

UNIVERSITÉ PARIS 8 VINCENNES-SAINT-DENIS

École doctorale « Pratiques et théories du sens »

en co-tutelle avec

**L'UNIVERSITÉ NATIONALE DE RECHERCHE
« ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES ÉCONOMIQUE » (MOSCOU)**

École doctorale de philosophie

THÈSE

pour obtenir la grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ PARIS-8

Et de

**CANDIDAT DES SCIENCES (PhD) DE L'UNIVERSITÉ NATIONALE DE
RECHERCHE « ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES ÉCONOMIQUE »**

Titre :

**LES VISIBILITÉS DES SUJETS.
UN ENJEU DANS LA PHILOSOPHIE FRANÇAISE CONTEMPORAINE**

Discipline :
Philosophie

Thèse préparée par **M.me Alina PERTSEVA**

Directeurs de Thèse : **M. Patrick VAUDAY et M.me Nina SOSNA**

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION GÉNÉRALE	5
PARTIE I. LE MOMENT PHÉNOMÉNOLOGIQUE. LA VISIBILITÉ DU SUJET COMME OCCASION D'UNE RENCONTRE ENTRE LA CONSCIENCE, AUTRUI ET LE MONDE	10
Chapitre premier. Être visible et être sujet. La visibilité du regard et ses entre-deux dans L'Être et le Néant de Sartre	12
Introduction	12
§ 1. La visibilité du regard. Entre perception et imagination	14
a. De l'objectivation du regardé à la subjectivation du regardant	14
b. Un regard imperceptible	16
c. Un regard imaginaire	18
d. Le regard de <i>L'Être de le Néant</i> et la quasi-observation de <i>L'imaginaire</i>	22
e. Le regard de <i>L'Être de le Néant</i> et la néantisation de <i>L'imaginaire</i>	24
f. Le regard de <i>L'Être de le Néant</i> et la spontanéité de <i>L'imaginaire</i>	25
§2. Le sujet : entre le néant de la conscience et l'être de l'objet	29
a. L'exacerbation du dualisme « conscience/objet » chez le premier Sartre	29
b. L'autre-sujet en porte-à-faux avec l'ontologie dualiste de Sartre	32
c. Vers une philosophie de la subjectivation	35
Conclusion	39
Chapitre 2. L'Être du visible et son sujet. Merleau-Ponty sur la passivité de l'activité de la vision	42
Introduction	42
§1. La texture imaginaire du réel et la visibilité singulière d'autrui-sujet	48
a. Les schèmes typiques de la pensée merleau-pontienne dans la critique de <i>L'imaginaire</i> de Sartre dans le cours de la Sorbonne	50
b. Le cas privilégié de la perception/l'imagination d'autrui en tant que solution ad hoc	56
c. L'argument le plus fort parmi les cinq dans le cours du Collège de France sur la passivité	64
e. La théorie merleau-pontienne de l'image et le regard d'autrui	78
§2. La chair du monde et son sujet	82
a. De l'effacement de la figure d'autrui à la question du commun	82
b. La chair du monde et la question du commun	85
c. Le sujet de la chair du monde	89
d. Les choses me regardent	92
e. La réversibilité du toucher décrite par Husserl est-elle transposable à la vision ?	94
f. La réversibilité de la vision déconstruite ?	97
g. Lacune invisible de la vision réversible	100
h. Un retour du refoulé : la conscience	104
i. Deux points de vue incompatibles	109
j. Chiasme du voyant et du visible comme dédoublement des dualismes	114
k. La diplopie de la pensée	120
§3. Le <i>Cogito</i> et la vision de l'invisible	125
a. L'apparaître spécifique du cogito	125
b. Le <i>Cogito</i> et l'expression	129
Conclusion	133

CONCLUSION INTERMÉDIAIRE I	136
PARTIE II. EN AVAL DU MOMENT POSTSTRUCTURALISTE. LA VISIBILITÉ DES SUJETS COMME OCCASION D'UNE RADICALISATION POLITIQUE ET D'UN AMORTISSEMENT ESTHÉTIQUE	139
Chapitre 3. Devenir visible et devenir sujet. Jacques Rancière sur l'activité de la passivité de la visibilité	143
Introduction	143
§ 1. Esthétique du politique : le devenir-visible comme formule de la subjectivation politique (une critique du panoptisme)	149
a. La duplicité du sujet panoptique mise à nu	150
b. Deux polices différentes et deux dispositifs théoriques qui y correspondent	154
c. Le Partage du sensible et l'exclusion	159
d. Comment les « parts de sans parts » deviennent-elles visibles ?	163
e. L'égalité du visible et son universalité	166
f. La théorie ranciérienne de l'apparaître dans <i>La Méésentente</i>	168
g. La dimension imaginaire de l'apparaître	174
h. Des scènes fictives	176
i. Une scène des spectateurs	179
j. Un spectateur désenchanté	184
§2. Politique de l'esthétique : la dissolution des sujets dans le tissu homogène du visible (une critique du devenir-imperceptible)	190
a. De l'asymétrie remarquable entre esthétique de la politique et politique de l'esthétique chez Rancière	190
b. D'une esthétique à l'autre	195
c. La libre apparence esthétique et son contraire politique	198
d. Une littéarité universelle et une littéarité historique	201
e. Une désubjectivation littéraire	203
f. Une ontologie deleuzienne de la littérature	206
g. La désubjectivation littéraire et la subjectivation politique	210
Conclusion	215
Chapitre 4. L'achèvement visible du Sujet de la Métaphysique. Le portrait de quelqu'un en sujet chez Jean-Luc Nancy	219
Introduction	219
a. La persistance du sujet dans l'art	225
b. Le sans-fond du sujet portraituré	230
c. Portrait de l'art en jeune fille	237
d. Un portrait autonome et son sujet	242
e. L'autre portrait	248
Conclusion	251
CONCLUSION INTERMÉDIAIRE II	254
CONCLUSION GÉNÉRALE	257
BIBLIOGRAPHIE	262

Remerciements

Le travail aussi long et formateur qu'est la thèse s'achemine au bout du compte grâce aux (ou malgré les) minimes gestes et mots qu'on retrouve ici ou là et qu'on néglige très souvent. Mais je n'oublierai jamais les attitudes de ceux et celles sans qui elle aurait été en vérité infaisable. Telles sont la bienveillance encourageante, l'intégrité, la persistance et la disponibilité de Patrick Vauday qui a fait confiance à mon projet de recherche aussitôt que je le lui ai présenté. Son appui philosophique est inestimable. Telles sont aussi la rigueur et l'exigence de Nina Sosna qui s'est impliquée dans la direction de ma recherche sans ménager son temps ni ses forces. Ses conseils scientifiques ont toujours été très importants. Tels sont aussi la sollicitude et l'immense réconfort apporté dans les moments les plus durs du travail par mon mari Andreï, ainsi que le soutien secret de ma famille qui m'a donné l'envie de mener mon travail à bonne fin. Mais aussi telle est la bonne volonté de tous ceux qui ont assuré le soutien administratif de mon travail – que ce soit à Paris ou à Moscou, et surtout à celles qui ont fait un effort vraiment difficile d'établir une coordination entre les deux institutions – Anastasia Ugleva, Nina Actis Grosso, Elena Victorova – . Un grand merci également à mes amies et collègues qui ont eu la gentillesse de lire ou de discuter avec moi telle ou telle partie de mon travail : Anton Pushin, Evgenia Strizhakh, Evgeny Bykov, Ilya Kukuline, Daniil Nebolsine, Alexei Zygmont, Georgy Chernavine, Anna Yampolskaya ... Et à toutes les autres rencontres heureuses ou manquées qui ont transformé ce travail en une authentique aventure intellectuelle – au moins, pour moi.

