y aurait de puissance que dans l'acte : « par exemple celui qui n'est pas en train de construire n'a pas la puissance de construire, mais seulement celui qui construit, au moment même où il construit »¹. Aristote justifie l'absurdité de la position des Mégariques en montrant que la capacité de faire ou de subir quelque chose est différente du fait de faire ou subir quelque chose. En premier lieu, parce qu'une capacité, cela s'acquiert et se conserve à moins de la perdre. Il est donc absurde d'affirmer que l'on a une capacité à chaque fois qu'on l'emploie et qu'on ne l'a pas à chaque fois qu'on ne l'emploie pas. En outre – et là le réalisme d'Aristote est très frappant –, quant aux objets inanimés, si l'on affirme que quelque chose a par exemple la capacité de chauffer seulement quand quelqu'un perçoit la chaleur, on doit accepter que la chaleur n'existe que quand on la perçoit. Pour finir, le problème qu'Aristote voit dans l'identification de puissance et acte est que l'on ne peut pas, de cette manière, expliquer le changement et le mouvement : s'il n'y a pas de puissance non en acte, ce qui n'est pas en acte est impuissant et ne peut donc pas se produire, s'actualiser : tout ce qui n'est pas en acte ne se produira jamais.

Aristote conclut avec un discours sur l'existence et la non-existence des choses très complexe. Je le cite en grec :

δοκεῖ γὰρ ἡ ἐνέργεια μάλιστα ἢ κινήσεις εἶναι, διὸ καὶ τοῖς μὴ οὖσιν οὐκ ἀποδιδόασιν τὸ κινεῖσθαι, ἀλλὰς δὲ τινὰς κατηγορίας, ὅσων διανοητὰ καὶ ἐπιθυμητὰ εἶναι τὰ μὴ ὄντα, κινούμενα δὲ οὐ, τοῦτο δὲ ὅτι οὐκ ὄντα ἐνεργεῖα ἔσονται ἐνεργεῖα. τῶν γὰρ μὴ ὄντων ἓν ἐν δυνάμει ἐστίν· οὐκ ἔστι δὲ, ὅτι οὐκ ἐντελεχεία ἐστίν.

J'essaie de donner une traduction fidèle du texte :

Il paraît que l'acte est principalement mouvement, voilà pourquoi on n'attribue pas le mouvement aux choses qui ne sont pas, mais on leur attribue d'autres catégories, comme par exemple on peut dire des choses qui ne

¹ *Métaphysique*, 1046b 30.

sont pas qu'elles sont pensables ou désirables mais on ne peut pas dire qu'elles sont mues ; et cela justement parce qu'elles ne sont pas en acte mais le seront. Parmi les choses qui ne sont pas il y en a qui existent en puissance : elles n'existent pas seulement au sens où elles ne sont pas en acte¹.

L'interprétation de ce passage peut poser des problèmes : on pourrait en effet croire qu'Aristote affirme ici que ce qui n'est pas en acte n'existe pas et donc que la puissance, la δύναμις, n'existe pas. Mais cela serait absurde, parce que cela reviendrait à accepter la thèse des Mégariciens. En réalité, le texte dit quelque chose de différent ; le δυνατὸν existe mais il est différent de ce qu'il devient après l'actualisation. En d'autres termes, la capacité de construire existe bien sûr, mais elle ne correspond pas à l'acte de construire. Le fait de construire en soi n'existe pas dans la capacité de construire, mais seulement après : à savoir, une fois que l'on a commencé à construire. La capacité de construire est au construire ce qu'un principe est à ce dont il est principe.

L'acte est le passage au mouvement, un passage déterminé par un principe qui est justement la δύναμις. Cette interprétation est confirmée par une affirmation d'Aristote qui se trouve dans la suite du livre Θ : même ce qui est en puissance existe ; par exemple on appelle penseur aussi quelqu'un qui n'est pas en train de penser.

ἔστι δὴ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα μὴ οὕτως ὥσπερ λέγομεν δυνάμει².

L'acte est le fait qu'une chose existe mais non de la manière dont nous disons qu'elle existe en puissance³.

¹Je suis à peu près la traduction de Tredennick, *Aristote XVII Metaphysics I-IX*, Loeb, Edimburg 1989 p. 439. « Although these things do not exist actually, they will exist actually ; for some non-existent things exist potentially ; yet they do not exist, because they do not exist in complete reality ».

²*Metaph.* 1048a 30.

³Tredennick : Actuality means the presence of the thing not in the sense which we mean by "potentiality". p. 445.

Or, ici Aristote, pour continuer son argumentation, relie le discours sur le rapport entre puissance et acte avec un sens différent de δυνατόν : celui de possible. Il le fait, me semble-t-il, de façon presque involontaire, durant une démonstration qui n'est pas très claire, pour ne pas dire qu'elle est fautive. Le philosophe vient de démontrer qu'on peut parler d'une puissance qui n'est pas en acte et ajoute que s'il est vrai qu'une puissance qui n'est pas en acte existe, on ne peut pas en revanche avoir une puissance qui ne le sera jamais.

Dans ce discours s'entrelacent des concepts très lointains : d'une part, le rapport entre puissance et acte, de l'autre, celui entre ce qui est possible et ce qui est impossible. De plus, on entend parfois par impossible ce qui n'aura jamais lieu, parfois ce qui est nécessairement faux et donc on emploie parfois la définition ontologique de possible, et parfois celle logique. En réalité, Aristote utilise la définition logique de possible pour confirmer son hypothèse selon laquelle ce qui est en puissance est destiné à passer un jour à l'acte. Le philosophe confond donc volontairement les deux significations de δυνατόν pour démontrer sa théorie.

J'essaierai de suivre l'argumentation en soulignant, à chaque fois, la signification du mot δυνατόν qu'Aristote est en train d'employer.

εἰ δέ ἐστι τὸ εἰρημένον τὸ δυνατόν ἢ ἀκολουθεῖ, φανερόν
ὅτι οὐκ ἐνδέχεται ἀληθὲς εἶναι τὸ εἰπεῖν ὅτι δυνατόν μὲν
τοδί, οὐκ ἔσται δέ¹,

Si le possible est ce qu'on a dit ou conforme à ce
qu'on a dit, manifestement il ne peut pas être vrai d'une
chose qu'elle est possible mais qu'elle ne sera jamais²,

¹Le texte est lacunaire. J'utilise l'édition de Ross qui interprète le η comme disjonctif. Mais certains manuscrits mettent ἢ et d'autres intègrent avec ᾧ ἀδύνατον μή. Je suis Ross pour son autorité et parce que son choix me semble le plus cohérent avec le sens de l'argumentation aristotélicienne.

²Tredennick accepte le texte avec : ᾧ ἀδύνατον μή. Voilà sa traduction : Now if, as we have said, that is possible which does not involve an impossibility... Mais ce choix impose un changement de thématique brusque : on parlait en effet de potentiel et non de possible. Si la confusion entre les deux acceptions du mot est présente dans le texte, je pense qu'elle inter-

Dans cet extrait, il est évident que le sens de δυνάτων est celui de « ce qui peut faire ou subir quelque chose ». C'est-à-dire qu'ici Aristote est en train de formuler une thèse : une capacité (de faire ou subir quelque chose) qui ne se serait jamais exercée n'est pas admissible. Mais Aristote ne l'a pas démontré, il n'a démontré que la différence entre l'acte et la puissance et il a admis la possibilité qu'une puissance non encore actualisée pourra un jour s'actualiser. Or, pour ce faire Aristote utilise le sens logique du mot δυνάτων auquel il avait déjà fait allusion en disant « est potentiel ce qui, au moment du passage à l'acte, n'engendre pas quelque chose d'impossible »¹ ; cependant, de cette façon il déplace le problème : si avant il s'agissait d'une puissance qui « un jour » s'actualisera, maintenant il s'agit plutôt d'une puissance qui ne peut pas être impossible et qui, donc, ne pourra jamais, en s'actualisant, engendrer le faux. Et il explique :

ὥστε τὰ ἀδύνατα εἶναι ταύτη διαφεύγειν.

parce qu'il n'y aurait plus, pour la même raison, de choses impossibles.

Ici, Aristote est en train de dire que ce qui est potentiel doit nécessairement passer à l'acte parce que sinon, si des potentiels existaient sans jamais à l'acte, tout deviendrait possible. Mais, il y a ici une profonde confusion entre le fait effectif de ce passage à l'acte et sa simple possibilité ; ce qu'Aristote est en train de dire, il l'a déjà signalé : le potentiel, en s'actualisant, ne doit jamais engendrer l'impossible, sinon on pourrait arriver à dire que tout est δυνάτων, même l'impossible.

vient seulement après quelques lignes. La traduction qui dérive du choix de la version avec ἤ (Tricot, *La Métaphysique*, Vrin, Paris 1962), ne change pas le sens général de l'argumentation : « S'il est vrai que le possible est, comme nous l'avons dit, dans la mesure où il est réalisable, ... » On souligne de cette manière la volonté d'énoncer le principe de plénitude. À propos du principe de plénitude chez Aristote cf. R. T. McClelland, *Time and Modality in Aristotle, Metaphysics IX. 3-4*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 63 (1981), p.130-149.

¹ *Métaphysique*, 1047a 25.

Et, si l'on regarde l'exemple proposé par Aristote, on peut s'apercevoir que c'est en cette direction qu'il veut se diriger : on ne peut définir comme « potentielle » la mesurabilité de la diagonale par rapport au côté d'un carré, parce qu'elle est justement impossible. C'est-à-dire qu'il ne faut pas confondre le potentiel avec ce qui ne pourra jamais exister. Pour terminer : c'est Aristote même qui mêle *δυνατόν* en tant que potentiel et *δυνατόν* en tant que possible, pour une simple raison : il veut distinguer ce qui est potentiel de ce qui ne l'est pas. Ce statut ontologique du potentiel est ambigu : le potentiel est différent par rapport à ce qu'il sera quand il s'actualisera ; c'est pour expliquer cette situation ontologique qu'Aristote utilise la définition logique de *δυνατόν*, c'est-à-dire « ce qui n'est pas nécessairement faux ». Mais ainsi il engendre d'autres problèmes parce que cette définition logique est trop vaste par rapport aux autres.

Ce que l'on peut déduire de cette brève analyse d'un texte qui en mériterait évidemment une plus longue, est que l'on retrouve déjà chez Aristote une notion proche de celle définie par des auteurs tels que Deleuze et Lévy sous le nom de « virtuel ». Cette notion était déjà reliée à celle de possible : ce contact déterminait des tensions théoriques. Finalement c'est la langue grecque elle-même qui crée ce lien justement parce que les deux concepts sont exprimés par le même mot.

Virtus et virtualis

Au Moyen-Age, *δυνατόν* est traduit de plusieurs manières. L'acception plus proprement logique est souvent traduite par le mot *possibilis* ; celle plus ontologique par *potentialis* ou bien *virtualis*. Le terme *virtualis* est évidemment celui qui exprime le mieux la première signification de *δυνατόν* chez Aristote : *virtus* traduit littéralement la notion de capacité implicite comme on l'a vu dans le mot grec *δύναμις*.

On analysera ici l'emploi de *virtualis* dans certains passages de Thomas d'Aquin pour mieux illustrer son sens. Si dans les

Commentaires à la Métaphysique d'Aristote, le théologien se limite à utiliser *possibilis* pour traduire $\delta\upsilon\nu\alpha\tau\acute{o}\nu$, le mot *virtualis* apparaît, en revanche dans le reste de son œuvre avec un sens plus spécifique. Prenons en compte, par exemple, le cas de la *Summa Theologica*¹. Dans la Prima Pars Questio 1 article 7, Thomas d'Aquin est en train de donner une définition de théologie et il essaie, en particulier, de répondre à la question de savoir si Dieu est ou non objet d'étude de cette science. Dieu, explique-t-il, est objet de la théologie puisque les principes de la théologie sont les articles de la foi laquelle regarde directement Dieu. Il faut, donc, montrer le rapport entre les principes d'une science et la science elle-même ; il écrit donc :

or, le sujet des principes et celui de la science tout entière ne font qu'un, toute la science étant contenue virtuellement dans ses principes.

On utilise ici virtuel dans le premier sens qu'on a décrit chez Aristote : le virtuel est un principe de mouvement. Mais il y a une spécification de plus : virtuel est ce qui est contenu dans une cause qui a la capacité de le produire ; les principes contiennent virtuellement la science entière et c'est par cette virtualité que la science est produite. Le virtuel est donc différent de ce qu'il produit en passant à l'acte : les principes d'une science sont différents de la science elle-même. Il est donc un principe qui pousse vers la production de quelque chose. Les principes contiennent une virtualité qui est multiplicité ayant la force, la $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$, la *virtus* de générer.

Il faut souligner que le virtuel n'est pas ici considéré, comme c'est souvent le cas chez Aristote, comme moins parfait que l'actuel qui en dérive : il serait absurde de penser que les principes d'une science soient moins parfaits que la science qui en découle.

Chez Thomas d'Aquin, il y a donc une nouveauté : on ne hiérarchise pas virtuel et actuel en subordonnant le premier au second. L'idée aristotélicienne selon laquelle il y a une priorité

¹Thomas d'Aquin, *Summa theologica. Cum textu ex recensione Leonina. De Rubeis, Billuart et aliorum notis selectis ornata.*, Marietti, Taurini, Roma 1948.

ontologique de l'acte sur la puissance est mise en crise quand on commence à parler de virtuel. Pour mieux le comprendre, on peut se référer à un autre passage de la *Summa* : Prima Pars, Questio 4 article 2. Thomas d'Aquin y explique que la création est virtuellement en Dieu. En Dieu, on peut donc retrouver la perfection de toutes les choses. Dieu est en effet cause efficiente et, affirme Thomas d'Aquin :

Car il est manifeste que tout effet préexiste virtuellement dans sa cause efficiente; mais préexister ainsi virtuellement dans la cause efficiente, ce n'est pas préexister sous un mode moins parfait, mais plus parfait, alors que préexister potentiellement dans la cause matérielle est préexister sous un mode imparfait, parce que la matière, comme telle, est imparfaite, tandis que l'agent, comme tel, est parfait.

Il y a donc deux types de virtualité : un plutôt aristotélicien, celui de la cause matérielle, dans lequel l'acte est plus parfait que le virtuel. L'autre, celui de la cause efficiente, implique une perfection majeure de la virtualité par rapport à l'acte.

L'idée de virtuel que l'on peut dériver du texte de Thomas d'Aquin est beaucoup plus précise que celle du *δυνατόν* d'Aristote et surtout beaucoup plus restreinte. On ne peut pas confondre le *virtualis* avec le *possibilis* pour deux raisons fondamentales : en premier lieu, parce que la réalisation du possible ne dépend pas du possible, tandis que le virtuel est lui-même la cause de la production d'une actualité. En second lieu, parce que le virtuel contient en soi une multiplicité dynamique : un principe contient plusieurs propositions d'une science, la capacité de construire contient en elle plusieurs constructions. Le possible, en revanche est une unité qui, tout simplement, ou bien se réalise telle qu'elle est, ou bien ne se réalise pas.

Je suis ici arrivé à la fin de mon excursus sur les auteurs qui ont employé le concept de virtuel dans leurs œuvres. Il me reste maintenant à bâtir une définition opérationnelle de ce concept qui puisse tenir compte de son origine aristotélicienne, de son histoire philosophique et des différents essais de définition et d'analyse faits au XX^e siècle.

Pour une définition de virtuel

Virtuel, imaginaire, réel

La première problématique qu'il est nécessaire d'aborder pour proposer une définition du virtuel est celle qui concerne au rapport entre virtuel et réel. On a pu constater que la première question que plusieurs auteurs se posent à propos du virtuel est justement de savoir s'il est plus ou moins que le réel. Il me semble que toutes les réponses données à cette question, que ce soit celles des optimistes, ou celles des pessimistes, ainsi que la solution deleuzienne, n'arrivent pas à dirimer vraiment la question. Je pense en effet que les difficultés qui surgissent sont dues au fait que le concept de réel lui-même n'est absolument pas clair.

Pour définir ce qu'est le virtuel il faut donc d'abord s'interroger sur le concept de réel. Au vu de l'ampleur d'une telle tâche, on peut ici s'appuyer sur les issues d'un débat parallèle et complémentaire au nôtre : celui autour du rapport entre imaginaire et réel, tout en se limitant à un exemple du XX^e siècle français.

La question sur laquelle plusieurs auteurs s'interrogeaient – dont la solution impliquait des positions ontologiques très disparates – était : l'imaginaire est-il plus ou moins que réel ? Les deux positions que je vais prendre en exemple pour illustrer

ce débat sont celle de Sartre et celle de Valéry¹. Mon choix n'est pas arbitraire : c'est justement la position de Valéry par rapport à l'idée d'image que Merleau-Ponty reprendra, en particulier dans *L'œil et l'esprit*².

La position de Sartre est connue : elle peut être prise comme le stéréotype des conceptions de l'imaginaire comme absence, comme non-être. Sartre en parle en particulier dans *L'imaginaire*, où il souligne la fonction déréalisante de l'imaginaire : l'image est l'absence de la chose et donc elle n'est pas. L'imaginaire est finalement lié strictement à la structure de la représentation, puisque l'image est justement la tentative de re-présenter quelque chose qui a perdu sa présence, qui est absente, qui n'est pas là.