Introduction générale

Les visibilités. Il y en a une diversité impressionnante dans la philosophie française contemporaine : des visibilités éclatantes et crépusculaires, des visibilités éclairantes et éblouissantes, des visibilités-évidences et des visibilités-phantasmes, des visibilités-fantômes, des visibilités-spectres, dépouilles, traces et des visibilités virtuelles, des visibilités optiques et haptiques, des visibilités surveillantes et émancipatrices, des visibilités spectaculaires, fallacieuses, captieuses et décevantes, des visibilités-épiphanies, des visibilités-apparitions, des visibilités-apparences, des visibilités-simulacres, des visibilités abondantes, redondantes et des visibilités relevant des conditions *a priori* de l'expérience, des visibilités sensuelles, sensibles, intelligibles, figuratives et dévisualisées, des visibilités publiques et sociales, des visibilités transparentes et opaques, etc. Une telle réévaluation du visible dans ces différentes manifestations se réglait forcément sur les transformations dans la pensée du sujet.

Les sujets. Il en existe également différentes conceptions, rattachées à des acceptions variées du lexème français plurivoque (sujet logique, sujet grammatical, sujet à traiter, motif, agent, sujet de connaissance, locuteur, sujétion, être vivant considéré dans son individualité, être soumis à l'observation scientifique, porte-greffe, etc.). Mais par ailleurs, il en existe plusieurs. C'est la pluralité initiale des sujets, l'horizon sur lequel se mesure majoritairement la philosophie française contemporaine, qui rend plus urgente que jamais l'enjeu de l'articulation théorique entre la visibilité et la subjectivité. En effet, la visibilité du sujet cesse d'être un thème marginal, avec ses connotations péjoratives, là où le point de départ n'est plus l'égoïté du Je, son intériorité transparente à soi et invisible aux autres, mais le commun partagé par plusieurs sujets qui s'apparaissent les uns aux autres avant qu'ils n'apparaissent à eux-mêmes et qui se subjectivent ainsi à partir de cette visibilité. Les différentes approches du visible et du sujet ne vont nous intéresser, dans le cadre de cette analyse, qu'à titre de milieu théorique dans lequel l'articulation de ces deux concepts devient susceptible d'être dégagée.

Toutefois, une telle articulation entre la visibilité et le sujet est hautement problématique, la résistance du thème de la visibilité subjective à la théorisation n'étant pas la particularité spécifique de la philosophie française. Ce n'est pas pour rien que l'histoire de la philosophie antérieure ne la connaît pas : si la visibilité des sujets n'était pas théorisée auparavant, ce n'est pas seulement parce qu'elle était stigmatisée à titre d'une question pathologiquement narcissique, mais sans doute surtout parce qu'elle n'aurait pu être théorisée. Le problème que nous sommes en train

de soulever est donc tout d'abord un problème théorique qui semble méconnu en pratique¹. Le problème est donc celui de la *théorisation* de la visibilité des sujets, la théorie – *theôria* – se liant de manière privilégiée à la vision.

Conventionnellement, le sujet moderne était invisible. Il ne l'était pas de la même manière qu'il était intangible, voire intouchable, inaudible, inodore et insipide, bref, immatériel et insensible, mais pour des raisons de principe. En tant que sujet de la tradition dite « oculocentrique », qui, malgré la condamnation de la vision sensible, choisit la vision intellectuelle (contemplation, intuition, etc.) à titre de modèle de connaissance et du rapport au monde en général, le sujet moderne est tout d'abord le sujet de la vision (de la vision du monde – pour le dire en termes heideggériens), dont le modèle est la séparation radicale entre celui qui voit et la chose vue². Dans cette tradition, le sujet est défini comme la source invisible de la vision, la vision - en tant que liant par la perspective le sujet à un objet -, et l'objet comme vu par le sujet.

Certains, comme par exemple Hans Jonas³, ont même avancé l'hypothèse selon laquelle c'est le choix historique de la vision à titre de modèle de la connaissance et de la perception en général qui est à l'origine de la séparation radicale entre le sujet et l'objet caractéristique de la philosophie moderne en général. Les autres sens, comme le toucher ou l'ouïe – et davantage le goût et l'odorat – sont considérés le plus souvent comme étant plus favorables à l'intrication mutuelle du percevant et du perçu, à l'encontre de la vision qui aggrave la distance entre les deux. Elle ne le fait pas seulement au sens littéral de la distance spatiale (nombre de philosophes modernes, dont par exemple Berkeley, ne croient pas que la distance soit saisie par la vision, mais plutôt par le toucher, et c'est grâce à la coutume ou à l'intellect qu'on en juge au niveau visible), mais plutôt au sens métaphorique de la différence entre le voyant et le visible, le foyer de la vision étant au demeurant inaccessible par principe pour lui-même, la vision étant irréversible.

Que la séparation radicale entre le voyant et le visible soit la cause ou le résultat de l'opposition entre le sujet et l'objet, il en résulte en tout cas que la visibilité comme le corrélat du

¹ Il est par ailleurs ignoré par les historiens d'art qui n'emploient pas le concept du sujet de manière rigoureuse. Par exemple Daniel Arasse (ARASSE D. *Le Sujet dans le tableau. Essais d'iconographie analytique*, Paris : Flammarion, 1997), Benjamin Buchloh (BUCHLOH B. « Residual resemblance : three notes on the ends of portraiture », in M.E. Feldman (éd.), *Face-off. The portrait in recent art*, Philadelphia: Institute of contemporary art, 1994, pp. 53-69), Michel Costantini (COSTANTINI M. *L'image du sujet*, Paris : L'Harmattan, 2002) et Joanna Woodall (WOODALL J. « Introduction : facing the subject », in *Portraiture. Facing the subject*, Manchester, New York : Manchester University Press, 1997, pp. 1-25.) ont pu associer, dans leurs discours, le sujet, ce maître-mot de l'époque, au visible à peu de frais. Cependant, on aurait du mal à trouver chez eux quelque chose comme une « théorie du sujet » implicite.

² Ou, comme le formule de manière exemplairement générale en jouant des mots (et en se référant à Foucault) Thomas R. Flynn, « The language of the eye that dominated Western epistemology since the ancient Greeks, became the language of the "I" in the *cogito* and in the politics of possessive individualism » (FLYNN Th. R. « Foucault and the eclipse of vision », in *Modernity and the hegemony of vision*, Berkeley, Los Angeles, London : University of California Press, 1993, p. 283).

³ JONAS H. « The Nobility of sight », in *The Phenomenon of life. Toward a philosophical biology*, New York : Harper & Row Publishers, 1966, pp. 146-147.

sujet voyant ne peut être associée qu'à l'objet. Tout ce qui s'introduit dans le champ du visible devient du coup un objet – même le sujet qui tente de se contempler malgré l'irréversibilité de la vision. C'est par exemple le cas du sujet de la *Critique de la raison pure* kantienne qui ne peut se voir qu'en tant que phénomène et jamais en tant que sujet. Tout se passe comme si le sujet ne pouvait que rester dans la zone aveugle de sa propre vision, à savoir comme s'il était invisible structurellement. Même s'il existe plusieurs manières d'expliquer cette invisibilité⁴, la corrélation négative entre le sujet et la visibilité est une constante de l'histoire de la philosophie moderne. Et cela, malgré l'importance accordée à la réflexion – une autre métaphore visuelle. A reconnaître le caractère métaphorique de ces notions (or c'est justement dans le cas de la vision que la distinction entre le niveau métaphorique et purement physiologique est difficile à faire), on sera en mesure de constater que la notion de réflexion ne fait qu'éluder le problème de l'invisibilité structurelle du sujet : prétendument transparent à soi, le sujet évite de se faire regarder par les autres.