En ce sens l'imaginaire est interprété par Sartre comme une sorte de « rêve provoqué, vis-à-vis duquel le passage au réel est un authentique réveil »³. L'idée sartrienne présuppose un concept fort de réalité : la réalité coïncide avec la totalité de l'être et s'oppose à ce qui n'est pas, l'absence. J'ai montré que Merleau-Ponty identifiait un risque dans cette conception et qu'il basait sur cela sa critique de Sartre : dans *Le visible et l'invisible* il remarque que, par le biais de l'opposition entre réalité et imaginaire, on retombe forcément dans l'opposition entre sujet et objet ; la philosophie de Sartre se base finalement sur une dichotomie et est donc une philosophie de la représentation, malgré tout les efforts du philosophe français.

La position de Valéry est en revanche plus complexe et parfois aussi contradictoire. L'idée de réalité que l'on peut déduire de ses œuvres est très différente et relève de ce qui a été défini

¹Sur ce sujet, cf. M. Guidone, *L'imaginaire entre présence et absence. Une lecture de Sartre et Valéry*, «Forschungen zu Paul Valéry», 16/2003, p. 129-149.

²Sur le rapport entre Merleau-Ponty et Valéry, cf. N. Grillo, *Il soggetto allo specchio : Merleau-Ponty, Derrida e Valéry a partire da Qual quelle*, «Chiasmi International», n. 1, 1999, pp. 301-310. Merleau-Ponty a dédié un cours à Valéry. cf. manuscrit vol XI f. 31-93 (préparation du cours du lundi au Collège de France) « Recherches sur l'usage littéraire du langage » 1952-1953, microfiche 9846.

³M. Guidone, *op.cit.*, p. 135.

comme un « mysticisme du réel »¹ : la réalité est pensée par le poète comme un point limite, une marge que l'on ne peut pas atteindre où forme et sensibilité pure se correspondent. Le réel n'est donc pas simplement ce qui est ; l'imaginaire ne peut donc pas être pensé comme une pure opposition puisque toute opposition se dissout dès qu'il n'y a plus une conception forte du réel. Les deux termes se croisent donc pour donner lieu à quelque chose de nouveau.

L'image valéryenne est présence, ou mieux – pour reprendre la terminologie de Merleau-Ponty – « présence de l'absence ». Loin de se rapprocher du non-être sartrien, à la mort, l'image est, chez Valéry, dynamique et vitale, elle est une sensation présente et non pas un renvoi à la sensation de quelque chose qui n'est plus là. On peut aller plus loin : l'image est la forme même de la présence, elle est ce qui structure et crée cette présence.

Cette idée est notamment expliquée par Valéry en faisant référence à l'image ornementale : il est évident qu'elle ne renvoie pas à une absence ; l'ornement ne peut pas être considéré comme la représentation de quelque chose. La feuille employée comme motif ornementale ne se réfère en rien à une feuille 'réelle', elle n'est pas donc l'absence de cette feuille présente. Elle est en revanche la forme pure de la feuille, épurée de tout accident : elle est donc plus réelle que réel.

Le concept de réalité est ainsi mis en crise dans l'opposition entre être et représentation. La feuille ornementale n'est pas une chose immobile qui, à cause de son immobilité, renvoie à la représentation d'un mouvement passé : elle est mouvement et force elle-même. Il est intéressant de souligner quel type de temporalité est à la base de cette conception : le temps de l'imaginaire est rythmique, formé par la répétition. La feuille est répétée dans la présence d'un entre-temps, d'un instant non répétable et diachronique qui se répète pourtant à l'infini en transformant la présence en spatialité.

La position de Merleau-Ponty est analogue si l'on se réfère au croisement de visible et invisible comme il est développé dans

¹ *Ibid.*

L'œil et l'esprit. « Le propre du visible – affirme le philosophe – est d'avoir une doublure d'invisible au sens strict, qu'il rend présent comme une certaine absence »¹.

On pourrait croire que le statut de structure, propre à l'image valéryenne est identique à celui de l'invisible de Merleau-Ponty ; mais ce n'est pas le cas. Ce qui donne une structure est le point d'entrelacement, la limite dans laquelle visible et invisible coïncident. C'est ce point qui doit être interprété comme virtuel.

Voilà donc que le rapport entre réel et virtuel s'éclaircit : le réel est un concept dont on ne peut parler que dans le cadre d'une philosophie qui accepte l'*a priori* de fond de l'opposition entre sujet et objet. Pour dépasser les problèmes posés de telle idée, il est nécessaire donc, d'abandonner le concept de réalité.

Le quatuor de concepts proposé par Deleuze et repris par Lévy doit devenir un trio : quelle serait en effet le sens du processus de réalisation ? Qu'arrive-t-il au moment du passage du possible au réel ? Quel est ce réel qui se fait indépendamment de toute structure en faisant référence à un Être qui, s'opposant à tout rapport avec la complexité de l'intrigue entre visible et invisible, se constitue en tant qu'objet passif ?

Si l'on veut parler de réel, on devra donc le faire comme point de rencontre entre visible et invisible, ou, pour employer les catégories dérivées de la résémantisation que l'on a proposée dans ces pages, entre attitude et plans de réflexion. Intrigue qui, par ailleurs, se donne en tant que virtualité. Mais le terme « réel » ne me semble pas adapté à rendre l'idée de ce point virtuel. Réel fait, en effet, plutôt référence à quelque chose de stable, de donné, d'objectif et, finalement, d'objectif. Il me semble donc que même l'idée valéryenne d'un réel comme point limite, et par là comme virtualité pure, doit être abandonnée pour des raisons strictement linguistiques : certains mots portent en eux un héritage trop lourd pour pouvoir être oublié par une simple résémantisation.

¹OE 85.

Virtuel et possible

Si l'on continue l'analyse des catégories qui gravitent autour du concept de virtuel depuis ses origines, il est nécessaire de revenir au rapport entre virtuel et possible. J'ai montré que les deux termes dérivent d'un seul mot grec : *δυνατόν*.

Ce mot a créé, à cause de ses différentes significations, plusieurs difficultés théoriques, dès le début de son emploi philosophique par Aristote. Il me semble que ces problèmes dérivent du fait que *δυνατόν*, au sens de « possible » ne peut avoir qu'une définition logique et échappe ainsi à toute détermination ontologique qui ne soit totalement arbitraire. « Possible » signifie « ce qui n'est pas nécessairement faux », mais cette définition – qui peut bien entendu avoir un rôle déterminant dans le domaine de la logique – s'avère peu claire du point de vue ontologique, puisque dans ce domaine on n'a pas la capacité de déterminer ce qui est nécessairement faux.

Ces difficultés amenaient Aristote à confondre – parfois de façon volontaire – le sens logique de « non nécessairement faux » avec le sens ontologique, en renvoyant à une temporalité future qui devrait établir la valeur de vérité et qui ne fait que compliquer le problème. En d'autres termes, la définition logique de possible comme ce qui n'est pas nécessairement faux – il ne faut pas oublier l'omniscience théorique à la base de la logique – se traduit en une définition ontologique comme ce qui sera un jour ou l'autre.

S'il est vrai que le concept de possible n'est pas précisément défini dans le domaine de l'ontologie, il est par ailleurs vrai aussi que la définition logique est trop large pour être significative. Aristote essaye en effet de distinguer entre un possible propre et un possible impropre : le premier serait ce qui n'est ni nécessairement faux ni nécessairement vrai ; le second ce qui est nécessairement vrai. En d'autres termes, précisons que les choses nécessaires ne sont pas possibles. Mais, même en intégrant cette précision, la catégorie reste inutilisable du point de vue ontologique. Par ailleurs, la définition ontologique de possible – celle de Deleuze, par exemple – ne pose pas moins de

problèmes : le possible serait en effet quelque chose d'identique au réel dans son concept mais dépourvu d'existence. On peut résumer par deux points les problèmes que soulève cette idée.

En premier lieu, cette idée de possible se base sur le concept de réalité que l'on vient de critiquer. Le possible serait quelque chose qui n'est pas encore puisqu'il manque de réalité. Mais qu'arrive-t-il au moment de la réalisation ? Quel est l'élément externe qui confère l'existence ?

En deuxième lieu, le possible ainsi défini risque d'être ou bien trop déterminé ou bien trop abstrait. Dans le premier cas on pense le possible comme une série donnée d'alternatives reconstituées parmi lesquelles, ensuite, une seule devient réelle. De cette façon la possibilité donne lieu à un monde fermé, prévisible et objectif : pour chaque réalité existerait un nombre défini d'alternatives, connaissables à l'avance. C'est l'idée que l'on peut retrouver dans les mondes possibles de Kripke : c'est une idée du monde comme d'un jeu de dés où on peut tout connaître à l'avance et où ce qui arrive n'a aucun poids, puisqu'il reste identique à ce qui n'arrive pas mais qui pourrait arriver.

En outre, l'élément réalisant, ce qui fait qu'une chose se réalise plutôt qu'une autre, est absolument méconnu. Dans un second cas, on peut penser le possible dans un sens répétitif : on peut toujours ajouter une alternative, à l'infini. Ceci nous fait évidemment échapper au risque de systématisation et au manque de différence que l'on vient de voir, mais nous fait retomber dans une idée totalement abstraite : l'infinité à laquelle on aurait affaire est loin d'être l'infinité de la différence ; il s'agit plutôt de la mauvaise infinité dont parle Hegel, un faux infini, illimité seulement parce que répétitif et abstrait parce que vide ; la nuit où toutes les vaches sont noires.

Le virtuel sera ici employé pour résoudre ces problèmes : il nous donnera une notion alternative au possible qui s'échappe de l'imprécision de la définition logique et des contradictions de celle ontologique.

Virtuel et potentiel

Il est maintenant nécessaire d'analyser le rapport du virtuel avec les autres significations de $\delta\upsilon\nu\alpha\tau\acute{o}\nu$. On doit en particulier mettre en rapport notre concept avec l'idée de $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ comme « principe de mouvement qui se trouve dans une autre chose ou dans la même en tant que autre ».¹ On peut traduire ce sens de $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ en latin par *virtus*, capacité. Aristote distingue deux sens de cette 'puissance' : rationnel et irrationnel. On a vu que le terme latin *virtualis* se rapproche de ce sens de $\delta\upsilon\nu\alpha\tau\acute{o}\nu$.

On peut affirmer que, dans ce cas, la virtualité est une puissance particulière qui ne dépend pas de son actualisation. En d'autres termes, sa caractéristique est d'être différente de ce qu'elle deviendra et de ce dont elle dérive. Plus précisément, la virtualité ne peut pas relever de ce dont elle est virtualité. Pour reprendre le propos de Thomas d'Aquin, la science qui dérive de certains principes n'a aucune influence sur ces principes. La signification de virtuel est donc plus restreinte que la première signification aristotélicienne de $\delta\upsilon\nu\alpha\tau\acute{o}\nu$. L'architecte, en effet, pendant qu'il construit une maison, détermine d'une certaine manière sa capacité de construire, la guide, l'adresse, la modifie. Le virtuel serait plutôt proche de la $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ du malade qui a la capacité de guérir.

Le virtuel est donc un principe de mouvement qui se réfère à une chose sans lui appartenir. Ce n'est pas la capacité de l'architecte de construire, mais plutôt ce qui relie de façon dynamique la capacité *de* l'architecte de construire et les constructions qu'il bâtit. C'est le principe qui fait que d'une seule capacité puissent ressortir des produits différents grâce à un jeu complexe entre activité et passivité. La virtualité est intermédiaire entre le dedans et le dehors, extérieure à la puissance aussi bien qu'à l'acte,

¹On peut en ce siège exclure le troisième sens qu'a le mot chez Aristote : celui de « puissant », puisqu'on essaie ici de penser le virtuel en rapport à son aspect dynamique. D'autre part l'analyse du rapport entre dynamisme et capacité de résistance serait très intéressant dans un discours qui tente d'aborder le virtuel du point de vue philosophico-politique. Étude remise à une date ultérieure.

indépendante et qui pourtant entre en relation ; la virtualité est un interstice, un principe dynamique interstitiel qui justifie un passage au mouvement qui n'est plus ni passif ni actif.

Par rapport à la définition d'Aristote, le virtuel se présente donc comme voie médiane parmi les distinctions de la première définition. Aristote disait que $\delta\upsilon\nu\alpha\tau\acute{o}\nu$ est le principe de mouvement dans une chose ou hors d'une chose, et bien, le virtuel est le principe de mouvement qui n'est ni dans la chose ni hors d'elle, qui n'est donc ni rationnel ni irrationnel puisqu'il met justement en relation le dedans et le dehors. Le virtuel n'est pas applicable quand on veut (comme dans le cas de la $\delta\acute{o}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ rationnelle) mais il ne rentre pas en jeu non plus de façon automatique (comme dans le cas de la puissance irrationnelle).

La signification proposée par Thomas d'Aquin doit elle aussi être précisée, justement parce que le virtuel n'est ni celui de la cause matérielle, moins parfait que son effet, ni celui de la cause agente, plus parfait que son effet. En effet, dans le premier cas, la virtualité est externe à la chose et ne dépend aucunement d'elle ; l'Hermès qui est encore dans le bois est virtuellement dans le bois seulement en rapport à un sculpteur, voilà pourquoi la statue finie est plus parfaite que sa cause matérielle : dans l'effet, il y a quelque chose qui n'était pas dans la cause. La virtualité est externe parce qu'elle n'est pas dans le bois. Par ailleurs dans le principe en tant que cause agente il y a quelque chose de plus : dans la création en Dieu, il y a une perfection majeure que dans la création actuelle, parce que le principe, la création virtuelle, a une force dynamique que la création actuelle n'a plus.

Le virtuel est, en revanche, intermédiaire à ces deux significations : la virtualité n'est ni externe ni interne. Elle est indépendante de la cause et de l'effet parce qu'elle se trouve entre les deux, elle est quelque chose d'autre. Le virtuel, donc, n'est ni l'architecte, ni la maison dans la tête de l'architecte, ni la maison une fois qu'elle a été construite. Il est la relation qui met la maison dans la tête de l'architecte en tension avec la maison construite.

La multiplication de la fonction

Des différentes analyses développées dans ces pages, il semble évident que le virtuel est de quelque façon lié à une multiplicité ; il semble que l'acte est, en revanche, le retour à l'unité après la multiplicité du virtuel. C'est ce qui caractérise le virtuel de Deleuze ainsi que celui de Thomas. Cet aspect du virtuel est d'autant plus intéressant qu'il pourrait, grâce à sa structure, résoudre les problèmes que pose l'idée de possible en tant qu'éventail d'alternatives.

On a vu que – même par rapport à son histoire étymologique – le virtuel comporte du dynamisme : ce dynamisme est, en effet, sa caractéristique fondamentale, celle qui le rend unique et particulier par rapport à tous les autres concepts sémantiquement proches ; le virtuel opère une « multiplication de la fonction ». Ce qui est virtuel, dans sa virtualité, multiplie sa propre fonction ; c'est-à-dire qu'un élément qui semblerait unitaire, assume des fonctions multiples dans son dynamisme. Le virtuel s'échappe ainsi à l'identification qui en ferait une fonction unique et déterminée. La détermination n'arrive pas à réduire le virtuel à une unité parce que celui-ci démultiplie sa valeur. Je reprendrai dans la suite cette idée en l'expliquant par des exemples. Il suffit pour l'instant de comprendre que la virtualité n'est pas puissance *de* quelque chose ni dans le sens subjectif ni dans le sens objectif du génitif. Elle n'est pas la puissance qu'une chose a en soi, comme j'ai montré dans le paragraphe précédent, elle reste externe à la chose. Mais, par ailleurs, elle n'est pas non plus puissance de produire quelque chose, justement parce que sa fonction n'est pas unique et monodirectionnelle, elle se multiplie en prenant des formes différentes. Si l'on reprend l'exemple d'Aristote, on ne peut pas affirmer que la capacité d'un constructeur de construire soit identifiable à la capacité de construire une unique maison. On ne peut pas non plus affirmer que cette capacité soit simplement la capacité de construire *des* maisons : puisque l'architecte peut construire quelque chose qui n'a jamais été construit et qui n'aura de noms que lorsqu'il commencera à le construire.

La fonction de construire est donc multipliée dans sa virtualité jusqu'à ne plus pouvoir être identifiable, c'est-à-dire reportée à une unité. On ne peut pas non plus la limiter dans l'idée de puissance de construire en général, puisque le construire peut lui-même se transformer en quelque chose d'autre.

De plus, on ne peut pas interpréter la virtualité du construire comme une propriété du constructeur : elle est externe au constructeur parce que si elle était à lui, ceci ne permettrait pas une multiplication de la fonction : la virtualité ne se déroulerait que dans les façons dans lesquelles actuellement le constructeur la déploiera. Elle ne serait virtualité que des choses que le constructeur aura construites dans le temps de sa vie.

La multiplication de la fonction implique le fait que la virtualité a en elle une différence irréductible sans même retomber dans la mauvaise infinité. La différence « infinie » créée par la multiplication de la fonction n'est pas abstraite puisqu'elle est toujours liée à un élément de départ déterminable et concret. Une simple fonction est démultipliée et ouverte.