La philosophie française contemporaine a largement contribué autant à la critique du privilège de la vision intellectuelle dans la métaphysique occidentale qu'à la réhabilitation philosophique de la vision sensible. C'est également elle qui a mis en évidence, de la façon la plus nette que jamais, le caractère négatif de la corrélation entre le sujet et la visibilité. Tels se présentent les trois textes fameux de trois philosophes représentant les trois courants majeurs de la philosophie française contemporaine : le fragment sur le regard de l'autre de *L'Être et le Néant* de Jean-Paul Sartre⁵, insistant, dans son interprétation reçue, sur l'effet objectivant du regard ; le fragment sur le panoptisme de *Surveiller et punir*⁶ qui met en évidence, toujours selon une interprétation courante, l'assujettissement impliqué dans le regard surveillant ; *Mémoires d'aveugle* de Derrida⁷ qui fait ressortir l'impossibilité de distinguer au niveau visible l'autoportrait d'un portrait tout court – à savoir, la représentation d'un sujet de la représentation d'une représentation quelconque, ainsi que l'aveuglement impliqué dans la production de l'image de soi par ce sujet.

Cette découverte, exposée, dans les trois textes indiqués, d'une manière à la fois plus limpide (quant à la prise de conscience de la contrainte objectivante du visible) et plus ambiguë (quant à sa présentation) que jamais, pourrait mener chez d'autres auteurs à des conclusions

⁴ De manière exemplaire, chez Berkeley, dont *esse est percipi* peut se présenter comme le comble de l'oculocentrisme, la nature de l'esprit consiste à ne pas pouvoir « être perçu par lui-même, mais seulement par les effets qu'il produit » (BERKELEY G. *Les Principes de la connaissance humaine*, Paris : Armand Collin, 1920, p. 35). Chez Descartes, dont le *cogito* est le plus souvent associé à l'acte de naissance du sujet moderne, « cette je ne sais quelle partie de moi-même [...] ne tombe point sous l'imagination » (DESCARTES R. *Les Méditations*, dans *Œuvres et lettres*, Paris : Gallimard, 1952, p. 279).

⁵ SARTRE J.-P., *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris : Gallimard, 2014, pp. 292-345.

⁶ FOUCAULT M. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris : Gallimard, 2014, pp. 228-264.

⁷ DERRIDA J. *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*. Paris : Editions de la Réunion des musées nationaux, 1990.

opposées. Elle pouvait servir de prétexte à une sorte d'iconoclasme chez des penseurs comme Emmanuel Levinas pour qui « Il est incontestable que l'objectivation se joue d'une façon privilégiée dans le regard »⁸, cette objectivation ayant des implications non seulement théoriques mais surtout éthiques ou, alternativement, politiques. Elle pourrait également conduire, en revanche, à une réhabilitation du visible, notamment du visible sensible, rendant caduque son association à l'objet, par exemple grâce à la mise en question de l'opposition entre la vision et le toucher, mais - prioritairement dans les philosophies asubjectives -, avec pour tâche d'en finir avec le sujet. Ce qui ne fait qu'attester, au demeurant, une fois de plus, le caractère négatif de la corrélation entre la visibilité et la subjectivité. De sorte que la découverte de cette corrélation pouvait conduire autant à la critique du visible en général, rendant possible, selon cette idée, l'opposition entre le sujet et l'objet, qu'à la critique du sujet censé être responsable d'une certaine approche – objectivante – du visible.

Les vellétés de prendre le contre-pied de cette tradition en introduisant le thème de la visibilité des sujets, c'est-à-dire en essayant de dépasser cette corrélation négative elle-même, qu'on peut discerner chez les philosophes français comme Maurice Merleau-Ponty (et, comme on le verra, déjà chez Jean-Paul Sartre), Jacques Rancière et Jean-Luc Nancy, se découpent sur ce fond. Ce qui nous intéresse dans le retraçage du thème de la visibilité des sujets chez ces auteurs, ce n'est donc pas quelque chose comme une promotion générale de tout, y compris du sujet, dans le domaine du visible – qu'on ne trouvera évidemment jamais chez eux – mais le défi théorique que pose ce choix hors du commun de la troisième voie entre l'abandon brusque du sujet et la dénégation du visible en réponse à l'invisibilité structurelle du sujet. Le défi en question se comprend tout d'abord comme une provocation à affronter la contrainte d'une tradition philosophique. Comment contourner l'invisibilité structurelle du sujet sans en faire ni un argument décisif contre la vision, ni un argument décisif contre le sujet ?

Ces quatre philosophes n'ont, au premier abord, que très peu en commun. Ils appartiennent à des moments philosophiques différents (pour reprendre l'expression de Frédéric Worms⁹), ils ont des idées très variées, souvent incommensurables, de ce que sont le sujet et la visibilité et ils s'appuient sur des stratégies argumentatives diverses pour théoriser la visibilité des sujets. Le

⁸ LEVINAS E. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris : Le livre de poche, 2010, p. 205.

⁹ Les moments de la philosophie française du XX^e siècle ont, selon lui, ceci de particulier qu'en privilégiant les ruptures et les discontinuités, ils reproduisent en même temps la méconnaissance mutuelle (qui n'a pas seulement pour effet de bloquer la pensée en la vouant à la répétition inconsciente, mais, comme on le verra, également de la stimuler à la reprise performante) : « Tout se passe en effet comme si, dans ce cas précis [celui de la philosophie française contemporaine], la succession de moments philosophiques distincts avait été si forte, justement, si nette, qu'ils en étaient venus à se masquer les uns les autres, au point qu'on oublie leur contenu, leur importance, les relations qu'ils tissent entre eux ainsi que, de manière ouverte, avec ce qui s'est fait ailleurs » (WORMS F. *La philosophie en France au XX^e siècle. Moments*, Paris : Gallimard, 2009, p.10). C'est en ce sens qu'on va parler des moments philosophiques dans notre recherche.

thème de la visibilité des sujets ne peut pas être qualifié comme central chez eux et ne peut donc donner lieu à un regroupement. Et pourtant, ce qui permet de les concaténer, c'est leur ambition de dépasser les habitudes de pensée caractéristiques de leur époque intellectuelle allant de pair avec la théorisation de la visibilité subjective, qui ne s'impose jamais pour elle-même comme une fin en soi. Car, comme on est déjà sans doute en train de le pressentir, pour introduire ce thème, il ne suffit pas de repenser les notions particulières de « sujet » et de « visibilité », mais, apparemment, il faut faire face à la résistance de la part de tout le champ du pensable centré sur le sujet unique et fermé dans son intériorité réflexive. L'émergence même de ce thème pourrait ainsi être considérée comme un indice du redéploiement global du champ du pensable. Sauf que ce redéploiement du champ du pensable, en étant une condition nécessaire, ne garantit pas, pour lui-même la théorisation heureuse de la visibilité des sujets. Le thème de la visibilité des sujets étant précisément un enjeu, à savoir la partie théorique qu'on risque toujours de perdre. L'intrigue de notre recherche va se nouer autour des efforts théoriques individuels et souvent très personnels de quatre auteurs relatifs à l'introduction du thème de la visibilité des sujets dans la philosophie, à savoir Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Jacques Rancière et Jean-Luc Nancy.

Sans aucune prétention à l'exhaustivité, on va analyser ces tentatives de manière transversale à titre de jalons du développement discret du thème de la visibilité des sujets dans la philosophie française contemporaine. Le thème en question étant plutôt marginal chez ces auteurs, on aura affaire à des fragments de textes assez serrés. Ce qui nous permettra justement de pratiquer une lecture proche de ce qu'on appelle en anglais *close reading* pour voir à l'œuvre les pratiques théoriques concrètes mobilisées dans les efforts de la théorisation de la visibilité subjective chez ces quatre auteurs. Cependant, dès lors que l'introduction de ce thème est corrélative, selon notre hypothèse, du redéploiement global du champ du pensable, nous allons enrichir cette méthode, qui présuppose l'isolation presque artificielle du fragment commenté, en la combinant avec l'analyse conceptuelle théorique plus générale tournant autour de ce que Frédéric Worms a appelé les « moments philosophiques » de la France du XX^e siècle. C'est donc en se situant conjointement au niveau du fragment textuel et au niveau du moment philosophique, qu'on va suivre cette intrigue.

Partie I. Le moment phénoménologique.

La visibilité du sujet comme occasion d'une rencontre entre la conscience, autrui et le monde

Il revient à Jean-Paul Sartre et à Maurice Merleau-Ponty, penseurs autrefois personnellement aussi proches que philosophiquement de plus en plus éloignés, d'avoir généré l'intérêt pour le visible ainsi que d'avoir largement prédéterminé les termes et les thèmes autour desquels il sera déployé dans la philosophie française contemporaine. Des penseurs comme Georges Bataille et éventuellement Henri Bergson se sont également penchés sur les thèmes relatifs au visible, mais c'est surtout dans le but de destituer le privilège de la vision, caractéristique de la métaphysique occidentale. Ce qui n'est évidemment pas le cas de Sartre et Merleau-Ponty donnant un coup de pouce à ce privilège. Chez eux, cet intérêt doit apparemment beaucoup à la phénoménologie dont ils se réclament, qui se présente, selon une interprétation reçue, comme le comble de la tradition philosophique privilégiant la vision raffinée et intellectualisée autant perceptive que métaphorique. Cependant l'intérêt de Sartre et de Merleau-Ponty pour le visible déborde largement le cadre du programme phénoménologique. Dans le contexte français, la phénoménologie est apparue, entre autres, comme une occasion d'introduire ces problèmes spécifiques.

La visibilité du sujet, qui s'en dégage d'emblée comme un thème à part, est l'un de ces motifs. Son élaboration s'inscrit au premier abord dans le répertoire thématique phénoménologique conventionnel – la perception et l'imagination, l'objectivité, la conscience, le monde, la chair et l'Autre. Cependant, le nœud du problème que le thème de la visibilité du sujet a pour vocation de résoudre, rend incontournable leur révision.

C'est notamment la prise en considération du regard, motif spécifiquement français au XX^e siècle, l'acmé de la métaphysique de la vue la portant à son paroxysme, qui permet de proposer un modèle de vision alternatif à la vision typiquement phénoménologique. Le motif du regard, point d'ancrage du thème de la visibilité subjective, fait basculer le privilège métaphysique de la vision intellectuelle du sujet connaissant vers la vision aussi bien sensible du sujet sentant, et du coup sensible, qui s'apparaît à travers les relations avec le monde et les autres sujets. Le thème de la visibilité du sujet regardant s'impose tout d'abord dans le cadre des tentatives plus ou moins explicites d'ouvrir la conscience solipsiste, le contemplateur isolé, envers le monde et l'autrui pour rendre possible la rencontre. Avec comme condition – l'abandon de la transparence de la conscience comme point de départ théorique en faveur du sujet opaque, et avec comme résultat –

l'autonomisation du visible par rapport au voyant. S'éloignant de la vision-contemplation intellectuelle, cette visibilité devient plutôt une visualité ambiguë et précaire, tout autant perceptive qu'imaginaire, différente de la visibilité objectivante. Ce faisant, le thème du regard brouille une distinction nette entre la vision intelligible et la vision sensible. Il se trouve en effet que la structure de la vision qui lie le sujet comme source de la vision à son corrélat, à savoir un objet, se transforme lentement en une juxtaposition problématique et instable de l'activité et la passivité. Cela est vrai, au demeurant, pour Merleau-Ponty comme pour Sartre.

Chapitre premier. Être visible et être sujet. La visibilité du regard et ses entre-deux dans *L'Être et le Néant* de Sartre

Introduction

Comme aucune autre œuvre, celle de Sartre se découvre, au premier abord, comme le comble de la tradition philosophique pour laquelle être visible équivaut à être objet. La corrélation entre visibilité et objectivité qui y subsistait sans être thématized, acquiert chez Sartre une forme explicite et référentielle. Les commentateurs du fragment de *L'Être et le Néant* consacré au regard manifestent une unanimité introuvable ailleurs : le regard d'autrui, qui fait découvrir à la conscience sa visibilité, a une force objectivante.

D'une certaine manière, cela est justifié. Dans le chapitre de *L'Être et le Néant* sur l'existence d'autrui, où Sartre définit pour la première fois comment la rencontre avec autrui est possible, il met clairement en parallèle deux événements qui marquent pour la conscience la « présence originelle » d'autrui : la découverte de sa propre visibilité et l'appréhension d'objectivation :

« ... si autrui-objet se définit en liaison avec le monde comme l'objet qui *voit* ce que je vois, ma liaison fondamentale avec autrui-sujet doit pouvoir se ramener à ma possibilité permanente d'*être vu* par autrui. C'est dans et par la révélation de mon être-objet pour autrui que je dois pouvoir saisir la présence de son être-sujet »¹⁰.

Mais il est tout aussi incontestable que cette transition d'« *être vu* » à « être-objet », habilement reprise par la pensée dite critique, ne semble pas aller de soi. Elle ne va pas de soi, même si l'on fait recours non pas aux liens « intemporels » logiques de cause à effet mais à l'argument de l'historicité de la tradition métaphysique. Car ce n'est pas en raison de sa séparation du corps, dont la visibilité renvoie à l'objectivité de la tradition qui pratique cette séparation, que la conscience sartrienne est invisible. Le couple conceptuel conscience-objet ne redouble pas chez Sartre celui de l'âme et du corps : l'âme est déjà chez Sartre plutôt du côté du corps. Ce n'est pas non plus en raison de la transparence assurée par sa réflexivité que la conscience sartrienne est invisible par principe. La réflexion peut être impure, c'est-à-dire qu'elle est déjà une objectivation en germe, et c'est pourquoi Sartre se réfère à son point de départ théorique et méthodologique – la conscience préreflexive – en employant le néologisme graphique de « conscience (de) soi ». Avant d'entrer dans le vif de la question, on peut constater que pour Sartre la situation d'« être visible »

¹⁰ SARTRE J.-P. *L'Être et le Néant*, *op.cit.*, p. 296.

est porteuse d'un « être » qui nuit à la conscience dont le mode d'existence chez Sartre est la néantisation permanente.

Ainsi, bien que cette analyse de Sartre s'inscrive parfaitement dans la propension de la philosophie moderne de dissocier drastiquement la visibilité et la subjectivité, ses considérations concernant le pouvoir objectivant du regard sont tout à fait singulières. D'autant plus singulières qu'elles semblent permettre d'identifier les conditions susceptibles de rendre pensable la visibilité subjective autrement qu'en termes de contradiction, et ainsi de sortir de cette tradition.