On peut expliquer cela grâce à un exemple tiré, cette fois, du champ des nouvelles technologies : le rapport entre texte et hypertexte. La première caractéristique virtuelle de l'hypertexte – la plus évidente, que Pierre Lévy a soulignée à juste titre – est la multiplication de sa fonction de numérotation, à savoir du rapport entre une page et une autre. Dans un livre, la fonction de numérotation des pages est unique et invariante ; il est possible de sauter de la première à la quatrième page, mais un rapport privilégié demeure malgré tout entre une page et celle qui la suit. L'ordre est donné, la structure unique, chaque page sera nécessairement liée à un chiffre. Dans un hypertexte, la fonction de numérotation est multipliée : le rapport entre une page et un chiffre est créé par l'utilisateur qui, pour ainsi dire, numérote les pages au fil de sa lecture selon les hyperliens qu'il décide de choisir. Une même page pourra être lue en premier lors d'une lecture et en cinquième lors d'une autre, et ainsi de suite. L'opération de l'hypertexte est donc celle de multiplier une fonction qui dans un texte est unique.

Virtuel et actuel

Il nous reste à analyser le rapport qui s'instaure entre virtuel et actuel. Pour ce faire, on commencera à interroger le rapport entre puissance et acte chez Aristote. En effet, pour le philosophe grec, l'acte est séparé de la puissance ; il est évident qu'il peut y avoir une puissance qui n'est pas en acte. Dans le cas du virtuel la séparation est plus radicale : le virtuel est indépendant de l'actuel parce qu'il ne s'accomplit pas en lui. Chez Aristote, il y a une prééminence ontologique de l'actuel sur le virtuel qui n'est pas possible dans le cas du virtuel.

Le virtuel ne ressemble pas à l'actuel : il est différent et beaucoup plus complexe. Le virtuel garde la multiplicité de sa fonction qui ne se cristallise pas dans l'unité de l'actuel : l'acte est nouveau par rapport au virtuel parce qu'il n'est pas une unité choisie parmi une série d'alternatives.

Dans le cas de la puissance aristotélicienne aussi, l'acte n'épuisait pas la multiplicité du principe duquel il dérivait. Le constructeur continue à avoir la capacité de construire après qu'il a construit quelque chose. Et ce qu'il construit est ultérieur par rapport à sa capacité. D'autre part, la virtualité continue à influencer l'actualité, en la poussant vers quelque chose d'autre, en la mettant en mouvement. L'actualité continue à se différencier d'elle-même parce qu'elle garde l'impulsion que le virtuel lui a donnée.

La virtualité dans son opération de multiplication de la fonction, est donc un principe externe à l'acte, un principe dynamique et interstitiel qui détermine un mouvement qui est autre par rapport à lui-même et qui reste présent dans l'actualité en tant que principe de différenciation. Finalement, l'acte n'est jamais en acte, il reste toujours virtuel. L'acte n'est rien d'autre qu'un après-coup du virtuel.

Pour reprendre l'exemple de l'hypertexte, chaque lecture constitue une actualisation de la virtualité de sa fonction de numérotation : ce sont les lectures qui numérotent les pages. Mais quel est le rapport entre les actualisations et la virtualité ? L'actuel semble être absolument nouveau par rapport au

virtuel : ce qui est produit en tant qu'actuel n'est pas contenu dans le virtuel – comme dans le cas de l'éventail de possibilités. L'hypertexte est un bon exemple pour le comprendre : la numérotation qu'un lecteur peut à chaque fois déterminer n'est pas 'contenue' dans la fonction de numérotation virtuelle, elle apparaît seulement après le parcours du lecteur et s'évanouit tout de suite après. On pourrait dire aussi que la maison actuelle n'est pas contenue dans la capacité de l'architecte à construire des maisons, mais qu'elle apparaît seulement au moment où l'architecte met en œuvre cette capacité et que quelque chose d'absolument nouveau en résulte. Il est encore nécessaire de remarquer que le virtuel ne s'épuise pas dans un acte : cela reviendrait à dire qu'un architecte n'a plus la capacité de construire de maisons une fois qu'il en a terminé une, ou bien qu'un hypertexte n'existe plus une fois qu'il a été lu. La virtualité demeure donc après toute actualisation. C'est plutôt l'acte qui disparaît tout de suite en laissant immédiatement la place au virtuel. Voilà donc que la primauté ontologique de l'acte sur le $\delta\upsilon\nu\alpha\tau\acute{o}\nu$, dont parlait Aristote, est complètement renversée.

Virtuel et nouveaux médias

La définition de virtuel que j'ai essayé d'esquisser n'est pas encore claire. Voilà pourquoi il me semble nécessaire de la reformuler ici et de l'éclaircir ensuite en s'appuyant sur un exemple de virtuel lié aux nouvelles technologies. Donnons d'abord la définition :

Le virtuel est ce qui a un principe de mouvement conduisant à la production de quelque chose de nouveau. Il occupe un interstice dynamique. Il est extérieur à ce dont il est virtualité et il reste virtuel après l'actualisation. Sa caractéristique première est la multiplication de la fonction car un élément virtuel a en soi des fonctions multiples qui ne peuvent pas être réduites à une unité. Après le passage à l'acte le virtuel conserve sa multiplicité : l'acte n'est pas une unité choisie parmi les multiples éléments dérivant de la multiplication de la fonction.

À présent, il nous reste à voir comment cette définition de virtuel peut prendre en charge les structures nées avec les nouveaux médias. Auparavant, revenons sur une expression souvent utilisée de façon inappropriée, celle de réalité virtuelle, pour la clarifier une dernière fois. En effet, on entend parfois par « réalité virtuelle » le monde du réseau et d'Internet, celui des jeux vidéo, ou encore les expériences créées par toute nouvelle technologie. Cette acception est trop large, et empêche de cerner avec clarté ce dont il s'agit : plus précisément, la réalité virtuelle est une reconstruction informatique interactive et immersive d'environnements 3D réels ou imaginaires ; autrement dit, la réalité virtuelle est la reconstruction par ordinateur de toutes les expériences sensorielles, reconstruction qui permet de donner à l'utilisateur des perceptions semblables à celles qu'il aurait dans l'espace actuel. En principe, un usager ne devrait pas pouvoir s'apercevoir qu'il est en train de faire une expérience virtuelle une fois qu'il est immergé dans la connexion : la réalité virtuelle apparaît exactement comme la réalité actuelle. Il est évident qu'une telle structure n'existe que dans les romans de science-fiction, et qu'elle ne peut nous intéresser que d'un point de vue théorique : les virtualisations auxquelles on a affaire aujourd'hui sont beaucoup moins complexes et complètes. C'est pourquoi, il me semble plus intéressant d'appliquer l'idée resémanisée de virtuel à une expérience de virtualisation existante et très parlante : celle de la sculpture virtuelle.

Un sculpteur porte des gants qui sont branchés à un ordinateur et commence à bouger comme s'il devait sculpter. On peut décider sur l'ordinateur de la taille du matériau qu'il sculpte et faire en sorte que le sculpteur perçoive une résistance semblable à celle qu'il aurait éprouvée dans un espace non-virtuel. À la fin du travail, tous les mouvements du sculpteur sont enregistrés par l'ordinateur, mais il n'y a aucune sculpture – exception faite du dessin qui apparaît à l'écran mais qui ne ressemble en rien à une sculpture. Évidemment, à tout moment, on pourra, pour ainsi dire, « imprimer » une sculpture sur différents supports : bois, fer, bronze. Cet exemple soulève une longue série

de questions. Où se trouve le virtuel ? Qu'est-ce qui a été virtualisé ? Qui a opéré la virtualisation ? Quel rapport y a-t-il entre la sculpture virtuelle et une sculpture actuelle que l'on a imprimée ?

Essayons d'analyser la structure de cette expérience. On peut identifier, ici aussi, deux pôles : d'une part les mouvements du sculpteur, d'autre part les statues imprimées ; ce qui est au milieu de ces deux pôles les relie et les éloigne en même temps : c'est l'ordinateur. La virtualité n'est évidemment pas dans les mouvements du sculpteur : il s'agit bien de mouvements actuels. Elle ne se trouve pas non plus dans les sculptures que l'on peut tirer de l'ordinateur : elles aussi seront actuelles. On est dans la situation que décrivait Aristote : d'une part, la maison imaginée par l'architecte – les mouvements du sculpteur – de l'autre la maison construite – la sculpture « tirée » par l'ordinateur. Le virtuel est ce qui relie le premier pôle au deuxième, c'est donc un principe de mouvement qui pousse à la production de quelque chose de nouveau, à savoir d'une sculpture imprimée. Le virtuel occupe évidemment ici un interstice dynamique : il est l'ordinateur qui numérise les mouvements du sculpteur. C'est dans l'ordinateur que se produit l'opération de virtualisation.

Mais, en quoi consiste exactement cette virtualisation ? Dans le cas d'une sculpture actuelle, il n'y a aucune distance entre les mouvements du sculpteur et la déformation du matériau sculpté : la fonction de ces gestes est unique et s'exprime exclusivement dans la forme du matériau sur lequel ils s'appliquent. La virtualisation opère une distinction entre ces gestes et la sculpture, et, ce faisant, multiplie la fonction des gestes qui ne sont alors plus liés à un seul contexte. Dans le cas de la sculpture actuelle, chaque geste est inévitablement lié à une opération, comme dans le cas de la fonction de numérotation d'un livre : un mouvement enlève telle portion de tel matériau ; dans le cas de la sculpture virtuelle, comme dans celui de l'hypertexte, chaque geste peut avoir des fonctions différentes : enlever un morceau de marbre, de bois, de fer, être plus ou moins fort, etc. Mais pas seulement : les gestes du sculpteur pourront, en effet, être considérés comme une danse, indépendamment de la

statue qu'ils réalisent, comme l'imaginait Paul Valéry dans *Mon buste*. À ceci près que cette danse serait toujours actualisable à l'aide de l'ordinateur.

Il faut encore se demander quel est le rapport entre les sculptures imprimées et la sculpture virtuelle. En d'autres termes, la sculpture actuelle, tirée de l'ordinateur sur du bois, par exemple, est-elle choisie parmi un nombre défini d'alternatives contenues dans le virtuel? La réponse est évidente : l'actualisation fait apparaître quelque chose d'absolument nouveau. On ne peut parler d'une sculpture actuelle qu'après son actualisation ; la virtualité est le principe qui permet l'actualisation, mais elle ne la contient pas. Et encore, la sculpture virtuelle reste telle après toute actualisation ; elle demeure principe multiple et dynamique pouvant toujours pousser à la production de quelque chose de nouveau.

On peut continuer l'application de notre définition en analysant la communication électronique, synchrone et asynchrone, un autre outil dont l'utilisation s'accroît : elle présente, en effet, des traits qui renvoient à notre définition de virtuel. Commençons par le cas de la communication asynchrone. Quelle différence rend « virtuelle » la communication électronique par rapport à la communication asynchrone traditionnelle? Quelle sorte de virtualisation la communication électronique opère-t-elle sur la communication traditionnelle?

On peut interpréter la communication asynchrone traditionnelle – selon le modèle basique de communication qui peut nous convenir ici – comme constituée par trois éléments : un émetteur, un message et un destinataire. Imaginons le cas de quelqu'un qui écrit une lettre à quelqu'un d'autre. Dans la communication virtuelle, c'est d'abord l'émetteur qui est virtualisé : il n'est plus une personne actuelle occupant un espace déterminé. À partir du moment où il utilise l'ordinateur comme canal de communication, il se multiplie, il assume une position qui n'est rien d'autre que la capacité d'apparaître n'importe où, de prendre n'importe quelle position. L'émetteur virtuel a un principe de mouvement qui pousse à la création de choses nouvelles : dans ce cas, il s'agit de plusieurs émetteurs disséminés dans l'es-

pace. La virtualisation du destinataire est de la même espèce. Le même message – exactement le même et pas un double – peut être envoyé à plusieurs personnes et peut être vu par la même personne en plusieurs lieux. Le destinataire acquiert une fonction multiple au sens où il peut générer des actualisations différentes du destinataire selon le lieu qu’il occupe, l’ordinateur qu’il utilise, etc. Il y a, en plus, une virtualisation de l’adresse qui n’est plus liée à un endroit déterminé.

C’est donc l’espace qui est virtualisé en premier. Du coup, il s’agit plutôt d’une virtualisation au sens où l’entendait Lévy : cette tendance virtualisante existe depuis toujours et elle n’est pas liée aux nouveaux médias¹. En quelque sorte, le rôle de la poste traditionnelle était déjà de virtualiser l’espace : la différence dépendrait donc du niveau et de la force de virtualisation qui s’imposerait de façon beaucoup plus frappant avec les nouveaux médias. Par ailleurs, il est vrai que le message est lui-même virtualisé de façon plus intense : on peut interpréter la virtualisation opérée sur le message exactement comme celle que l’hypertexte opère sur le texte, soit parce qu’il se structure comme un hypertexte – on envoie par courriel des fichiers son ou vidéo, ou autre –, soit parce qu’il subit la même virtualisation à cause du processus de codage et de décodage.

Mais, c’est évidemment dans la communication synchrone que le virtuel s’impose : à partir des *chats*, en passant par les jeux électroniques. Si, ici aussi, l’espace est virtualisé de la même façon que dans la communication virtuelle asynchrone, cette première virtualisation n’est pas la plus importante : c’est l’identité de ceux qui participent à la communication qui devient absolument virtuelle. Dans un salon de *chat* on peut être ce que l’on veut ; on peut avoir n’importe quel sexe, n’importe quelle âge, n’importe quel aspect. Dans un *chat*, l’identité des participants relève simplement de la capacité de l’usager à générer un nombre très élevé d’identités actuelles qui n’épuisent jamais le mouvement de la virtualité.

¹C’est la thèse que l’on peut trouver dans P. Rigaut, *Au-delà du virtuel*, L’Harmattan, Paris 2001, p. 104 et s.

Conclusion

On peut maintenant résumer brièvement les résultats obtenus dans ce chapitre et essayer de schématiser la définition opérationnelle de virtuel à laquelle on est parvenu.

Est virtuel ce qui a un principe de mouvement et a les caractéristiques suivantes :

1. Est concret, n'a rien de faux, imaginaire.
2. Se trouve dans l'interstice.
3. Est dynamique et donne le mouvement.
4. Produit une multiplication de la fonction.
5. Reste après l'actualisation.
6. N'est pas systématisable.

Pour une métaontologie du virtuel

Introduction

L'analyse de la notion de virtuel a été ici justifiée au regard d'un parcours théorique précis. La problématique liée au concept de virtuel s'impose toute seule à l'attention de ceux qui veulent affronter les thématiques au centre de ce travail. Il s'agit, donc, maintenant de se retourner vers les notions théoriques développées dans ce texte, en les relisant au jour de la définition de virtuel que l'on vient de bâtir.

Il me semble en effet que ce n'est qu'à l'aide de cette notion que l'on peut éclaircir des structures théoriques telles que celle de plan de réflexion, attitude ou fonction-corps qui ont occupé une grande partie de mon travail spéculatif.

À bien y regarder, c'est en effet quelque chose de virtuel qui relie ces notions et on pourrait affirmer que le domaine métaontologique que j'ai décrit relève d'une triple virtualité : la virtualité des plans de réflexion, celle de l'attitude et celle de la fonction-corps. Le rapport entre ces trois structures est garanti par la catégorie de virtuel.

Il faudrait mieux, par ailleurs, parler d'une seule virtualité : justement celle du rapport entre ces trois structures, la virtualité de leur entrelacs, de leur détermination réciproque, de leur réciproque actualisation. La fonction-corps, on l'a vu, relie des valeurs de son domaine avec des valeurs de son co-domaine. De cette manière, elle actualise la virtualité du premier et du se-

cond. Mais en même temps, elle s'actualise elle-même, elle qui n'est rien que la virtualité de ce lien.

C'est en ce sens que l'on devra repenser la fonction-corps dont on pourra ainsi comprendre la particularité : le fait d'être privée d'elle-même ; la fonction-corps se constitue en tant que virtualité pure. Afin de porter à terme une analyse attentive de nos structures théoriques en relation à la catégorie de virtuel, il me semble opportun de diviser les qualités de ce concept selon les points que j'ai énumérés à la fin du chapitre précédent. Je prendrai ensuite en compte chaque caractéristique du virtuel en la mettant en relation avec les structures théoriques qu'elle engendre dans le domaine métaontologique. Je proposerai donc ici un travail introductif à une *métaontologie du virtuel*.

Matérialité : attitude et plans de réflexion

J'ai affirmé que la première caractéristique du virtuel est d'être concret : le virtuel n'est pas faux, non-existant ou imaginaire dans le sens sartrien du mot. Le virtuel n'a pas besoin d'être actualisé pour devenir concret, il l'est déjà. On ne pourrait pas en fait affirmer qu'un principe capable de générer du mouvement est abstrait ou faux.

Cette matérialité du virtuel est la même qui caractérise les plans de réflexion et l'attitude. J'ai souligné à maintes reprises l'ambiguïté de cette matérialité : d'une part, il semblerait qu'attitude et plans de réflexion puissent être considérés séparément ; de l'autre, il est à chaque fois nécessaire de les considérer dans leur entrelacs et dans leur renvoi réciproque.

L'attitude est interstitielle et se trouve en un non-lieu. Et pourtant, en elle demeure la virtualité de la situation. Dans le lien que la fonction-corps engendre entre attitude et plan de réflexion, ce dernier résulte placé, situé, incarné. L'attitude est donc la virtualité de la matérialité du plan de réflexion. L'interstice, le non-lieu a en lui la virtualité de la situation qui se dresse en un lien. Par ailleurs, les plans de réflexion aussi ont en eux une virtualité complémentaire : la matérialité de l'at-

titude n'est telle que dans le lien avec un point d'un plan de réflexion ; l'interstitialité est mise en tension avec l'espace topologique dont elle est interstice. En d'autres termes, la virtualité est exactement la catégorie qui rend compte de l'entrelacement entre dire et dit, entre interstice et point de l'espace topologique, entre métaontologie et ontologie.

Revenons à la matérialité de la virtualité. S'il est vrai que soit l'attitude soit les plans de réflexion peuvent être considérés séparément et ont en eux-mêmes une certaine autosuffisance en tant que virtualité, il est fondamental de souligner que cette virtualité même consiste à indiquer un dehors, indiquer vers l'autre structure, demander un lien, un entrelacs. La matérialité de l'attitude et des plans de réflexion consiste justement dans le fait d'être principe de leur propre entrelacs.

Il est évident que l'on peut résoudre de cette façon l'ambiguïté de fond dont j'ai souvent fait mention tout au long de ce texte : celle qui dérive du rapport entre réflexion et irréfléchi et en particulier celle du rapport entre corps et réflexion. La question qui a obsédé Merleau-Ponty dans tout son parcours théorique était en effet comment penser un corps réfléchi et une réflexion corporelle sans retomber dans l'idée d'un sujet constituant. J'ai essayé de penser le corps comme privé de réflexion et la réflexion séparée du corps qui l'incarne. Le virtuel consent à penser ce paradoxe apparent.

Dans la matérialité de l'espace topologique où ils résident, les plans de réflexion sont la virtualité d'un lien avec un interstice qui est situation. Ce lien est opéré dans la dynamicité de la fonction-corps. Cette structure nous permet de dépasser les objections de Serres au concept de situation : en effet, on n'a pas affaire à une déterritorialisation, la situation reste la catégorie fondamentale dans la détermination du corps et le fait qu'il y ait des éléments qui virtualisent l'espace ne fait qu'augmenter la portée théorique du concept de situation.

En effet, la situation ne consiste pas dans le fait de se placer en un point de l'espace cartésien identifié grâce à trois chiffres. La situation est plutôt une interstitialité qui a en soi la virtualité de concrétiser un plan de réflexion auquel elle est liée par

une fonction-corps. En ce sens, le virtualité de l'espace dérive directement de la situation : l'espace n'est jamais donné puisqu'il s'institue et s'ouvre dans le lien entre attitude et plan de réflexion. En reliant l'interstice de l'attitude avec un point de l'espace topologique d'un plan de réflexion, la fonction-corps reçoit passivement un espace et en même temps qu'elle l'ouvre, le fait éclore, et, au fond, le crée.

Ce qui arrive quand la fonction-corps se trouve devant un ordinateur est exactement la même chose : l'interstitialité de la situation a une virtualité capable de concrétiser un plan de réflexion ; la fonction-corps détermine un lien qui fait en sorte que cette virtualité s'actualise en donnant origine à quelque chose de nouveau, où la virtualité peut continuer son jeu.

Résumons ce qui concerne la première caractéristique du virtuel : l'attitude et les plans de réflexion sont des virtualités ; voilà en quoi leur matérialité consiste. L'actualisation n'est pas nécessaire pour cette matérialité parce que cette matérialité consiste dans le fait de renvoyer l'une aux autres.

Diachronie, diatopie, diasomie, interstice

La deuxième caractéristique du virtuel est son interstitialité, le fait qu'il se trouve dans un 'entre-'. Cette structure a été évoquée maintes fois dans mon travail : elle caractérise le *méta* de la métaontologie, ainsi que l'attitude, la temporalité diachronique et la spatialité diatopique. Enfin, elle caractérise la diasomie des corps. Il s'agit maintenant de voir de quelle manière la virtualité entre en jeu dans cette interstitialité, en tenant compte du fait que l'interstice n'est pas en lui-même virtuel.

Ce qui rend le virtuel interstitiel, comme on l'a vu, est sa non-appartenance : le virtuel n'appartient pas à ce dont il est virtualité ni à ce qui origine son actualisation. Le virtuel n'est ni dans la cause ni dans l'effet, on pourrait dire, il est entre les deux, dans un non-lieu interstitiel. C'est de cette situation particulière que dépend sa virtualité même : à savoir la capacité de donner origine à quelque chose de nouveau qui ne soit

contenu ni dans un avant ni dans un après. Ceci signifie que le virtuel est la dynamicité de l'interstice, sa tension, sa capacité de mouvement, ce qui rend l'interstice ouvert, instable, mobile. Il s'agit donc d'un interstice qui n'occupe pas simplement le lieu immobile entre deux points, mais qui détermine la tension entre ces deux points, leur rupture et leur lien. Le virtuel en son interstitialité est l'irréductible, ce qui ne peut pas être bloqué, thématiqué, conceptualisé : il est tension pure, crochet et élastique, liaison et éloignement. En ce sens, on peut retrouver une virtualité dans presque toutes les structures que l'on a définies comme interstitielles de différents points de vue : temporel, spatial, corporel. J'essaierai de décrire brièvement de quelle manière chacune de ces structures se caractérise en tant que virtualité.

En premier lieu, on a parlé d'une interstitialité temporelle, celle qui implique que l'on ne peut plus parler d'un temps continu et systématisable. La diachronie est justement la rupture entre deux instants, un avant et un après, qui ne peuvent plus être considérés en continuité. Entre ces deux instants, il y a toujours un interstice qui les sépare et les relie en même temps, qui crée entre eux une distance insurmontable et en même temps la possibilité d'un passage.

C'est cette diachronie qui caractérise le commencement en tant qu'« entre-temps » ; elle est aussi celle du processus de constitution du plan de réflexion, le développement temporel d'une réflexion qui ne peut pas être considérée comme unité puisqu'elle est fragmentée dans le temps. Le sens dans lequel on peut définir cette structure 'virtuelle' me paraît évident : la virtualité est justement ce 'demeurer' entre deux instants comme principe de mouvement, c'est le commencement du mouvement chez Platon, l'ἐχῆφνες du passage du repos au mouvement ; la virtualité est cette capacité, cette force de mouvement qui en même temps réunit et sépare les instants.

Affirmer que l'*avant* est virtuellement l'*après* ne signifie donc pas que *dans* l'avant est contenu un éventail d'alternatives parmi lesquelles l'une d'elles est appelée à devenir l'après *de* cet avant. Cela ne signifie pas non plus qu'il y avait un après

virtuel qui s'est ensuite actualisé pour quelque raison. La virtualité ne se trouve ni dans l'avant ni dans l'après, elle est au milieu, elle s'échappe des deux et les détermine grâce à sa fuite. La virtualité est dans le non-temps d'un entre-temps, utopique, interstitiel puisque trou entre des temps.

On a ensuite une interstitialité spatiale, celle qui détermine la discontinuité de l'espace topologique et la multiplicité irréductible des être-multiples : je l'ai appelée 'diatopie'. La diatopie est le méta de la métaontologie, le fait de demeurer entre des être-multiples sans les thématiser, le dire qui s'échappe du dit, enfin, l'ontologie qui se dérobe de toute ontologie. L'interstice de l'espace topologique unit et sépare les plans de réflexion, donne sens sans déterminer une unicité de sens, sans aplatir la multiplicité sur une unité.

Cette interstitialité, ce non-lieu de l'espace topologique, est l'espace de l'attitude en tant qu'écriture, ou mieux en tant qu'écrire de l'écriture, concept que j'ai développé dans la troisième partie de ce volume. J'ai montré que l'attitude se trouve dans un interstice diatopique en se constituant comme diatopie : elle est donc le revenir au méta de la métaontologie, le serpenter entre les ontologies sans retomber dans l'une ou dans l'autre et sans en déterminer une unité. Dans ce cas aussi, la virtualité de cet interstice est évidente : virtualité de la situation des plans de réflexion, virtualité de lien, virtualité ontologique.

On a, finalement, une interstitialité corporelle, celle qui implique la multiplicité des corps et leur inassimilabilité. C'est ce que j'ai appelé 'diasomie' et qui détermine le fait que chaque fonction-corps incarne de façon unique le lien entre attitude et plans de réflexion. C'est la virtualité d'un lien qui ne se trouve pas dans la fonction-corps ni dans son domaine ou co-domaine. C'est la virtualité comme élan et capacité à déterminer un comportement de la fonction-corps qui n'est pas à *elle* puisqu'il n'est pas de sa propriété, mais virtuellement à elle.

La diasomie est le fait de demeurer entre un corps et l'autre en rompant le lien entre les corps et en donnant espace en même temps à une certaine forme d'identification du corps – quoi qu'externe à celui-ci. Par rapport à cette dernière thématique,

le discours est plus complexe puisqu'il renvoie à un sujet fondamental qui sera l'objet d'une analyse dans la dernière partie de cet ouvrage : le rapport entre corps et action.

Mouvement et différenciation

La troisième caractéristique du virtuel est d'être dynamique et de donner le mouvement : le virtuel est simplement principe de mouvement, il est l'interstice où se produit le passage du repos au mouvement. Cela implique que le virtuel ne peut pas être 'bloqué', regardé d'en haut et schématisé, limité dans des bornes précises. Il s'échappe de la connaissance si l'on comprend celle-ci comme une forme de quasi-autopsie qui scrute ce qui reste immobile ou bien l'immobilise pour mieux le regarder. Le virtuel échappe à cette forme de connaissance parce qu'il habite un non-lieu, il est passage, mouvement. Il faut interpréter ainsi la dynamisme de structures comme les plans de réflexion, l'attitude et la fonction-corps. Elles deviennent autres par rapport à elles-mêmes, dans un parcours de sortie de soi qui ne demande ni présuppose un retour au point de départ. Revenons maintenant dans le détail de chacune de ces structures.

Les plans de réflexion, à cause de leur développement diachronique, ne peuvent pas être pensés comme stables ou immobiles : les points des plans de réflexion ne peuvent pas être considérés comme des concepts, puisque leur mouvement l'empêche. Par ailleurs, la relation entre plan de réflexion et attitude, mise en jeu par la fonction-corps, implique que le sens du plan de réflexion se reconstitue au fur et à mesure de sa relation avec l'attitude, relation dynamique et en mouvement continu.

On peut dire le même pour ce qui concerne l'attitude : elle est interstitielle et s'échappe donc de toute thématization. L'attitude, dans sa structuralité, est un dire fluide et ouvert qui ne se laisse pas cerner dans un dit. Le virtuel est justement la force qui rouvre à tout moment cette structure. Ici aussi, la réouverture est permise par la relation avec les plans de réflexion déterminée par la fonction-corps.

La conséquence évidente est que le pivot de cette virtualité, le point où les différentes forces dynamiques viennent s'entremêler, est la fonction-corps. En elle advient l'entrelacement entre plan de réflexion et attitude : la fonction-corps est faite de la même virtualité dont était constituée la chair merleau-pontienne. Sont donc virtuelles toutes les structures qui caractérisent la fonction-corps que j'ai analysées dans la troisième partie de cet ouvrage : la fonction-corps, on l'a dit, est privée de mémoire, d'identité et détermine pourtant le croisement des plans de réflexion et de l'attitude de façon diasomique. Le rapport de la fonction-corps à son futur est virtuel parce que celle-ci n'a pas de futur *qui lui appartienne*, elle est virtualité pure, tension dynamique entre plan de réflexion et attitude. La fonction-corps est le principe de mouvement qui caractérise le virtuel.

Il est évident que, en assimilant la fonction-corps à une virtualité pure, je suis en train de restreindre la signification de cette notion à des fonctions à variables : à savoir, aux corps vivants. On ne parlerait pas autrement de virtualité, mais d'éventail d'alternatives. Une pierre incarne un éventail d'alternatives puisque son comportement de fonction-corps est celui d'une fonction à constantes. Mais, quand on parle d'un corps vivant, il n'y a pas d'alternatives déjà prêtes : il n'y a que des virtualités externes qui ne sont mises en jeu qu'au moment où elles sont entamées.

Je reviendrai plus tard sur cette thématique ; pour le moment il suffit d'avoir posé que le virtuel est une fuite de la cristallisation, de la thématization et de l'immobilité. Le virtuel est la dynamicité même de ce qui est dynamique. En ce sens, il faudra donc interpréter le mouvement de la fonction-corps dans lequel cette virtualité se constitue en tant qu'entrelacs.

Multiplicité et multiplication de la fonction

Nous en sommes au point où nous devons expliquer de quelle façon le virtuel sert de multiplicateur de la fonction dans les

structures de l'attitude et des plans de réflexion. Il faut commencer par souligner que la multiplicité de l'Être au sein de l'espace topologique est due à la diatopie en tant que notion virtuelle et interstitielle. Les notions de diasomie, diatopie et diachronie sont toujours sources de multiplicité puisqu'elles impliquent une rupture irrécupérable de toute unité continue.

Mais, le virtuel met en œuvre un autre mécanisme qui déclenche une multiplication de la fonction qui anéantit la possibilité de systématiser en unité les structures dont il est ici question. C'est la virtualité de la fonction-corps en tant que lien qui déclenche ce mécanisme. J'ai déjà souligné que le sens d'un point d'un plan de réflexion ne se donne que dans la tension du lien avec l'attitude. Cela signifie que le sens d'un point du plan de réflexion est virtuel : ce sens est en effet démultiplié dans sa fonction dans la relation virtuelle qu'il entame avec l'attitude. En d'autres mots, la virtualité de la fonction-corps virtualise les points de l'espace topologique en multipliant leur fonction : un point ne peut plus être considéré unitaire puisqu'il engendre une multiplicité virtuelle.

L'intérêt de ce mécanisme consiste dans le fait qu'il anéantit la possibilité d'imaginer un point de vue extérieur duquel on puisse tout regarder et connaître. La virtualité implique que la 'connaissance' – si l'on peut encore utiliser ce mot – sera limitée à l'espace d'une simple actualisation : mais cette actualisation n'est qu'un éclair, un après-coup de la virtualisation qui ne reste jamais stable.

Cette non thématizabilité du virtuel engendre de fortes implications éthiques qui seront objet d'analyse dans la dernière partie de cet ouvrage.

Fonction-corps et actuel

Un aspect très délicat dans la tractation du concept de virtuel est son rapport à l'actuel. On a vu que le virtuel n'est pas dépendant de l'actuel et qu'il n'y a pas de primauté ontologique de l'actuel sur le virtuel : l'actuel n'est pas plus parfait onto-

logiquement que le virtuel. On est allé plus loin en formulant l'hypothèse que l'actuel ne soit rien d'autre qu'un après-coup du virtuel, puisque l'actuel n'est jamais tel, il est toujours destiné à laisser sa place au virtuel, immédiatement après qu'il est sensé apparaître.

Qu'en est-il, donc, de l'actuel ? Et qu'en est-il, surtout, quand on parle du rapport entre attitude et plans de réflexion ? Si l'actuel est le produit de l'union entre attitude et plans de réflexion et que seulement dans cette union on peut saisir le sens d'un pôle et de l'autre, on revient à la prééminence ontologique de l'actuel sur le virtuel. La virtualité ne serait ainsi que le début d'un parcours destiné à s'épanouir dans une actualisation. Mais, on l'a vu, ce n'est pas le cas. L'actuel est impensable séparément du virtuel, le virtuel le précède ontologiquement et en est la condition de pensabilité. L'actuel ne serait de cette façon que la chute du virtuel dans son après-coup. Pour utiliser une expression de Levinas, l'actuel serait le dit du dire que le virtuel dédit continuellement. L'actuel serait l'après-coup où, avec un jugement posthume, on cristallise le dynamisme du virtuel.

Voilà qu'on peut interpréter l'ambiguïté apparente du rapport entre virtuel et actuel en référence aux croisements d'attitude et plans de réflexion mis en jeu par la fonction-corps. L'indépendance de ces structures s'accompagne en effet de la nécessité de les mettre en tension pour en saisir le sens. Ce qui est nécessaire n'est pas une actualisation de leur rapport, mais, au contraire, justement, la virtualité de leur tension.

La fonction-corps met en tension, à chaque fois, un point du plan de réflexion avec l'attitude. Cette tension, en donnant un sens à l'interstitialité de l'attitude et à la diachronie des plans de réflexion, multiplie, en même temps, la fonction du point en question. En effet, on ne peut pas saisir le sens de l'attitude et des plans de réflexion en dehors de la virtualité de leur rapport. Exactement comme il ne serait pas possible de saisir le sens du mouvement en faisant abstraction de la virtualité de l'instant qui relie l'avant à l'après. Essayer de penser attitude et plans de réflexion séparément nous ferait tomber dans des paradoxes analogues au paradoxe de Zénon sur le mouvement.