§ 1. La visibilité du regard. Entre perception et imagination

a. De l'objectivation du regardé à la subjectivation du regardant

Dans son article « The Sartrean account of the look as a theory of dialogue »¹¹, Steve Martinot s'engage à démontrer que c'est justement à cause de son attachement au visible que l'expérience de l'autre chez Sartre est conflictuelle. Articulée au niveau de l'audible ou du verbal, elle prendrait une forme forte différente. Pourtant il ne se donne pas la peine de préciser ce qui dans le visible le rend particulièrement mal porté à la réciprocité. Or, pour comprendre la raison pour laquelle le problème de la force objectivante du regard devient si magistral chez Sartre et pourquoi c'est au niveau du visible qu'il aborde les relations avec autrui, force est de faire paraître son lien essentiel avec l'exigence théorique (non sans enjeu éthique) qu'il préconise après avoir analysé les relations avec autrui chez Husserl, Hegel et Heidegger : « On *rencontre* autrui, on ne le constitue pas »¹². Pour soi, la conscience, elle, voit sans être vue. C'est dans la mesure où Sartre fait rencontrer autrui à la conscience qu'il se trouve obligé d'approfondir le thème des rapports entre la visibilité et l'objectivation.

C'est justement l'exigence de la rencontre, si l'on admet qu'elle est tenue jusqu'au bout, qui rend les analyses de Sartre tellement avancées et riches en résonances¹³ qu'un penseur, aussi éloigné de lui qu'Emmanuel Levinas, va reprendre leur logique, bien qu'en renversant ses implications¹⁴. Cependant, il saute aux yeux que la rencontre n'est ni l'appel, comme chez Levinas, ni le dialogue. Ce n'est pas seulement l'éthique qui différencie les relations avec autrui chez Sartre de celles de Levinas, c'est surtout son esthétique : la rencontre a lieu prioritairement dans le visible. Bien que Levinas introduise, à l'instar de Sartre, la dialectique entre le visage visible et le visage éthique¹⁵, cette dialectique devient chez lui plutôt un prétexte à l'iconoclasme. Pour rencontrer Autrui, qui est incommensurablement autre et n'est pas simplement un autre sujet, chez Levinas,

¹¹ MARTINOT S. «The Sartrean Account of the Look as a Theory of Dialogue», *Sartre Studies International*, 2005, vol. 11, n° 1-2, pp. 43-61.

¹² *Idem*, p. 289.

¹³ Le sociologue de la tradition phénoménologique Alfred Schuetz va jusqu'à écrire, dans l'amorce de son article consacré à la théorie sartrienne de la rencontre de l'autre, qu'elle « represents the most valuable part of his thought and it can be discussed in relative independence of the fundamental issue of existentialism » (SCHUETZ A. « Sartre's theory of Alter-Ego », *Philosophy and Phenomenological Research*, 1948, vol. 9, n°2, p. 181).

¹⁴ Sur les points de convergence entre Sartre et Levinas à propos de l'expérience de l'autre cf. par exemple BERNET R. « La totalité détotalisée et l'infini. Sartre et Levinas sur la rencontre avec l'autre », in M. M. Olivetti (éd.), *Intersubjectivité et théologie philosophique*, Milan : CEDAM, 2001, pp. 769-778 ; BERNET R. L'un-pour-l'autre chez Sartre et Levinas », in J.-F. Mattei (éd.), *Philosopher en français*, Paris : PUF, 2001, pp. 83-94.

¹⁵ « La meilleure manière de rencontrer autrui, c'est de ne pas même remarquer la couleur de ses yeux ! Quand on observe la couleur des yeux, on n'est pas en relation sociale avec autrui. La relation avec le visage peut certes être dominée par la perception, mais ce qui est spécifiquement visage, c'est ce qui ne s'y réduit pas » (LEVINAS E. *Ethique et infini*, Paris : Fayard, 1982, pp. 79-80).

contrairement à Sartre, il faut approcher son visage comme signification sans contexte, à savoir comme relevant du langage.

Or, chez Sartre, c'est autrui-sujet qu'on rencontre, et on le fait au niveau visible et non pas audible ni non plus langagier. Chez Sartre, c'est en tant que je vois qu'autrui me regarde que je rencontre en lui un autre sujet. Même si Sartre a pu parler de la rencontre avec le regard d'autrui dans le bruit des buissons où il se cache, c'est-à-dire au niveau de l'audible, pour lui « ... le buisson, la ferme ne sont pas le regard. Ils représentent seulement l'œil, car l'œil n'est pas saisi d'abord comme organe sensible de vision, mais comme support du regard »¹⁶. De sorte que toutes les manifestations de l'autre qui ne relèvent pas du visible renvoient à la « relation fondamentale avec autrui », où l'œil est un support du regard. Tout en étant le terrain du conflit, le visible est également le lieu de la rencontre chez Sartre. Et si l'on tient à ce côté « positif » de la description de Sartre, à ces acquisitions les plus marquées – au fait majeur qu'il a réussi à thématiser autrui tel qu'il est rencontré et non pas tel qu'il est déduit¹⁷ –, on ne peut pas ne pas remarquer un autre cas de figure de la situation du « sujet visible ».

C'est dans le regard, phénomène également visible, bien que pas aussi facilement saisissable comme par exemple la visibilité du corps, que l'évidence de la présence de l'autre-sujet est acquise. De sorte qu'il y a chez Sartre une réversibilité entre la visibilité objectivante et la visibilité subjectivante : « L'«être-vu-par-autrui» est la *vérité* du «voir-autrui» »¹⁸. Toute la question maintenant est de savoir distinguer deux types de visibilité : la visibilité dans laquelle la conscience impliquée se sent objectivée (« L'«être-vu-par-autrui» »), et la visibilité à travers laquelle le regard de l'autre transparait en se subjectivant (« voir-autrui »). Car même si Sartre, dans sa description de la rencontre avec autrui, semble ne faire rien d'autre que mettre en valeur la structure métaphysique de la vision qui lie toujours le sujet à un objet (et non pas, par exemple, un objet à un objet ou un sujet à un sujet), l'introduction du thème du regard brouille les cartes. Il s'agit ainsi de montrer que Sartre n'est pas cet ennemi du visible qu'on voit souvent en lui, bien qu'il donne plusieurs occasions à ce type d'interprétations. Plus précisément, ses textes ne témoignent pas vraiment de ce que le philosophe américain Martin Jay a pu appeler « obsessive

¹⁶ SARTRE J.-P. *L'Être et le Néant*, op.cit., p. 297.

¹⁷ Ce qui n'est pas tellement évident, il faut l'avouer, pour nombre de commentateurs : certains passages du texte donnent l'impression qu'autrui n'est que la condition de possibilité de la honte, c'est-à-dire du sentiment d'être un objet (« je ne saurais être objet pour un objet » - SARTRE J.-P. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 296) ou un simple médiateur du rapport de soi à soi (« le regard [de l'autre] est d'abord un intermédiaire qui renvoie de moi à moi-même » - *Idem*, p. 298). Une autre objection peut être le constat selon lequel deux sujets ne peuvent s'apparaître simultanément chez Sartre, c'est-à-dire que l'un d'entre eux est toujours objet. Ni le croisement d'un objet avec un sujet, ni celui d'un sujet avec un objet ne sont, à strictement parler, une rencontre.