La fonction-corps engendre une tension entre attitude et plans de réflexion qui est la virtualité de leur croisement. On comprend ainsi le sens d'un corps privé de son futur, qui devient autre que lui-même au fur et à mesure, qu'il donne origine à des parcours inédits qui ne sont pas les *siens* mais qui, en même temps, sont ouverts par lui à mesure qu'il crée des liens entre son domaine et son co-domaine. C'est dans cette virtualité que va consister le jeu d'activité et de passivité qui caractérise la fonction-corps : elle ne peut être que hors d'elle, elle est déterminée par ce qu'elle met en contact, par l'attitude et les plans de réflexion, mais, en même temps, c'est elle qui donne origine au sens de ce qu'elle relie. Le corps est actif en tant que virtualité d'un entrelacement : il est déterminé par les composantes de l'entrelacs tout en donnant origine à quelque chose de nouveau, du sens. Il faudra penser de cette manière l'action.

L'actuel ne détermine donc pas une disparition du virtuel, tout au contraire il conserve toute sa dynamisme : ainsi, on ne peut pas affirmer que l'actuel est ce que devient le virtuel ; l'actuel n'est que l'après-coup d'une virtualité qui demeure toujours, il est, de quelque manière, lui aussi virtuel. La fonction-corps reste virtualité pure et engendre un mouvement continu. Le virtuel est excédent, sa dimension dynamique ne peut pas être aplatie sur la staticité d'un concept et toute stratégie systématique qui vise à regarder la fonction-corps comme quelque chose de cristallisé est destinée à l'échec.

Métaontologie et système

La dernière caractéristique du virtuel est que la multiplicité dont il est source n'est pas systématisable. C'est ce qui rend possible la métaontologie. Si le risque de la métaontologie est de devenir un super-système, ou bien une super-ontologie qui regarde tout d'en haut et englobe toutes les ontologies en réduisant à une unité la multiplicité des être-multiples, la virtualité fait échapper la métaontologie de ce risque. La métaontologie est donc l'interstice entre les ontologies, un non-lieu de l'espace

topologique où la virtualité fait serpenter un écrire qui s'échappe de l'écrit. La métaontologie, loin d'être la systématisation des ontologies est le développement même d'une ontologie, le fait qu'un être-multiple s'écrit, la dynamicité d'une théorie qui se meut entre les interstices en les effleurant sans jamais les thématiser, en restant toujours entre eux.

Évidemment, on peut penser à des actualisations de la métaontologie en une ontologie, en un plan de réflexion : mais elle reste néanmoins virtuelle : toute actualisation, toute ontologie cristallisée, n'est qu'un après-coup, un écrit dérivé d'un écrire qui continue à s'écrire en effaçant l'écrit. La multiplicité virtuelle de la théorie reste interstitielle et demande toujours à être parcourue, de se produire dans le comportement de la fonction-corps. C'est ce qui arrive dans l'entre-temps où cette écriture est un écrire – mais aussi, peut-être, quand, congédiée, cette théorie reste, en sa virtualité, en tant que chose à lire.

Prométhée : l'homme virtuel

La virtualité que l'on a retrouvée dans les structures telle celle du plan de réflexion et de l'attitude s'exprime au mieux dans la fonction-corps qui se caractérise en tant que virtualité pure. Et c'est, en particulier, comme on l'a vu, la fonction-corps à variables qui jouit le plus de cette particularité.

La virtualité pure est ce qui ne peut être aucunement défini, sinon en sa dimension dynamique. J'ai essayé de penser ainsi la fonction-corps : privée de principe d'identification, privée d'identité, dynamique et en mouvement continu.

La fonction-corps, en tant que virtualité pure, n'accepte aucune détermination : aucune 'nature' du corps, donc. Le corps n'a aucune nature parce qu'il n'a pas de caractéristiques stables comme points de repère. Toute caractéristique du corps est virtuelle et elle est donc externe au corps, elle est dans l'interstice du lien entre attitude et plan de réflexion.

On est poussé à repenser ainsi le mythe de Prométhée. La nature de l'homme est le feu, un outil externe. L'homme n'a

ni griffes, ni pattes agiles et rapides, ni fourrure pour se protéger du froid. Mais il peut construire des outils qui le dotent de ces qualités : il est donc virtualité. Une définition de l'homme est donc absurde – à moins que l'on ne se réfère qu'à son être-virtualité.

En ce sens prométhéen l'homme, en tant que fonction-corps, est virtualité pure. Le fait d'échapper à toute détermination, à toute thématization, à toute identification, à toute nature peut être entrevu dans les paroles de celui qu'on pourrait considérer l'Homme par excellence : Ulysse qui affirme être Personne.

ὄυτις ἔμοι δ'ὄνομα· ὄυτιν δε με κικλήσκουσι
μήτηρ ἦδε πατήρ ἠδ'ἄλλοι πάντες ἐτάριοι

Le nom est personne, toute définition saute, toute conceptualisation est impossible. La fonction-corps est virtualité pure et se montre dans son comportement, dans son être lien. Sa nature, son nom, est dehors, ailleurs, dans ce qu'elle est virtuellement.

Cette idée ouvre à des profondes implications éthiques. Il s'agit donc d'analyser le sens de l'action à la lumière de la virtualité de la fonction-corps et d'analyser ensuite de quelle façon on peut fonder sur cette idée une orientation éthique. Voilà la tâche de la dernière partie de cet ouvrage.

Pour une éthique métaontologique

Action et indécision

Décidé et indécis

La philosophie est empreinte d'un préjugé : l'anthropocentrisme. À imaginer que l'on puisse essayer de le dépasser, l'anthropocentrisme philosophique reste et se repropose sous des formes différentes. Pour autant que l'on puisse construire une philosophie qui ne justifie ni mette en premier plan le fait que l'homme soit au centre, le discours sur l'humain assume toujours des dimensions majoritaires dans la spéculation philosophique : l'homme s'impose comme l'intérêt prioritaire.

J'ai essayé, tout au long de ces pages, de ne pas établir une primauté philosophique de l'homme : je l'ai fait en parlant d'une fonction-corps qui caractérise aussi bien l'humain que le corps vivant en général. Je ne veux pas abandonner cette position : je vais au contraire la garder en pensant l'homme comme virtualité pure ; il ne diffère donc en rien par rapport à toutes les autres fonctions-corps. Mais la priorité humaine s'impose au moment où l'on avance la question éthique. Question éthique qui découle d'un sentiment d'appartenance à un genre qui peut être bien sûr déconstruit, mais qui semble être obligé comme point de départ de toute réflexion éthique. La question éthique semble être une question de l'homme pour l'homme.

Qu'en est-il donc, de l'éthique, une fois que l'on s'est déclaré privé de toute définition de l'homme ? Quelle éthique peut-on déduire de la notion de fonction-corps ? Et finalement : qu'est-ce que l'éthique ? La question éthique s'ouvre au moment où on a affaire à l'action. Mais ceci n'est pas suffisant : la question

éthique s'ouvre au moment où l'action ne s'avère pas complètement déterminée. Voilà le lieu commun à partir duquel mon analyse démarrera ; ma proposition restera sous forme d'esquisse, elle ne sera que la conclusion du travail développé jusqu'ici et donc plutôt l'ouverture de problèmes nouveaux que la résolution d'anciens.

L'éthique a donc affaire à ce qui reste indécis dans la décision d'une action. L'éthique s'occupe de ce qui dans l'action est activité d'un élément qui semblerait passif : la fonction-corps. Développer une réflexion éthique signifie aller voir ce qu'il se passe quand le jeu entre activité et passivité de la fonction-corps s'accomplit, dans l'instant où se manifeste la tension virtuelle entre attitude et plan de réflexion.

Dans cet instant, comme je l'ai maintes fois affirmé, il y a l'interaction de quelque chose de déterminé et déterminant avec quelque chose de fluide, d'ouvert, d'indéterminable : en cet instant, on a la plus grande activité du virtuel. Cette affirmation pourrait déjà sembler paradoxale.

Mais, continuons. L'éthique est donc l'analyse d'un instant, étude ou discours ou écriture, ou mieux, dire, sur l'indécis d'une action. L'éthique est un dire sur l'*exaiphnes* du passage du repos au mouvement. En ce sens tout mon ouvrage pourrait être considéré une œuvre d'éthique et ainsi cette dernière partie pourrait-elle être considérée comme le couronnement de mon travail.

Mais en quel sens l'éthique est-elle un dire ? Qu'en est-il du caractère descriptif ou prescriptif qu'elle a assumé au cours des siècles ? Les deux se sont de quelque manière confondus en acquérant des caractéristiques différentes : l'éthique est un dire puisqu'elle dit de façon différente, de façon nouvelle. L'éthique est écriture resémantisante, créatrice d'interstices nouveaux et dynamiques. Ainsi le discours éthique ne se limite-il plus à décrire l'action et à prescrire des comportements, mais ouvre l'éthicité même de l'action en la disant de façon nouvelle. L'éthicité de l'éthique est son dire, un dire qui se substitue à la prescription.

En d'autres termes l'éthique ne se pose pas la question : comment dois-je agir ? Elle crée en revanche des nouveaux modes

d'action en reportant la fixité du dit à la mobilité du dire. L'éthique crée cette indécision dont elle s'occupe, l'éthique ouvre donc à elle-même et s'autoreproduit.

Ce qui est décidé dans l'action ne laisse pas d'espace à l'éthique, voilà donc que le discours éthique engendre de l'indécision, crée une marge où il peut trouver une place, dit cet espace où seulement le dire peut se situer. En ce sens le discours éthique et l'éthicité se correspondent, sont exactement la même chose.

Voilà la thèse qu'il s'agira ici d'argumenter. Il faut maintenant revenir en amont et aller définir tous les éléments sur lesquels cette thèse s'appuie ; et en premier l'idée d'action.

Une métaphore de l'action

Le but de ces pages sera de se rapprocher le plus possible de cet instant insaisissable et évanescent dans lequel se produit le passage miraculeux du repos au mouvement. On s'y rapprochera de façon différentielle, étant donné que ce point exact – comme l'enseigne la mathématique aussi – ne peut pas être atteint en soi.

Pour opérer ce rapprochement, il faudra regarder attentivement et analyser l'avant et l'après – qui se révéleront d'une structure analogue. On devra avant tout essayer d'imaginer la situation de repos d'où tout commence, ensuite de faire de même pour le mouvement qui la suit et, finalement, essayer de voir ce qui arrive à la toute fin de l'une et au tout début de l'autre.

En analysant de plus près, cette structure de l'avant et de l'après est très similaire, du moins pour ce qui nous intéresse ici. En effet, il n'y a de repos que relatif, tout état est caractérisé par le mouvement et on devrait parler, non pas de passage du repos au mouvement, mais plutôt d'un passage d'un mouvement à l'autre.

La situation initiale de repos est donc fictive, ou mieux, elle est une situation de repos seulement parce qu'elle a été prise comme point de repère. Il faut souligner que le repère n'est pas

un commencement : le commencement est justement le passage du premier état au deuxième ; si l'on parle d'action, le commencement de l'action n'est pas le repos, mais le passage du repos au mouvement.

Établissons donc de façon arbitraire un état à prendre comme point de repère et considérons-le comme état de repos, immobile. Imaginons quelqu'un, appelons-le X, qui est immobile dans un point déterminé. Imaginons le noir autour de lui. Imaginons que X à un moment donné se met à bouger dans une certaine direction. Dans cet instant même, on verra X bouger dans le noir vers une direction. On continue à ne voir que X, mais on voit qu'il est en train de bouger par rapport à son état initial. Il a pris *une* route. Ou mieux : a-t-il créé une route ? Il est évident qu'on a ici affaire à la structure du virtuel : cette route était virtuellement de X.

Ce qui nous intéresse est ce qui est arrivé dans l'instant où X s'est mis à bouger. A-t-il décidé de bouger ? Que signifie cette décision ? Essayons de nous rapprocher de cet instant. Pour ce faire, on aura recours à une métaphore de l'action : la navigation hypertextuelle. Si cette métaphore ne rend pas parfaitement compte des différentes structures qui entrent en jeu au moment de l'action, elle aide tout de même à se rapprocher de l'instant de l'action ; c'est ainsi qu'on la considérera.

Imaginons, donc, une page Internet, immobile devant nos yeux. Elle contient du texte que notre navigateur visualise d'une certaine façon, des images disposées et dimensionnées de façon compatible avec notre ordinateur et notre écran et leurs caractéristiques techniques (et aussi avec les réglages de luminosité, couleurs, contraste etc. qu'on a choisis), contient d'autres objets (script, grilles de texte etc.), ainsi que, finalement, des liens vers d'autres pages.

Il s'agira donc d'une page immobile devant nous, mais liée à d'autres pages. On peut considérer que sa virtualité consiste en ce lien. Le lien est en effet comme le noir qui entoure X, ou pour le dire mieux, est le lien avec ce noir. Le lien n'est ni dans la page ni hors d'elle : il est la limite entre X et le noir qui l'entoure, entre la page et le reste du réseau.

Par ailleurs, le lien est d'une certaine manière dans la page ; il faut s'en rapprocher pour mieux comprendre ce qui caractérise cet « entre », ce point évanescent. L'intérêt du lien n'est évidemment pas donné parce qu'il est sur la page : il peut être du texte, une image ou autre chose. Le sens du lien est à chercher en dehors de la page ; mais on ne peut pas non plus affirmer qu'on doive le chercher dans la page à laquelle le lien renvoie. Il est entre les deux, il est l'interstice que l'on est en train de chercher. Pour comprendre ce qui arrive dans l'instant où X commence à bouger, il faut regarder l'interstice qui le relie au noir qui l'entoure, lequel est symbolisé dans notre métaphore par le fait que d'une page Internet, on ne voit pas les autres pages. Elles ne sont pas devant nous comme des alternatives, mais elles sont concrètement là, dans leur virtualité.

Si on se rapproche de plus en plus du lien jusqu'à cliquer dessus, on arrive à toucher l'instant où tout arrive, l'entre-temps du clic. En cet instant même, le lien devient le *nôtre*, cet instant est le passage du repos au mouvement : une autre page apparaît. Dans ce clic, l'action s'est jouée, une route s'est ouverte qui est la *nôtre* seulement au moment où on s'est mis à la parcourir. La page Internet qui nous apparaît est successive à la première page seulement au moment où on a cliqué sur le lien. De la même façon, X n'a pas devant lui des directions alternatives : autour de lui il n'y a que du noir. Et pourtant, les directions sont concrètement là. Mais elles ne deviennent les siennes qu'au moment où X commence à les parcourir.

En tant que rapport entre repos et mouvement, l'action est virtuelle : elle n'est donc pas une possibilité. C'est seulement ainsi que la dimension éthique s'entrouvre, parce que c'est à cette condition que l'espace pour une indécision se donne. La possibilité serait représentée par un croisement de routes, toutes visibles, toutes déterminées, toutes possibles pour X. L'action n'aurait aucun caractère d'indécision et X n'agirait pas. Si au contraire on imaginait le vide absolu autour de X on aurait affaire à une décisionnalité trop forte, une décision comme création, fondée sur un vide. On aurait affaire à la décision absolue du nihilisme.

Action et déplacement

Il faut maintenant sortir de cette métaphore et analyser directement l'action dont le protagoniste est évidemment la fonction-corps. Mais encore : qu'est-ce que l'action ? Qu'est-ce que concrètement l'agir de la fonction-corps ? L'action est, d'après ce que l'on a vu, un passage d'un état à un autre, un passage dicté par la virtualité de la fonction-corps qui engendre quelque chose de nouveau grâce à sa virtualité. Deux états, donc, un avant et un après : évidemment la fonction-corps est en mouvement dans l'avant comme dans l'après, mais on va choisir le premier état comme point de repère et le considérer comme état de repos. Que se passe-t-il au moment de l'action ?

Il faut avant tout souligner que le 'mouvement' dont on parle en rapport avec la fonction-corps, n'est pas figuré : on a affaire à un mouvement concret qui se déroule dans l'espace topologique ; la fonction-corps se meut de la même manière que l'on entend un corps bouger dans l'espace. Certes, le mouvement de la fonction-corps s'entrelace avec la spatialité topologique dans le chiasme d'ouverture et de détermination souvent évoqué ici. L'espace topologique n'est pas un espace cartésien, il n'est pas donné et la fonction-corps, loin d'y être simplement insérée, contribue à sa création.

L'espace topologique s'ouvre au moment même où la fonction-corps s'y meut, mais en même temps la fonction-corps se meut *dans* un espace topologique qui détermine de quelque manière son mouvement. Cette complexité ne doit pas faire penser que le mouvement dont on parle est métaphorique : encore une fois, il s'agit du mouvement dans le sens le plus commun, celui d'une voiture qui se déplace dans la rue.

La fonction-corps est en mouvement : ce qui arrive au moment de l'action est donc un changement de mouvement qui peut être considéré comme passage du repos au mouvement si l'on considère le premier état comme point de repère. Dans le moment de l'action, on a affaire à un « déplacement », un changement de lieu. La fonction-corps met en rapport des points différents de ses domaine et co-domaine. Le déplacement implique

que la fonction-corps assume des valeurs différentes, c'est-à-dire qu'elle change de lieu, bouge dans l'espace topologique.

Il faut souligner que le déplacement est une caractéristique de l'attitude, c'est-à-dire qu'il est lié au changement des valeurs de la situation. En assumant des différentes valeurs de situation, en changeant d'attitude, la fonction-corps donne origine à un déplacement. Les termes en jeu dans ce déplacement sont multiples : les points du plan de réflexion impliqués, l'attitude et la virtualité de la fonction-corps qui les relie. Pour développer un discours éthique, il faut comprendre le rôle de cette virtualité dans l'événement du déplacement.

L'ouverture du choix

Si le déplacement n'était provoqué que par l'attitude, il n'y aurait en lui rien d'éthique. On pourrait dériver l'action de la dynamicité de l'attitude et la fonction-corps n'aurait aucun rôle. C'est le cas d'une action semblable à celle décrite par Spinoza dans son *Éthique*. Si c'était le cas, il n'y aurait finalement aucune virtualité, mais on aurait une seule route qui attend d'être parcourue.

C'est le cas des fonctions-corps à constantes : le déplacement – on devrait peut-être parler simplement de mouvement – ne dépend que de l'attitude. La fonction-corps à constantes – la pierre – lie des points déterminés du plan de réflexion à des points déterminés de l'attitude ; le mouvement dépend de l'attitude qui, en changeant, peut aussi déterminer un changement des valeurs du domaine. Mais, on parle toujours des mêmes valeurs. L'attitude est, en effet, un ensemble de valeurs, et sa virtualité ne consiste qu'à être liée au plan de réflexion : mais ce lien dépend de la fonction-corps et si celle-ci est complètement déterminée dans son comportement – on peut l'écrire à travers un algorithme – il n'y a rien de variable.

Par ailleurs, on pourrait imaginer un déplacement complètement déterminé par la dynamicité du plan de réflexion. Dans ce cas la fonction-corps ne serait qu'une marionnette – et non

pas une pierre. Elle serait comme le personnage d'un jeu vidéo, déterminée en tout par le logiciel qui la définit. De même, sa virtualité serait complètement détruite.

Le déplacement pour les fonctions-corps à variables n'est pas complètement déterminé par l'attitude, quoiqu'elle soit le mouvement même et en propose les valeurs; il n'est non plus déterminé par le plan de réflexion quoique celui-ci l'adresse, le guide et en ouvre le sens. Le déplacement se déclenche au moment où il y a une virtualité interstitielle de la fonction-corps qui instaure un lien entre attitude et plan de réflexion. Cette virtualité, quoique indéfinissable, est caractéristique diasomiquement d'une seule fonction-corps.

Dans cette virtualité, s'ouvre l'horizon d'une indétermination qui fait place à ce qu'on appelle normalement « choix ». Voilà l'apparition du domaine éthique. Exactement en ce point interstitiel où la détermination de l'attitude s'arrête et où celle du plan de réflexion commence : la virtualité de la fonction-corps s'insère dans l'écart entre domaine et co-domaine. Cet écart sera le thème de notre réflexion puisqu'il est l'indétermination qui ouvre au choix.

Détermination et indétermination

Continuons donc cette analyse à la recherche de ce qui reste indéterminé dans l'action, de ce qui reste à la virtualité de la fonction-corps.

Le clic, l'instant, l'interstice du passage du repos au mouvement, ce point insaisissable, que l'on ne peut définir que de façon différentielle : voilà ce qui reste à la virtualité de la fonction-corps. Là, l'éthique trouve son terrain. En ce sens, la fonction-corps est elle-même éthique, ou mieux, on trouve dans le même espace interstitiel la fonction-corps et le discours éthique.

Reste à analyser ce qui arrive immédiatement après le clic. Y a-t-il une actualisation? Car, la fonction-corps s'engage sur une route qui est devenue la sienne; on pourrait donc penser que le choix a été actualisé, que à présent il n'y a qu'un parcours

devant la fonction-corps. La virtualité a produit un actuel qui s'est cristallisé. Ceci représenterait la fin de l'éthique et la fin de la virtualité de la fonction-corps. Mais, on a vu que la caractéristique du virtuel est de rester après l'actualisation et de faire disparaître cette actualisation même. Il faut maintenant analyser ce que cela signifie dans le domaine de l'éthique.

Penser qu'après l'action tout est déterminé, et que donc la virtualité s'actualise et s'épuise dans cette actualisation, et que par conséquent, tout est achevé, implique le fait de donner un poids tragique au choix. L'instant interstitiel du passage du repos au mouvement assumerait le statu de la *creatio ex nihilo*. Cette position est similaire à celle de Shelling : le choix se fonde sur le rien et détermine de façon absolue. Mais, cette thèse ne tient pas compte du fait que le choix ne naît pas d'une indétermination absolue – dont on ne pourrait même pas parler –, mais d'une interstitialité d'indétermination. L'idée d'un choix absolu impliquerait deux impasses théoriques opposées et complémentaires. D'une part, on aurait affaire à la puissance absolue de la fonction-corps qui créerait le monde à son gré sans être conditionnée par aucun lien – et on serait dans le domaine d'une subjectivité solipsiste et nihiliste. D'autre part, le fait de se fonder sur l'indétermination totale impliquerait une indifférence absolue du choix. La fonction-corps n'aurait en fait aucune marge de choix puisque son choix serait complètement indéterminé et n'aurait donc aucun point de repère. Le noir qui entoure la fonction-corps correspondrait à un vide absolu.

Il faut donc abandonner cette idée d'omnidétermination du choix : en effet, l'indétermination reste après tout choix. La cristallisation, l'actualisation, cède le pas à la dynamicité du virtuel : l'actuel n'est qu'un après-coup. En termes ontologiques, on pourrait affirmer que le présent n'est pas nécessaire : il est virtualité pure. L'actualisation n'est que l'image de la virtualité du présent reporté au passé et déterminé par cette opération de glissement temporel.

Voilà donc qu'on revient à un terme déjà employé et que je crois nécessaire de substituer à celui de 'choix' : 'indécision'. La décision, synonyme ou presque de choix, est justement cette cou-

pure, cette ex-cision, entre l'avant et l'après qui implique une détermination quasi-absolue. Après la décision, après la coupure, on ne peut pas revenir en arrière, la route est déterminée de façon absolue. Après la décision, donc – et j'y reviendrai –, il n'y a aucune responsabilité : tout est achevé.

La condition de la fonction-corps, justement à cause de sa virtualité pure, est en revanche celle de l'in-décision. L'indécision est une condition dans laquelle quelque chose d'indéterminé reste, on a encore quelque chose à choisir, on a une marge, un interstice. Et, après une indécision, il ne peut y avoir encore que de l'indécision. Soyons clairs : l'indécision est loin d'être indétermination absolue. Elle est marge entre ce qui est déterminé et ce qui ne l'est pas encore, entre ce qui est décidé et ce qui ne l'est pas. Elle est donc une marge de mouvement, un espace qui divise l'activité de la passivité.

L'action de l'acteur

Il me semble utile de revenir maintenant à l'analyse de l'action, en référence à son sens théâtral. L'action de l'acteur peut en effet être considérée comme une métaphore claire et pertinente de l'action en général¹.

Les acteurs, paraît-il, font tout excepté agir, du moins dans le sens habituel du mot 'agir'. On ne boit pas en scène, on ne court pas, ni ne mange, on ne meurt pas. Et pourtant, il y a une action de l'acteur, et même, l'action devrait être ce qui concerne de plus près l'acteur. Revenons donc aux actions de Berma : on disait qu'il y a un visible et un invisible qui les structure ; Berma et Phèdre. En scène il y a Phèdre, les actions sont celles de Phèdre et, en même temps, ces actions sont invisibles, elle ne sont visibles que parce que c'est à Berme de les accomplir. Comment interpréter cette condition à la lumière des catégories d'attitude, plans de réflexion et fonction-corps ?

On peut penser Berma comme attitude, Phèdre comme plan de réflexion et ce qui se passe en scène comme fonction-corps

¹Cf. Guénoun, *Actions et acteurs*, cit.

mettant en tension les deux pôles. La fonction-corps en scène semblerait complètement déterminée par le plan de réflexion : il faut que Phèdre soit en scène, les répliques sont écrites, les déplacements déterminés. Mais Phèdre apparaît en lien avec Berme : la fonction-corps relie chaque point du plan de réflexion à un point de l'attitude et dans cette tension quelque chose apparaît en scène. Dans la fonction-corps, se rejoignent le visible de Berme et l'invisible de Phèdre.

Reste quelque chose d'indéterminé dans le développement de ce lien : l'espace de l'indécision s'ouvre. Justement en ce qui n'est pas action : en ce qui n'est ni boire, ni courir, ni manger, ni mourir, mais le lien entre le boire de Phèdre et la situation de Berme, entre le courir de Phèdre et l'écriture-Berme. Dans ce lien de non-action s'ouvre l'espace pour l'indécision qui est toute la virtualité de la fonction-corps.

Humanisme de l'homme virtuel

Virtuel et cristallisation

L'éthique est un dire qui recherche l'indécision. En d'autres termes, elle est un discours qui recherche la virtualité même du virtuel, sa dynamicité. Mais, à quoi bon un discours éthique ? Quelle en est la nécessité ? Le virtuel peut être cristallisé, réduit à quelque chose de statique, enfin, trahi. Le dire peut devenir dit et ne revenir jamais à sa dynamicité de dire, l'action peut déterminer et ne retrouver jamais son indétermination, le virtuel peut être encagé dans son après-coup et rester enfermé dans une définition. De cette manière, la marge d'indécision est anéantie, tout est décidé.

Cristalliser le virtuel signifie bloquer la diachronie du temps pour le penser de façon synchronique, annuler l'interstitialité de l'espace topologique en réduisant sa multiplicité à une unité, faire de la métaontologie une ontologie, ou pire, une superontologie. J'ai montré que ce mouvement de cristallisation est d'une certaine manière interne à la métaontologie : c'est la structure pour laquelle tout dire devient un dit. Le virtuel comporte un après-coup, statique. E, toute décision implique donc une détermination, puisque la marge d'indétermination n'existe que si elle peut être brûlée, consommée dans un après cristallisant.

Voilà la raison de l'intérêt de l'éthique : elle est recherche d'indécision et non pas de décision. L'éthique ne motive pas le choix, elle cherche ce qui reste à choisir. L'éthique recherche la

virtualité du présent. La cristallisation du virtuel comporte la chute de toutes les catégories que l'on a analysées jusqu'ici. En premier lieu, si le virtuel est reporté à une staticité et privé de sa force dynamique, on anéantit la possibilité de l'altérité : la métaontologie devient alors système. Tout est immobile et cristallisé et peut donc être observé. Dans la meilleure des hypothèses, on pourra avoir des alternatives, bien définies et déterminées, alternatives pouvant être vues d'en haut, contées, étudiées, analysées.

Humanisme et cristallisation

L'éthique, comme je l'ai dit, s'oriente, de façon peut-être préjudiciable, vers une réflexion sur l'action de l'homme. Il y a en revanche une incompatibilité entre ce préjugé et une éthique métaontologique : le fait précisément qu'un dire qui recherche l'indécision ne peut pas se fonder sur le préalable d'une définition. Ce que l'éthique métaontologique ne peut pas accepter – à cause de sa propre structure – est une définition d'homme, quelle qu'elle soit. Il semblerait donc que l'éthique métaontologique doive être par nature anti-humaniste.

On est là devant un paradoxe apparent : une éthique anti-humaniste. L'action de l'homme est une action dans laquelle il n'y a pas de marge éthique – d'indécision – si l'homme est défini d'une manière ou d'une autre. Par ailleurs, il paraît absurde de penser un terme, un concept, qui ne soit pas défini, qui ne veuille rien dire. La question « qu'est-ce que l'homme ? » se pose à nouveau et de telle sorte que l'on ne puisse – ni ne doive – donner de réponse.

On peut parler d'humanisme quand on dispose d'une idée de l'homme que l'on puisse employer comme mètre, comme unité de mesure. Les valeurs humaines guideraient après l'action – ainsi que la connaissance, la première des valeurs humaines. L'humanisme, ainsi, engendre une détermination totale et absolue. Ce que l'homme peut faire s'avère déterminé puisqu'il a toujours affaire à des alternatives typiquement *humaines*. On a,

d'une part, ce qui est humain et de l'autre ce qui ne l'est pas : les deux ensembles sont rigoureusement distingués et « on ne considère rien qui soit humain loin de nous ». Tout le reste – et un concept montre sa force au moment où il exclut et non pas quand il inclut – est autre que nous, n'est pas à nous, n'est pas humain : il n'a donc aucune valeur et surtout pas de valeur éthique.

Voilà le double mouvement de la définition qui fonde l'humanisme : d'une part, la cristallisation de l'homme, défini, déterminé, décidé – la perte de l'indécision –, de l'autre, l'exclusion de ce qui ne rentre pas dans l'ensemble défini ; staticité et clôture.

Une question demeure encore : d'où vient cette définition qui cristallise ? L'homme en tant que fonction-corps n'a pas de définition puisqu'il est virtualité pure. Et, le fait de ne pas avoir de définition, de ne pas avoir une nature rend très facile l'adaptation à n'importe quelle définition. C'est la faiblesse du virtuel et son exposition au pouvoir cristallisant. Si l'homme est ce qui devient au fur et à mesure, on peut penser que l'homme est ce qu'il est une fois, ou bien ce qu'il a été. Donner une définition signifie réduire le virtuel à son après-coup. Considérer que l'homme a une nature signifie penser comme sien ce qui a été le sien : penser que la nature de l'homme est le feu au sens où l'homme est le feu.

Mais comment arrive-t-on à cette définition ? Le risque est qu'il s'agisse d'une définition récursive et fermée : à savoir l'humanisme définit l'homme en disant « les hommes, c'est nous ». De cette façon, non seulement on trahit la virtualité de la fonction-corps, mais on donne une définition de l'homme à l'image d'un groupe choisi, en faisant violence contre tous ceux qui ne correspondent pas à cette image. C'est l'humanisme des guerres humanitaires¹.

¹Sur ce sujet cf. Levinas *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier 1972 ; Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Flammarion 1992 ; je dois enfin à F. Duque, *Contra el humanismo*, Abada Editores, Madrid 2003.

Le bon sens de l'utopie

L'éthique ne peut donc pas être humaniste, du moins en ce sens du mot : l'éthique ne peut accepter aucune définition préalable de l'homme. Il nous reste à voir en quel sens l'éthique peut être un discours positif si elle doit se fonder sur l'indétermination de l'indécision. En d'autres termes, qu'en est-il de ce qu'on a appelé 'choix' ? Quel est l'enjeu dans l'indétermination qui ouvre à l'indécision ?

S'il est vrai que l'éthique doit rechercher la dynamicité de l'indécision, il est de même vrai qu'elle n'aurait aucun sens si elle était le lieu d'une positivité. L'éthique recherche un espace d'indétermination justement parce que ce dernier ouvre à un rôle actif de la fonction-corps. Le dire est action. On ne peut pas penser que le choix implique un horizon futur puisqu'il ne peut pas déterminer ce qui doit arriver. La fonction-corps n'a pas un futur à *elle*, son temps est diachronique et ne permet aucune histoire. Le choix ne lie donc pas un présent à un futur, ne détermine pas un avenir. Mais quelque chose est actif dans l'indécision. Cette activité qui fait de l'indécision une action doit être recherchée dans son interstitialité.

J'ai souvent décrit cette interstitialité – temporelle et spatiale – comme non-lieu entre deux lieux, comme point limite qui ne se trouve ni dedans ni dehors. De la même façon peut être caractérisée l'interstitialité de l'indécision : elle ouvre à une utopie. Chaque action trouve la détermination de son indécision dans l'utopie. Ici le mot 'utopie' assume tout son sens éthique et surtout politique.

Il faut en revanche distinguer deux sens d'utopie. On pense normalement à l'utopie comme à un éternel 'renvoyer' à un futur lointain. L'utopie devient l'attente d'un choix qui sera déterminant et révolutionnaire mais que l'on doit toujours renvoyer au futur. En ce sens, l'utopie est doublement anti-éthique. D'une part, en effet, elle substitue l'ouverture de l'indécision à la détermination absolue d'un choix : de cette manière – je reviendrai sur ce thème – l'utopie ôte toute responsabilité à l'agent ; ce qui arrivera sera déterminé par la force d'un choix, une fois ce choix

effectué la détermination ne laissera aucun espace pour une indétermination où puisse avoir lieu l'activité de la fonction-corps. L'utopie renvoie toujours puisque personne n'est en mesure de trouver une marge d'indétermination pour agir. D'autre part, la projection vers le futur est contradictoire parce qu'elle pré-suppose un avenir en même temps à *nous* et inaccessible : de cette façon l'utopie devient une impossibilité abstraite.

Or, l'utopie comme interstitialité est très différente : elle est la recherche de l'indétermination de l'*exaiaphnes*, de ce non-lieu où se situent l'indétermination et l'espace pour l'action. L'utopie n'est pas future et n'est pas possible, elle est virtualité qui engendre l'action, c'est le projet de l'instant qui s'enfonce entre l'avant et l'après en les reliant et en leur donnant un sens.

L'utopie est le non-lieu indécis recherché par l'éthique dans lequel s'ouvre l'espace pour l'activité de la fonction-corps.

Indécision et responsabilité

Il y a une irresponsabilité du choix. La décision comporte une diminution de la responsabilité, une réduction qui implique une disparition. Ceci est déterminé par le temps de la décision qui se situe dans un présent coupé de tout passé, pour structurer un futur. Une fois le présent de la décision passé, il n'y a plus rien à faire, tout est achevé. On pourrait objecter que si le futur est déterminé et qu'il ne laisse aucun espace à la responsabilité, doit exister alors un espace pour la responsabilité dans le présent où la décision s'accomplit. Or, ce n'est pas le cas. J'essaierai d'en montrer la raison en analysant les temps de la décision en relation avec la responsabilité.