¹⁸ *Idem*, p. 296.

hostility to vision »¹⁹, « uncompromisingly relentless demonization of *le regard* »²⁰ et même « oculo-phobia »²¹. On peut donc tenter de montrer que, dans sa description du regard de l'autre, Sartre *volens nolens* ébauche une théorisation d'une forme spécifique de visibilité propre au regard, à travers laquelle c'est le sujet qui transparaît. Une forme de visibilité d'autant plus spécifique qu'elle met en question le partage entre la visibilité de la perception et la visibilité, sinon la visualité de l'imagination, établi par le premier Sartre.

b. *Un regard imperceptible*

C'est l'apport de la perception à la saisie du regard de l'autre qu'il convient tout d'abord de tirer au clair. Dans le paragraphe intitulé *Le Regard* qui comporte toute la partie positive de la réponse de Sartre au problème du solipsisme dans *L'Être et le Néant*, Sartre ne se plonge pas tout d'un coup dans la description de ce qu'il appelle les « relations originelles » avec autrui. En amorçant l'intrigue théorique avec l'exemple d'un homme dans le jardin public (« Je suis dans un jardin public. Non loin de moi, voici une pelouse et, le long de cette pelouse, des chaises. Un homme passe près des chaises »²²), il décrit d'abord cet homme tel qu'il apparaît dans la perception. Or, dans la perception il n'est qu'un homme seulement probable appréhendé par l'intermédiaire de la « désintégration des relations que j'appréhende entre les objets de mon univers »²³. Le regard peut aussi être donné dans la perception : « c'est bien, en effet, une relation objective que j'exprime en disant : Pierre a jeté un coup d'œil sur sa montre, Jeanne a regardé par la fenêtre, etc. »²⁴. Cependant, même au niveau du regard, l'autre perçu pour Sartre est un homme-objet, un homme probable, tout comme le sont les corps-automates vêtus des chapeaux et des manteaux qui passent sous la fenêtre de Descartes. Comme Descartes, et à l'encontre de Merleau-Ponty, Sartre suppose que la perception pour elle-même ne permet pas de distinguer de manière certaine l'homme des objets (pourtant, si l'on compare la description de Sartre à l'exemple de la deuxième méditation de Descartes, il faut aussi l'avouer : ce n'est pas non plus au niveau du jugement que la conscience *rencontre* l'autre conscience).

C'est apparemment dans cet ordre d'idées que Rudolf Bernet, dans l'article « Voir et être vu. Le phénomène invisible du regard et la peinture » de 1999, a avancé l'interprétation selon

¹⁹ JAY M. *Downcast eyes. The Denigration of vision in twentieth-century French thought*, Berkley, Los Angelès : University of California Press, 1993, p. 276.

²⁰ *Idem*, p. 275.

²¹ *Idem*, p. 276.

²² SARTRE J.-P. *L'Être et le Néant, op. cit.*, p. 293.

²³ *Idem*, p. 294.

²⁴ *Ibidem*. On peut remarquer que ces exemples désignent une condition extérieure qui motive l'attitude objective de la conscience envers le regard de l'autre : tous ces exemples ne relèvent pas d'une situation de face-à-face, le regard n'est pas dirigé vers le « moi » d'un narrateur. « Je ne saurais donc considérer le regard que me jette autrui comme une des manifestations possibles de son être objectif : autrui ne saura *me* regarder comme il regarde le gazon » (*Idem*, p. 296).

laquelle le regard de l'autre chez Sartre est invisible. D'une part, en distinguant deux types de phénomènes – les phénomènes « plats » et les phénomènes « profonds », il range le concept de « regard » de Sartre dans la deuxième catégorie, qui comprend par ailleurs le « Visage d'Autrui » de Levinas, la « chair » du dernier Merleau-Ponty, et le « regard du tableau » ou la « pulsion scopique » de Lacan, la spécificité de ce type de phénomènes étant leur capacité d'engendrer par eux-mêmes leur propre mode d'apparaître. D'autre part, du fait que la rencontre avec le regard demande la suspension de la perception, Bernet déclare que le regard de l'autre chez Sartre est invisible, comme sont invisibles d'autres phénomènes de ce groupe, bien que pour des raisons apparemment différentes. En vertu de quoi Bernet forge le concept paradoxal de « phénomène invisible » pour les désigner. Cependant, éclaircir les propos de Sartre²⁵ par les développements d'auteurs dont les enjeux d'analyse sont non seulement bien différents de Sartre, mais aussi critiques par rapport à lui, semble être un forçage²⁶.

Rudolf Bernet a raison d'attirer l'attention sur la dialectique entre les yeux et le regard chez Sartre en soutenant la validité de son propos. Sartre sur ce point est très clair : « mon appréhension d'un regard tourné vers moi paraît sur fond de destruction des yeux qui "me regardent" : si j'appréhende le regard, je cesse de percevoir les yeux »²⁷. Mais si l'on veut rester chez Sartre et ne pas expliquer cette dialectique en faisant un détour par Levinas, Merleau-Ponty ou Lacan, il faut aussi bien avouer qu'il ne suffit pas de constater la suspension de la perception pour conclure

²⁵ Bernet explique le passage de son analyse du regard de Sartre au Visage de Levinas, à la chair de Merleau-Ponty et au regard de Lacan de la manière suivante : « Comment pourrions-nous apprendre davantage sur l'apparaître du regard et sur la manière dont il disqualifie la vision ordinaire et ses phénomènes plats ? La phénoménologie et la psychanalyse françaises des cinquante dernières années nous offrent l'illustration d'au moins trois démarches différentes, visant toutes à mettre en valeur des phénomènes qui transcendent le pouvoir représentationnel ou objectivant d'un voir qui serait le propre des yeux [...]. Nous puiserons dorénavant librement à ces trois sources *dans le seul but de mieux cerner le phénomène profond du regard* et sans trop nous soucier de rendre pleinement justice aux analyses détaillées des auteurs cités » (BERNET R. « L'existence corporelle et le pouvoir du regard », in *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*, Paris : PUF, 2004, p. 231).

²⁶ Nous avons déjà mentionné les affinités de Sartre avec Levinas en ce qui concerne le scénario de sa rencontre avec l'autre, mais expliquer Sartre par Levinas, c'est oublier, outre la différence esthétique entre l'appel et la rencontre, les trois questions éthiques que Rudolf Bernet énumère lui-même dans l'autre article (Force/faiblesse de l'Autre ; responsabilité devant moi/responsabilité devant autrui ; le mode de réponse. Cf. BERNET R. « L'un-pour-l'autre chez Sartre et Levinas », *op. cit.*, pp. 89-94). Expliquer Sartre par le dernier Merleau-Ponty, c'est mettre entre parenthèses tout le chapitre *du Visible et l'Invisible* consacrée à sa critique, et surtout oublier que le concept merleau-pontien de chair est forgé contre le concept de chair développé dans *L'Être et le Néant* (Cf. SAINT-AUBERT (de) E. *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Paris : Vrin, 2004, pp. 137-147). Expliquer Sartre par Lacan, c'est négliger l'immense différence qui sépare leurs conceptions du regard. Bien que Lacan s'appuie, dans sa démonstration du *Séminaire XI*, sur la vignette de voyeur de Sartre en mettant en avant la dimension du désir, c'est la question de la localisation du regard qui les sépare. Comme le note justement Betty Cannon : « Mais, en s'y attachant de plus près, on découvre que pour Lacan, Sartre s'est trompé sur les origines du regard chez l'autre. Bien que lié à l'autre, le regard est ailleurs : Sartre reconnaît que dès que je veux regarder le regard, il disparaît, et je ne vois plus que des yeux. [...] Lacan présente diverses hypothèses sur les origines du regard qui, malgré son insistance sur l'intersubjectivité, réintroduisent le problème du solipsisme et masquent les profondes différences qui le séparent de Sartre. Selon Lacan, le regard ne vient pas de l'autre, mon semblable, mais de l'inconscient linguistique, le grand Autre » (CANNON B. *Sartre et la psychanalyse*, trad. L. Bury, Paris : PUF, 1993, p. 245).

²⁷ SARTRE J.-P. *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 297.

que le regard est invisible. Si l'on s'en tient à *L'Imaginaire*, on est plutôt contraint de conclure que le regard de l'autre est imaginé²⁸. N'ayant pas l'intention de révoquer en doute l'apport majeur de l'article de Bernet – à savoir, l'observation que ce type de phénomènes fait appel à un modèle de la subjectivité alternatif à celui de la conscience constituante – et même en vue d'enrichir cette hypothèse, nous voudrions mettre en cause l'invisibilité du regard de l'autre chez Sartre. C'est le rôle de l'imagination dans la saisie du regard d'autrui-sujet qu'il convient désormais d'examiner.

c. *Un regard imaginaire*

Dans *L'imaginaire*, en s'opposant à toutes sortes de confusions entre l'image et la perception (à l'associationnisme en général qui tombe, selon Sartre, dans l'illusion d'immanence de l'image à la conscience, et à l'approche qui théorise l'image en tant que perception affaiblie), Sartre les distingue drastiquement. Bien plus, il déclare qu'elles sont incompatibles. On ne s'étonne pas d'une telle affirmation si l'on a en tête la description phénoménologique de la gravure de Dürer *Le Chevalier, la Mort et le Diable* avancée par Husserl, à qui *L'imagination* rend hommage, bien qu'avec certaines réserves. Dans cet exemple, Husserl montre comment la même matière, les lignes de la gravure en l'occurrence, peut se donner aussi bien à la visée perceptive qu'à la visée imaginante. Si l'on imagine, on ne perçoit plus, conclut Sartre à son tour :

« l'image et la perception, loin d'être deux facteurs psychiques élémentaires de qualité semblable et qui entreraient simplement dans des combinaisons différentes, représentent les deux grandes attitudes irréductibles de la conscience. Il s'ensuit qu'elles s'excluent l'une l'autre »²⁹.

Dans le cas de l'imagination, comme dans le cas de la saisie subjectivante du regard de l'autre, l'opération est la même : dans l'un comme dans l'autre cas, il s'agit d'arrêter de percevoir sans pour autant commencer à conceptualiser. La définition négative rapproche les deux descriptions phénoménologiques de Sartre séparées de 3 ans. Cette affinité n'échappe pas à Sartre lui-même qui écrit dans *L'Être et le Néant* :

²⁸ Bien que le modèle primordial de l'imagination chez Sartre soit surtout l'écriture littéraire (Cf. sur ce point une très éclairante analyse du diplôme de fin d'études de Sartre consacré à l'imagination en lien avec ses premières productions littéraires dans FLAJOLIET A. *La première philosophie de Sartre*, Paris : Honoré Champion, 2008), cela n'empêche que dans *L'imaginaire* Sartre n'utilise que des exemples de l'ordre du visuel : photos, peinture, gravure, images hypnagogiques, oniriques et mentales, etc. Inspiré par l'activité littéraire, Sartre a tenté d'élaborer, dans *L'Imaginaire*, la théorie des images visuelles, en les distinguant spécifiquement du signe. Dans le développement de *L'imaginaire* intitulé « Le signe et le portrait », Sartre dégage quatre traits différentiels qui les distinguent : le rôle de la matière et de l'observation, le mode de relation à son objet et le mode de sa donation. Par ailleurs, dans *Qu'est-ce que la littérature*, Sartre indique spécifiquement que le mode d'écriture qu'il pratique, à savoir la prose, à l'encontre de la poésie, ne voit pas dans le mot une image.

²⁹ SARTRE J.-P. *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris : Gallimard, 2014, p. 231.

« Il se produit ici quelque chose d'analogue à ce que j'ai tenté de montrer ailleurs au sujet de l'imaginaire ; nous ne pouvons, disais-je alors, percevoir et imaginer à la fois, il faut que ce soit l'un ou l'autre. Je dirais volontiers ici : nous ne pouvons percevoir le monde et saisir en même temps un regard fixé sur nous ; il faut que ce soit l'un ou l'autre »³⁰.

Pourtant, Sartre ne tire pas toutes les conséquences de ce rapprochement. Cependant si l'affinité entre les deux processus est tellement étroite, si l'on peut si naturellement en conclure que le regard de l'autre-sujet n'est qu'imaginaire, cela veut dire que Sartre n'a pas vraiment avancé dans sa solution au problème du solipsisme, et que sa description ne satisfait pas à l'exigence selon laquelle « on rencontre autrui »³¹. Or, dans *L'imaginaire*, au moment où il introduit la première caractéristique de l'image – « l'image est une conscience », après avoir rapproché la perception et l'imagination en tant que modes d'intentionnalité qui visent un objet extérieur, Sartre applique la catégorie de la « rencontre » à la perception pour la distinguer de l'imagination :

« Or – c'est, avant tout, ce que nous apprend la réflexion – que je perçoive ou que j'imagine cette chaise, l'objet de ma perception et celui de mon image sont identiques : c'est cette chaise de paille sur laquelle je suis assis. Simplement la conscience se rapporte à cette même chaise de deux manières différentes. Dans les deux cas elle vise la chaise dans son individualité concrète, dans sa corporéité. Seulement, dans un des cas, la chaise est "rencontrée" par la conscience ; dans l'autre, elle ne l'est pas »³².

Bien que le mot « rencontrer » soit pris entre guillemets, il ne s'agit certainement pas d'une rencontre métaphorique, la conception sartrienne de l'image ne permettant pas de concevoir la transcendance de l'image par rapport à la conscience. Toujours dans *L'imaginaire*, pour expliquer l'effet de la présence effective du personnage portraituré, c'est à la perception que Sartre recourt :

« Au musée de Rouen, débouchant brusquement dans une salle inconnue, il m'est arrivé de prendre les personnages d'un immense tableau pour des hommes. L'illusion fut de très courte durée, - un quart de seconde peut-être, - il n'en demeure pas moins que je n'ai pas eu, pendant cet infime laps de temps, une conscience imagée, mais au contraire, une conscience perceptive. Sans doute, la synthèse était mal faite et la perception fautive, mais cette perception fautive n'en était pas moins une perception »³³.

³⁰ SARTRE J.-P. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 297-298.

³¹ *Idem*, p. 289.

³² SARTRE J.-P. *L'imaginaire*, op. cit., p. 21.

³³ SARTRE J.-P. *L'imaginaire*, op.cit., p. 49.

Ainsi, si l'on s'en tient donc à la dichotomie conscience perceptive/conscience imageante du premier Sartre, la question se pose : si le regard de l'autre-sujet n'est pas perçu, est-ce que ça veut dire qu'il n'est pas rencontré ?

L'élément intermédiaire entre cette description de l'expérience personnelle de Sartre du musée de Rouen dans *L'imaginaire* et le fragment sur le regard de *L'Être et le Néant* est sans doute la célèbre scène du musée de Bouville de *La Nausée*. Dans cette scène, Roquentin rencontre les personnages des portraits, comme le fait Sartre dans *L'imaginaire*, mais il les rencontre en tant regards, comme le fait la conscience dans *L'Être et le Néant*. Le scénario conflictuel de la rencontre de Roquentin avec les portraits officiels anticipe la lutte des consciences de *L'Être et le Néant*. Cependant, tandis que dans *L'imaginaire*, comme l'indique la citation évoquée, c'est l'attitude perceptive qui explique le sentiment de la présence vivante d'un portraituré, dans *La Nausée*, par contre, l'attitude perceptive fait perdre aux portraits officiels la force de leurs regards en les objectivant et assure la résistance silencieuse du Roquentin au regard du portrait de Jean Parrotin :

« Ses yeux, que je fixais avec ébahissement, me signifiaient mon congé. Je ne partis pas, je fus résolument indiscret. Je savais, pour avoir longtemps contemplé, à la bibliothèque de l'Escurial, un certain portrait de Philippe II, que, lorsqu'on regarde en face un visage éclatant de droit, au bout d'un moment cet éclat s'éteint, qu'un résidu cendré demeure : c'était ce résidu qui m'intéressait. / Parrotin offrait une belle résistance. Mais, tout d'un coup, son regard s'éteignit, le tableau devint terne. Que restait-il ? Des yeux aveugles, la bouche mince comme un serpent mort et des joues. Des joues pâles et rondes d'enfant : elles s'étaient étalées sur la toile »³⁴.