Il faut d'abord préciser ce que l'on entend ici par responsabilité. Étymologiquement le mot renvoie au fait de répondre de quelque chose : mais on ne peut répondre que de ce qui dépend de notre activité. Est responsable celui qui peut toujours répondre de quelque chose parce que c'est à lui-même de la déterminer, activement. Est responsable celui auquel on peut demander ; mais l'on demande pour avoir quelque chose : le

responsable doit donc pouvoir changer les choses. D'une décision, on ne peut pas être responsable pour plusieurs raisons. La fonction-corps, je l'ai affirmé plusieurs fois, ne jouit pas d'une identité diachronique, à savoir qu'elle n'a pas de mémoire de son passé et ne contient pas en soi le développement de son futur. Pour être précis, elle n'a pas *son* passé ni *son* futur. Ceci devrait déjà suffire à montrer que la fonction-corps ne peut pas être responsable d'une décision. Mais analysons cet aspect de plus près.

La décision se fonde sur une coupure avec le passé qui est annulé, détruit. Il n'y a qu'une référence négative à l'avant : la décision se fonde sur elle-même, sur un présent qui s'hypostasie dans l'action même de décider. La décision est donc structurée pour ne pas répondre du passé. Celui qui décide n'est pas responsable du passé parce qu'il le détruit ou au moins l'ignore, coupe tout lien avec lui.

Or, le présent dans lequel la décision est ancrée, lui aussi, n'a aucune consistance, on ne peut pas en être responsable. Comment être responsable du présent ? Qu'est-ce que ce présent ? Il n'est rien d'autre que le temps de la décision, il est donc défini par l'action même de décider, se fonde donc sur lui-même. On ne peut donc pas en répondre parce que c'est la décision en tant que telle qui va déterminer le présent – pour n'importe quelle décision, prise par n'importe qui. Le présent de la décision s'autoconstitue comme immuable et déterminé.

Il nous reste donc le futur : la structure de la décision voudrait justement que celui qui décide soit responsable de ce futur, de ce qui arrivera après la décision. Mais ce n'est pas le cas pour une raison très simple : l'après de la décision est déjà achevé et déterminé ; on ne peut pas en rendre compte simplement parce que l'on ne peut pas le changer : on a bon demander au criminel de répondre du crime, le crime a déjà été commis et ses conséquences ne dépendent plus de lui, il n'est pas responsable parce que celui qui ne peut rien changer ne peut pas répondre, il ne peut rien faire.

Le futur de la décision ne laisse aucun espace pour l'activité de celui qui a décidé : plus que d'une responsabilité on doit

parler d'une condamnation, puisque celui qui a décidé est totalement passif et donc inaccusable, totalement irresponsable. La décision renvoie la responsabilité à un passé avec lequel on n'a plus de rapport, un passé irrécupérable ; et le présent de la décision a disparu, évaporé dans le rien du passé.

L'irresponsabilité qu'elle engendre est une raison de plus pour abandonner l'idée de décision. La fonction-corps est, en revanche, investie d'une responsabilité profonde et inévitable lorsqu'elle se trouve dans l'instant de l'indécision. L'interstice temporel de l'indécision, en effet, est celui dans lequel on demande vraiment quelque chose et la fonction-corps est obligée d'en répondre. Elle doit en répondre parce qu'il reste quelque chose à faire, à changer, elle a une marge pour son activité. Elle en répond de façon profonde parce que cette indécision lui laisse de l'espace ouvert.

On pourrait penser que la responsabilité se limite donc à cet instant. Mais ce n'est pas le cas : elle est pour toujours, bien que dans la diachronie du temps de la fonction-corps. En effet, s'il est vrai que le futur n'est pas une propriété de la fonction-corps, il est vrai de même que l'indécision qui détermine la responsabilité dans le moment interstitiel où l'action se déclenche se repropose au fur et à mesure ; le virtuel reste là, le dire revient après le dit, l'indécis reste là et le décidé n'est qu'un après-coup. La fonction-corps est donc encore responsable.

Voilà la tâche de l'éthique : elle recherche l'ouverture de l'indécision et appelle à une responsabilité continue. Voilà pourquoi l'éthicité correspond à l'éthique : être éthique signifie développer un discours éthique. Et la question de la responsabilité n'est pas : « qu'as-tu fait ? ». Mais plutôt : « qu'est-ce que tu n'a pas encore fait ? », « Que te reste-t-il d'indécis ? ».

Humanisme et virtuel

Après ce parcours à la recherche de l'indécision, il me paraît important de revenir au problème du rapport entre une éthique telle que je l'ai décrite et l'humanisme, pour essayer de donner

une réponse aux complications paradoxales qu'il engendre. La recherche de l'indécision ne peut pas cohabiter avec la définition spécifique sur laquelle tout humanisme se fonde. L'éthique ne peut pas accepter une réponse à la question : qu'est-ce que l'homme ?

Mais une voie reste ouverte, celle que j'ai proposée le long de cet ouvrage : la voie de la non-définition, la voie du virtuel. Si l'homme est pensé en tant que fonction-corps et donc en tant que virtualité pure, alors la recherche de l'indécision trouve dans l'humanisme un terrain plus fertile, justement parce que l'homme est 'défini' comme indéfinissable à cause de son état d'indécision.

Un humanisme de l'homme virtuel se base sur le fait que l'homme est à chaque fois cette indécision ouverte par sa virtualité : l'humanisme de l'homme virtuel viendrait donc correspondre à l'éthique que je viens d'ébaucher. Un tel humanisme doit s'échapper de toute définition de l'homme, de toute limitation de sa virtualité, de toute borne imposée à l'indécision, de tout dessein ou détermination d'une nature présumée. L'humanisme ne peut donc pas se fonder sur des patrimoines historiques, ni sur des capacités naturelles, mais sur le manque de toute nature. On pourrait revenir sur mon discours et affirmer que la mienne aussi est une définition de l'homme.

Cette objection serait ce qui conclurait de façon plus cohérente mon travail, en dédisant le dit, en le reportant à son dire et en laissant du nouvel espace à la philosophie.

Problèmes ouverts

En ce sens, la conclusion de cet ouvrage ne peut qu'être une ouverture, une question plutôt qu'une réponse, un se demander ce qui reste à dire plutôt que le résumé de ce qui a été dit.

Le caractère incomplet de ce travail n'est pas une faiblesse, mais au contraire sa force principale. J'essaierai, en concluant, de retrouver les questions ouvertes qui n'ont pas trouvé de réponse, souhaitant les laisser ici comme témoignage de mon essai

de « faire théorie », si l'on retient pour théorie la définition que j'ai donnée dans ce présent travail : c'est-à-dire une ouverture interstitielle.

Pour commencer, plusieurs notions et idées que j'ai introduites restent ébauchées et mériteraient un approfondissement. Certaines, comme celle d'être-multiples ou de plans de réflexion, n'ont été développées qu'en rapport avec peu d'auteurs et demanderaient une confrontation avec d'autres interstices. Tout ce que j'ai proposé ici devrait s'ouvrir à des parcours différents de ceux que j'ai pu déjà traverser : de cette manière l'interstitialité de son dire pourrait se reproduire.

En deuxième lieu, plusieurs discours restent inachevés. Mon travail sur le virtuel laisse inaboutie la problématique des nouvelles technologies, dont le thème a à peine été abordé. Je pense qu'une analyse approfondie de cette thématique serait nécessaire : elle devrait avoir le double objectif de sonder l'efficacité de ma définition et de donner une interprétation plus claire des phénomènes contemporains que l'on définit de plus en plus par le terme virtuel.

Mais, ce qui reste le plus ouvert dans cet ouvrage est le discours éthique qui a été ici amorcé rapidement, seulement en conclusion. Il faudrait mieux analyser les différentes notions éthiques que l'on a introduites, et surtout développer une analyse des implications politiques de l'éthique que j'ai proposée.

En d'autres termes, la question qui est restée complètement sans réponse concerne la cause de la cristallisation du virtuel. On a affirmé que le virtuel peut parfois être considéré comme privé de sa dynamicité, hypostasié dans une actualisation, mais on n'en a jamais analysé la raison. Approfondir cette thématique signifie élaborer une enquête sur le concept de pouvoir en proposant sa resémantisation : l'exigence théorique à laquelle cet ouvrage ouvre empiète sur le domaine de la philosophie politique. En ce sens, la théorie interstitielle renvoie à un nouveau 'théoriser', la philosophie demande encore de la philosophie.

Bibliographie

Œuvres de Merleau-Ponty

- *La structure du comportement*, PUF, Paris 1942.
- *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945.
- *Humanisme et Terreur. Essai sur le problème communiste*, Gallimard, Paris 1947.
- *Sens et non-sens*, Nagel, Paris 1948.
- *Éloge de la philosophie*, Gallimard, Paris 1953.
- *L'aventure de la dialectique*, Gallimard, Paris 1955.
- *Signes*, Gallimard, Paris 1960.
- *Le visible et l'invisible, suivi de notes de travail*, Gallimard, Paris 1964.
- *L'œil et l'esprit*, Gallimard, Paris 1964.
- *Éloge de la philosophie et autres essais*, Gallimard, Paris 1965.
- *Les Sciences de l'homme et la phénoménologie*, Centre de documentation universitaire, Paris 1967.
- *L'Union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Vrin, Paris 1968.
- *Résumés de cours au Collège de France 1952-1960*, Gallimard, Paris 1968.
- *La Prose du Monde*, Gallimard, Paris 1969.
- *Existence et dialectique*, PUF, Paris 1971.
- *Les relations avec autrui chez l'enfant*, Centre de documentation universitaire, Paris 1975.
- *Merleau-Ponty a la Sorbonne : résumé de cours 1949-1952*, Cynara, Grenoble 1988.

- *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques ; précédé de Projet de travail sur la nature de la perception (1933) et La nature de la perception (1934)*, Cynara, Grenoble 1989.
- *La nature : notes, cours du Collège de France, établi et annoté par Dominique Seglard ; suivi des résumés de cours correspondants de Maurice Merleau-Ponty*, Éditions du Seuil, Paris 1995.
- *Notes des cours au Collège de France : 1958-1959 et 1960-1961*, Gallimard, Paris 1996.
- *Parcours 1935-1951*, Éditions Verdier, Paris 1997.
- *Parcours deux 1951-1961*, Éditions Verdier, Paris 2000.

Œuvres sur Merleau-Ponty

- E. Alloa, *La résistance du sensible. Merleau-Ponty critique de la transparence*, Kimé, Paris 2008.
- R. Barbaras, *De l'être du phénomène : sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Millon, Grenoble 1991.
- R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience*, Vrin, Paris 1998.
- R. Barbaras, E. Bimbenet, M. Cariou, a cura di, *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*, Mimesis, Milano 2003.
- E. Bazzanella, *Orizzonte passività e soggetto in Husserl e Merleau-Ponty*, Guerini scientifica, Milano 1995.
- E. Bello, *De Sartre a Merleau-Ponty : dialéctica de la libertad y el sentido*, Universidad de Murcia, Murcia 1979.
- F. Bourlez, *Deleuze\Merleau-Ponty : propositions pour une rencontre a-parallèle* in «Concepts» hors-série n.1, Gilles Deleuze, Sils Maria, 2002, pp. 231-257.
- E. Bimbenet, *La structure du comportement. Chap. III*, Ellipses, Paris 2000.
- C. Carbone, M. Fontana, a cura di, *Negli specchi dell'essere : saggi sulla filosofia di Merleau-Ponty*, Hestia, Como, 1993.
- M. Carbone, *Ai confini dell'esprimibile : Merleau-Ponty*

- a partire da Cézanne e da Proust*, Guerini, Milano, 1990.
- M. Carbone, *The Thinking of the Sensible. Merleau-Ponty's A-Philosophy*, Northwestern University Press, Evanston 2004.
 - C. Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe*, Éditions du Seuil, Paris 1978.
 - F. Cavallier, *Premières leçons sur l'Œil et l'esprit de M. Merleau-Ponty*, PUF, Paris 1998.
 - J. Colette, editor. *Maurice Merleau-Ponty : le psychique et le corporel*, Aubier, Paris 1988.
 - F. Dastur, *Chair et langage*, Encre marine, Fougères 2001.
 - A. De Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté : l'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*, Publications universitaires de Louvain, Louvain, 1967.
 - S. Delivoyatzis, *La dialectique du phénomène : sur Merleau-Ponty*, Meridiens Klincksieck, Paris 1987.
 - M. C. Dillon, *Merleau-Ponty's ontology*, Indiana University Press, Bloomington 1988.
 - F. Esquier, *La dimension de la profondeur dans le dernier Merleau-Ponty*, in «Cahier philosophiques» n. 87 Giugno 2001, pp. 32-47.
 - P. Fontaine, *Le concept phénoménologique d'horizon* in «Cahier Philosophiques» n. 87, Giugno 2001, pp. 9-31.
 - T.F. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendante : la genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception*, M. Nijhoff, La Haye, 1971, préface par Emmanuel Levinas.
 - F. Heidsieck, *L'ontologie de Merleau-Ponty*, PUF, Paris 1971.
 - G. Invitto, *Merleau-Ponty politico : l'eresia programmatica*, Lacaita, 1971.
 - G. Invitto, *La tessitura di Merleau-Ponty, ragioni e non-ragione dell'esistenza*, Mimesis, Milano 2002.
 - M. Lefeuvre, *Merleau-Ponty au delà de la phénoménologie : du corps, de l'être et du langage*, Klincksieck, Paris 1976.

- C. Lefort, *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, Gallimard, Paris 1978.
- E. Lisciani Petrini, *La passione del mondo. Saggio su Merleau-Ponty*, ESI, Napoli 2002.
- S. Mancini, *Sempre di nuovo : Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*, F. Angeli, Milano, 1987.
- V. Peillon, *La tradition de l'esprit : itinéraire de Maurice Merleau-Ponty*, Grasset, Paris 1994.
- A. Robinet, *Merleau-Ponty*, Presses universitaires de France, Paris 1970.
- C. Senofonte, *Sartre e Merleau-Ponty*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1972.
- J. Stewart, a cura di, *The debate between Sartre and Merleau-Ponty*, Northwestern University Press, Evanston (Ill.) 1998.
- Y. Thierry, *Du Corps parlant : le langage chez Merleau-Ponty*, Ousia, Bruxelles, 1987.
- X. Tilliette, *Merleau-Ponty*, Seghers, Paris 1970.
- T. Toadvine e Lester Embree, a cura di, *Merleau-Ponty's reading of Husserl*, Kluwer Academic, Dordrecht 2002.
- J.M. Treguier, *Le corps selon la chair : phenomenologie et ontologie chez Merleau-Ponty*, Kimé, Paris 1996.
- S. Valdinoci, *Merleau-Ponty dans l'invisible. L'Oeil et l'esprit au miroir du Visible et l'invisible*, L'Harmattan, Paris 2003.
- M. Whitford, *Merleau-Ponty's critique of Sartre's philosophy*, French Forum, Lexington 1982.
- A. V., *Chiasmi International*, volumes 1 à 5, Paris 1995.

Ouvrages sur le concept de virtuel

- J. Baudrillard, *Le crime parfait*, Galilée, Paris 1995.
- M. Castells, *The information age*, 3 Vol., Blackwell, Oxford 1997.
- M. Castells, *The internet galaxy*, Oxford University Press, Oxford 2001.

- G. Deleuze, *Différence et répétition*, Puf, Paris 1968.
- G. Deleuze, *Dialogues*, Flammarion, Paris 1977.
- P. Himanen, *L'Éthique Hacker et l'esprit de l'ère de l'information*, Paris, Exils, 2001.
- T. Leary, *Chaos et cyberculture*, Lézard, Paris 1996.
- P. Lévy, *Qu'est-ce que le virtuel*, La découverte, Paris 1995.
- P. Lévy, *L'intelligence collective*, La découverte, Paris 1994.
- P. Rigaut, *Au-delà du virtuel*, Harmattan, Paris 2001.
- M. Serres, *Atlas*, Julliard, Paris 1994.
- G. Ventimiglia, *Ontologia e etica del virtuale*, in «Teoria», XXIV/2004/1, pp.119-148.
- P. Virilio, *Cybermonde, la politique du pire*, Textuel, Paris 2001.

Autres ouvrages

- Aristote, *Opera*, ex recensione Immanuelis Bekkeri, W. de Gruyter, Berlin 1960.
- A. Badiou, *Court traité d'ontologie transitoire*, Éditions du Seuil, Paris 1998.
- A. Badiou, *L'être et l'événement*, Éditions du Seuil, Paris 1988.
- H. Bergson, *Matière et mémoire*, Félix Alcan, Paris 1896.
- R. Descartes, *Œuvres*, Vrin, Paris 1973.
- G. Deleuze, *Différence et répétition*, Puf, Paris 1968.
- G. Deleuze, *Dialogues*, Flammarion, Paris 1977.
- G. Deleuze e F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Les Éditions de Minuit, Paris 1991.
- F. Duque, *Contra el humanismo*, Abada Editores, Madrid 2003.
- A. Fabris, *Paradossi del senso*, Morcelliana, Brescia 2002.
- H.G. Gadamer, *Il Parmenide platonico e la sua influenza* dans *Studi Platonicci*, vol. II, Marietti, Genova 1984.
- D. Guénoun, *L'exhibition des mots*, Circé, Belfort 1998.
- D. Guénoun, *Lettre au directeur de Théâtre*, Cahiers de

- l'Egaré, Le Revest 1996.
- D. Guénoun, *Actions et acteurs*, Belin, Paris 2005.
 - M. Guidone, *L'imaginaire entre présence et absence. Une lecture de Sartre et Valéry*, in «Forschungen zu Paul Valéry», 16/2003, pp. 129-149.
 - G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Aubier, Paris 1941.
 - M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik, Gesamtausgabe*, Band 26, Vittorio Klostermann, 1978.
 - M. Heidegger, *Être et Temps*, Gallimard, Paris 1964.
 - M. Henry, *Incarnation*, Éditions du Seuil, Paris 2000
 - E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, vol. 1 et 2 Gallimard, Paris 1950.
 - E. Levinas, *Liberté et commandement*, Fata Morgana, Paris 1994.
 - E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 2001.
 - E. Levinas, *Autrement qu'être*, Nijhoff, La Haye 1974.
 - E. Levinas, *Totalité et infini*, Nijhoff, La Haye 1961.
 - J.F. Lyotard, *Discours, figure*, Klincksieck, Paris 1971.
 - G. E. R. Lloyd, *Polarity and analogy : two types of argumentation in early greek thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1966
 - J.L. Nancy, *Corpus*, Métailié, Paris 2000.
 - J.L. Nancy, *Être singulier pluriel*, Galilée, Paris 1996.
 - Tommaso d'Aquino, *Summa theologica. Cum textu ex recensione Leonina. De Rubeis, Billuart et aliorum notis selectis ornata.*, Marietti, Taurini, Roma 1948.
 - J.P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard 1943.
 - B. Spinoza, *Éthique*, Armand Colin, Paris 1907.
 - M. Vitali Rosati, *Riflessione e trascendenza. Itinerari a partire da Levinas*, ETS, Pisa 2002.

Index des thématiques

- action
 - comme déplacement, 230
 - de l'acteur, 234
 - définition, 227
 - et éthique, 225
- actuel, 154, 157, 166, 168, 178, 179, 182, 188, 198, 201, 217–219, 233
- altérité, 42, 62, 65–67
- angoisse de l'individuation, 133
- attitude
 - définition, 127
 - et déplacement, 139, 230
 - et plans de réflexion, 157, 194, 218
 - et théâtre, 234
 - et virtuel, 157, 220
 - interstitielle, 210
 - matérialité de, 210
- chair
 - comme élément, 38
 - comme invisibilité, 32
 - comme solution aux antinomies, 28
 - et corps, 36, 40
 - et différence, 42, 65
 - et être, 39
 - et multiplicité, 59
 - et ontologie, 27
 - et virtuel, 38, 154, 155
 - incarnation de la perception, 34
- chiasme
 - et altérité, 66
 - et différence, 102
 - et être, 47, 61
 - et virtuel, 63, 155
- cogito tacite, 22, 23
- commencement, 50, 57, 58, 71–73, 77–81, 213
- conscience
 - constituante, 54, 57, 100, 105, 109
 - pré-réflexive, 23
- corps
 - comme fonction, 106, 111
 - comme res extensa, 129
 - de l'esprit, 25
 - et déplacement, 109
 - et espace, 100, 111
 - et expression, 125
 - et homme, 99
 - et immédiat, 105
 - et interstice, 112
 - et opposition sujet-objet, 26
 - et perception, 103
 - et plans de réflexion, 116
 - et réflexion, 100, 101, 106, 210
 - et sujet, 105
 - identité du, 126, 131, 133
 - inanimé, 141
 - matérialité du, 130, 157
 - mémoire du, 131
 - mort du, 135

passivité du, 101, 117
 resémantisation du concept,
 99
 vivant, 141

déplacement, 109, 139–145,
 230, 231

déterritorialisation, 149, 151,
 153, 160

diachronie, 81, 83, 87, 89, 108,
 112, 130, 131, 212

diasomie, 108, 130–132, 134,
 136, 142, 212

diatopie, 81, 83–85, 87, 88,
 93, 108, 111, 212

différence
 dans la chair, 42
 ontologique, 47, 53, 62,
 65

dire et dit, 94, 111, 112, 122,
 123, 138, 210, 225,
 237

écriture, 131, 133–135, 137,
 138

élément, 38

empiètement, 30, 33, 40, 103,
 120

entre-temps, 44, 79, 213, 229

espace
 cartésien, 84, 91
 crise de, 152
 cyberespace, 154
 de la situation, 36
 discontinu, 32
 et corps, 100, 111
 et diatopie, 84

 et interstice, 90
 habité, 35
 multidimensionnel, 84
 topologique, 83, 85, 88,
 89, 92, 93, 158, 210
 virtualisation de, 152, 160

éthique
 comme dire, 225
 d'Internet, 171
 définition, 237
 et choix, 231
 et humanisme, 238
 hacker, 171
 question, 225

être
 comme chair, 39
 comme chiasme, 47, 61
 comme être-multiples, 86
 et expression, 121
 et langage, 52
 et subjectivité, 48, 60
 et unité, 69, 82, 83
 privatisation de, 64
 réfléchi, 47
 réfléchi, 47, 48, 52, 60
 sauvage, 29, 41, 47, 49,
 53
 vertical, 29

être-multiples, 85–92, 95, 100,
 104, 106, 108, 109,
 113, 122, 127, 157,
 214, 219, 245

exaiphnes, 79, 80, 213, 226,
 241

expression
 et corps, 125
 et écriture, 132

et être, 121
 et langage, 122
 et passivité, 117
 et philosophie, 123
 et situation, 115
 parole parlée et parole parlante, 122

fonction-corps
 comme virtualité pure, 220
 définition, 106, 111
 et plans de réflexion, 121
 et son comportement, 130, 139
 et virtuel, 157, 209, 215

hypertexte, 159–161, 200–202, 206, 228

idéalisme, 19

immédiateté, 47, 105

indécision, 144, 225, 229, 232, 240, 241, 243

Internet, 153, 159–162, 171, 203, 228

intra-ontologie, 40, 41, 70, 85, 90–92, 124

langage, 52
 et expression, 122
 tournant linguistique, 122

médiateté, 21

métaontologie, 69, 70, 90–92, 94, 95, 124, 138, 210, 212, 219, 237

mort, 135

multiplication de la fonction, 199–202, 216

multiplicité, 24, 42, 44, 64, 70, 73, 76, 81–83, 92, 93, 157, 179

nouvelles technologies, 153, 158–162, 171, 173, 202

oppositions, 19

partie totale, 39, 61

passivité
 de l'acteur, 118, 126
 et activité, 25, 34, 126, 127, 143, 217
 et expression, 117

peinture, 54

pensée
 de survol, 28, 31, 66, 91, 94, 115, 151
 du dedans, 40
 pure, 115
 située, 151

perception
 et foi perceptive, 30

phénoménologie
 et subjectivité, 57

philosophie
 comme dire, 123
 comme métaontologie, 92, 93
 comme théorie, 55, 93, 245
 commencement de la, 58
 de l'ambiguïté, 22
 et commencement, 79
 et expression, 123

et ontologie, 48
 et réflexion, 21
 plans de réflexion
 comme principe, 75, 79
 définition, 75
 et commencement, 77, 79
 et différence, 77
 et entre-temps, 79
 et expression, 121
 et langage, 75
 et multiplicité, 76
 et origine, 78
 et philosophie, 79
 et sujet, 75
 et temporalité, 77
 et transcendance, 76, 77
 et virtuel, 157
 possible
 au sens logique, 195
 au sens ontologique, 195
 critique du, 195
 et virtuel, 195
 potentiel, 182
 principe de non-contradiction,
 83
 principe de plénitude, 185
 profondeur, 32, 40
 puissance, 182

 réalité virtuelle, 158–160, 173,
 175
 réel
 critique au, 193
 réflexion
 comme principe, 70–75
 commencement de la, 71,
 79
 critique à, 24, 25, 71
 et altérité, 72
 et espace, 82
 et être, 47, 48, 52, 60
 et intra-réflexivité, 111
 et irréfléchi, 210
 et langage, 52
 et pré-réflexif, 22
 et temps, 77
 opposition réfléchi-irréfléchi,
 21
 sans sujet, 54, 75
 sentant et sensible, 34
 situation
 comme actualisation du
 plan de réflexion, 112
 crise de la, 150
 définition, 35
 des plans de réflexion,
 130
 du corps, 107
 en tant que co-domaine
 de la fonction-corps,
 106–108, 111
 et activité, 119
 et attitude, 127
 et écriture, 132
 et expression, 113, 115,
 119, 123, 125, 127,
 144
 et horlà, 151
 et mouvement, 109, 110
 et perception, 101, 103,
 113
 et plans de réflexion, 112
 et réalisme, 20

et sujet, 103
 et virtuel, 149, 210
 être-là, 150
 intra-réflexive, 111
 matérialité de, 157
 philosophie de la, 151
 position du corps, 145

sujet
 abandon du, 99, 100
 et corps, 103, 105, 126
 et ontologie, 48
 et réflexion, 82
 opposition sujet-objet, 19,
 26, 103, 119, 120, 127
 retour au, 55, 59, 109,
 140

temps, 73, 77, 79–81, 83, 88
 de l'indécision, 241

théâtre, 118–120, 126, 143,
 177, 234

thématization, 31

utopie, 79, 145, 240

virtuel
 comme force dynamique,
 187
 comme principe de mou-
 vement, 215
 dans le chiasme, 63, 155
 définition, 197, 202, 207
 et action, 143, 217
 et actuel, 201, 217
 et chair, 154, 155
 et cristallisation, 237, 238,
 245
 et différence, 201, 215

et drame, 177
 et dynamicité, 112, 166
 et éthique, 216, 237
 et fonction-corps, 220
 et humanisme, 243
 et imaginaire, 191
 et métaontologie, 209
 et multiplicité, 157, 179,
 199, 216, 219
 et nouveaux médias, 170
 et nouvelles technologies,
 175
 et omission, 164
 et plans de réflexion, 117
 et politique, 174, 245
 et possible, 180, 195
 et potentiel, 163, 180, 187,
 197
 et réel, 191
 et virtualisation, 166
 histoire du terme, 182,
 187
 importance du concept
 de, 149
 intérêt théorique du terme,
 146, 149
 matérialité du, 157, 210
 moins que réel, 169
 virtualité de la chair, 38

visible et invisible
 chiasme, 40, 119
 différence, 32
 entrelacs, 30, 66
 et théâtre, 120
 et virtuel, 156
 opposition, 28, 82
 promiscuité, 39

Index des noms propres

- Alloa (E.), 32
Aristote, 32, 69, 86, 110, 180,
182–188, 195, 197, 199,
201, 204
Badiou (A.), 13, 86–88, 92,
93
Barbaras (R.), 20, 21, 26, 30,
38, 39, 54, 121, 140,
154
Baudrillard (J.), 168–170, 173,
174, 176, 177
Bello (E.), 41
Bergson (H.), 102, 154, 177
Bernet (R.), 67
Borges (J.L.), 137
Bourlez (F.), 38, 155
Brunschvicg (L.), 20
Cézanne (P.), 33
Cabestan (P.), 41
Carbone (M.), 33, 54, 122
Castells (M.), 171
Castoriadis (C.), 115
Dastur (F.), 40, 47
de Saint Aubert (E.), 33
De Waelhens (A.), 22, 49
Deleuze (G.), 38, 57, 92, 93,
155, 164, 165, 177–
180, 187, 191, 194,
195, 199
Derrida (J.), 192
Descartes (R.), 26, 34, 59,
65, 91, 129
Diodato (R.), 167
Dupont (P.), 23
Duque (F.), 239
Fabris (A.), 15, 144
Freud (S.), 151
Gambazzi, 42
Grillo (N.), 192
Guattari (F.), 92, 93
Guénoun (D.), 15, 118, 234
Guidone (M.), 192
Hegel (G.W.F.), 62, 88, 124,
196
Heidegger (M.), 9, 47, 60, 90,
91, 136, 150, 151, 239
Himmanen (P.), 171, 173
Homère, 137
Homère, 221
Husserl (E.), 9, 12, 26, 29,
34, 35, 56, 59, 86,
115, 151
Kant (E.), 20
Kripke (S.), 196
Lacan (J.), 67
Lanier (J.), 159
Lapoujade (D.), 180
Lawlor (L.), 57
Leary (T.), 171, 173, 176
Lefort (C.), 29
Levinas (E.), 9, 12, 32, 60,
62, 67, 68, 72, 115,

122, 136, 150, 151,
 218, 239
 Lévy (P.), 160, 165–168, 170,
 173, 174, 177, 179,
 187, 194, 206
 Lisciani Petrini (E.), 23, 26
 Lloyd, 19

 Maupassant (G.), 151
 McClelland (R.T.), 186

 Orwell (J.), 170

 Parménide, 60, 69, 79
 Platon, 79, 213
 Prezzo (R.), 22
 Proust (M.), 33, 54, 120

 Rigaut (P.), 206
 Ross (W.D.), 185

 Sartre (J.P.), 41, 42, 150, 192,
 210
 Schelling (F.), 233
 Senofonte (C.), 41
 Serres (M.), 151
 Spinoza (B.), 231
 Stewart (J.), 41

 Thomas D'Aquin, 187, 197,
 199
 Tredennick (H.), 184, 185
 Tricot (J.), 186

 Valdinoci (S.), 29
 Valéry (P.), 25, 192, 193, 205
 Ventimiglia (G.), 167, 174–
 176

 Virilio (P.), 168, 170, 173,
 174, 177

 Waldenfels (B.), 122
 Weber (M.), 172
 Whitford (M.), 41

 Zénon, 218

Table des matières

Introduction	9
Le chiasme	17
Les oppositions	19
Idéalisme et réalisme	19
Réflexion et irréfléchi	21
Sujet et objet	26
La chair	29
L'être sauvage	29
La présence de l'absence	30
Sentant et sensible	34
L'intra-ontologie	40
Chair et différence	42
Conclusion	44
L'Être	44
L'Être reflété	47
L'Être dans le chiasme	47
Le monde silencieux	49
Être et réflexion	52
Le retour au sujet	55
Le chiasme dans l'Être	61

La destruction de l'altérité	65
Fragmentation et métaontologie	69
Objectifs	69
La réflexion comme « principe multiple »	70
Plans de réflexion sans sujet	75
Plans de réflexion et temporalité	77
Plans de réflexion et spatialité	82
Vers une fragmentation de l'ontologie	85
Métaontologie et intra-ontologie	90
Métaontologie et philosophie	92
Conclusion	95
Le corps	96
Corps et réflexion	99
L'homme-corps	99
La scission entre le corps et la réflexion	101
Le corps entre sujet et irrfléchi	105
Corps et situation	106
Corps et déplacement	109
Corps et chiasme	111
L'expression	115
La pensée pure	115
Expression et passivité	117
Être et expression	121
Expression et langage	122
Expression et philosophie	123
Corps et expression	125
Situation, perception et expression	127
L'écriture	129
Corps et <i>res extensa</i>	129
Attitude et écriture	131
L'angoisse de l'individuation	133
La finitude	135

Écriture, écrire, écrit	137
Le déplacement	139
Attitude et déplacement	139
Corps vivant et corps inanimé	141
Acivité et passivité du déplacement	143
Choix de lieu et indécision	144
Le virtuel	146
Pourquoi le virtuel ?	149
Importance du problème	149
La crise de la situation	150
La crise du concept d'espace	152
La virtualité de la chair	154
Matérialité et virtualité	157
La réalité virtuelle	158
Internet et les hypertextes	160
La société en réseau	162
Potentiel et virtuel	163
Introduction	163
Virtualisation et omination	164
Les ennemis du virtuel	168
Internet et éthique	171
Une vision politique du virtuel	174
La perspective de Deleuze	177
Possible se dit en plusieurs sens	180
Puissance et acte	182
<i>Virtus</i> et <i>virtualis</i>	187
Pour une définition du virtuel	191
Virtuel, imaginaire, réel	191
Virtuel et possible	195
Virtuel et potentiel	197
La multiplication de la fonction	199

Virtuel et actuel	201
Virtuel et nouveaux médias	202
Conclusion	207
Pour une métaontologie du virtuel	209
Introduction	209
Matérialité : attitude et plans de réflexion	210
Diachronie, diatopie, diasomie et interstice	212
Mouvement et différenciation	215
Multiplicité et multiplication de la fonction	216
Fonction-corps et actuel	217
Métaontologie et système	219
Prométhée : l'homme virtuel	220
Pour une éthique métaontologique	222
Action et indécision	225
Décidé et indécis	225
Une métaphore de l'action	227
Action et déplacement	230
L'ouverture du choix	231
Détermination et indétermination	232
L'action de l'acteur	234
Humanisme de l'homme virtuel	237
Virtuel et cristallisation	237
Humanisme et cristallisation	238
Le bon sens de l'utopie	240
Indécision et responsabilité	241
Humanisme et virtuel	243
Problèmes ouverts	244
Bibliographie	247
Œuvres de Merleau-Ponty	247
Œuvres sur Merleau-Ponty	248
Ouvrages sur le concept de virtuel	250
Autres ouvrages	251

Index	253
Index des thématiques	253
Index des noms propres	258