C'est donc avec l'introduction du thème du regard, devenu omniprésent déjà dans la scène du musée de *La Nausée* (l'entrée même de Roquentin dans la salle des portraits se marque déjà par la saisie subjectivante des regards des tableaux : « Rien de vivant dans cette grande salle rectangulaire, sauf un chat qui prit peur à mon entrée et s'enfuit. Mais je sentis sur moi le regard de cent cinquante paires d'yeux »³⁵), que la conception sartrienne des rapports entre l'imaginaire et le perçu commence à chanceler.

Étant donné la force pénétrante de la description sartrienne de la rencontre avec le regard d'autrui de *L'Être et le Néant*, on est peu enclin à prendre au sérieux l'hypothèse selon laquelle le regard de l'autre n'est qu'imaginé. Si l'on admet à fois la part de l'imagination dans la saisie subjectivante du regard de l'autre et la force de la description sartrienne de la rencontre, on peut

³⁴ SARTRE J.-P. *La Nausée. Roman*. Paris : Gallimard, 2007, p. 131.

³⁵ *Idem*, p. 123.

suivre deux voies : soit on peut révoquer en doute la conception sartrienne de l'image en mettant en avant sa résistance à la conscience et rendre ainsi pensable la rencontre avec une image ; soit on peut attaquer le partage drastique de Sartre entre le perçu et l'imaginaire en démontrant la possibilité de leur travail collaboratif. Mais ces deux voies ne sont alternatives qu'en apparence. La critique de la conception sartrienne de l'imagination que Michel Foucault propose dans son introduction à *Rêve et existence* de Binswanger³⁶, témoigne de façon exemplaire des relations très étroites entre ces deux directions. Foucault ne critique le manque de spécificité de l'imagination par rapport à la perception chez Sartre³⁷ que pour, finalement, restaurer leur mélange notamment dans le cas de la perception d'autrui³⁸ :

« Ce Pierre qui est assis là devant moi n'est pas imaginaire en ceci que son actualité se dédouble et délègue vers moi la virtualité d'un autre Pierre (celui que je suppose, que je désire, que je prévois) mais en ceci précisément qu'à cet instant privilégié il est, pour moi, lui-même ; il est celui vers lequel je vais et dont la rencontre me promet certains accomplissements ; son amitié se situe là, quelque part, sur cette trajectoire de mon existence que j'esquisse déjà ; elle y marque le moment où les directions changeront, où peut-être elles retrouveront leur rectitude initiale et n'auront plus qu'à filer sur leur erre »³⁹.

Dans ce qui suit, on va donc essayer de montrer, à partir de la description sartrienne du regard dans *L'Être et le Néant*, comment elle bouleverse l'opposition tranchée entre la perception

³⁶ Bien que ce texte du jeune Foucault puisse paraître aujourd'hui historiquement daté, largement influencé notamment par le cours sur le sommeil de Merleau-Ponty, il met quand même en scène, comme le constate Arianna Sforzini, le thème qui sera récurrent chez Foucault jusqu'à la fin de sa vie philosophique : « l'idée d'une transcendance immanente de l'imaginaire en tant que dimension capable de dynamiser l'existence se situe déjà dans la direction des analyses foucauldienne des années 1970 et 80 » (SFORZINI A. « Michel Foucault entre histoire et fiction », in M. Panter, P. Mounier, M. Martinat, M. Devigne (éd.), *Imagination et histoire : enjeux contemporains*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2014, p. 33).

³⁷ « Il n'est donc pas possible de définir l'imagination comme la fonction inverse, ou comme l'indice de négation de la réalité. Sans doute se développe-t-il aisément sur fond d'absence, et c'est surtout dans ses lacunes ou dans les refus qu'il oppose à mon désir que le monde est renvoyé à son fondement. Mais c'est à travers lui aussi que se dévoile le sens originaire de la réalité ; il ne peut donc en être par nature exclusif ; et au cœur même de la perception, il sait mettre en pleine lumière la puissance secrète et sourde qui est à l'œuvre dans les formes les plus manifestes de la présence » (FOUCAULT M. « Introduction », in L. Binswanger, *Le rêve et l'existence*, Paris : Desclée de Brouwer, 1954, p. 114).

³⁸ Le jeune Foucault n'est pas le seul à proposer ce type de critique paradoxale qui voit le rapprochement là où Sartre a conçu l'opposition, et qui critique ce rapprochement, pour finalement restaurer le mélange contre Sartre. Cette critique semble être aussi à l'œuvre dans le commentaire que Claude Poulette propose du rôle singulier des portraits dans la conception sartrienne de l'image. Pour souligner que l'image ne se réduit pas à la conscience qu'on en a, il critique également le modèle représentatif de l'image de Sartre : « Lancinante insistance : l'essence de l'image consiste à nous délivrer son référent objectif. Une image ne fonctionne jamais que comme l'équivalent d'une perception, c'est une quasi-perception, une quasi-observation, elle se résorbe en son objet ! Jamais effort pour subordonner l'imaginaire à la perception n'a été plus insistant » (POULETTE C. *Sartre au les aventures du Sujet. Essai sur les paradoxes de l'identité dans l'œuvre philosophique du premier Sartre*, Paris : L'Harmattan, 2001, p. 107). Et tout comme Foucault, il ne critique l'affinité de l'imagination et la perception implicite chez Sartre, insistant notamment sur la résistance de l'image à la conscience, que pour, au bout du compte, déclarer leur mélange actuel, notamment dans l'expérience de l'image d'autrui : « Il est alors clair que la distinction tranchée que Sartre établit entre conscience perceptive et conscience imageante tend à tomber devant son expérience des portraits » (*Idem*, p. 103).

³⁹ *Idem*, p. 114-115.

et l'imagination établie par le premier Sartre. Pour cela, on va passer en revue les trois autres caractéristiques que Sartre donne à l'image (outre la première déjà évoquée – « l'image est une conscience ») dans le premier chapitre de la première partie de *L'Imaginaire*, en la démarquant de la perception, pour mettre en avant l'inadéquation de ses traits différentiels en ce qui concerne le regard de l'autre-sujet. C'est justement de cette inadéquation que la description sartrienne du regard semble tirer sa force.

d. Le regard de *L'Être de le Néant* et la quasi-observation de *L'imaginaire*

Pour distinguer l'image à la fois du « percept » et du « concept », Sartre introduit, dans *L'Imaginaire*, le terme de « quasi-observation ». On avait déjà eu l'occasion de faire remarquer l'insistance de Sartre dans *L'Être et le Néant* sur le fait que l'autre n'est pas perçu. Qu'il ne soit pas non plus conçu, c'est l'exigence que Sartre se pose à lui-même au début de sa description du pouvoir subjectivant du regard⁴⁰. Cela dit, il faut saisir la spécificité de l'image, qui est comme un terme intermédiaire entre le « percept » et le « concept », pour faire un rapprochement avec le regard de l'autre-sujet qui échappe également à ces deux termes.

Tandis que l'objet de la perception est saisi par esquisses, par profils, ou par aspects, nous rappelle Sartre-phénoménologue dans *L'Imaginaire*, ce qui demande du temps et du mouvement (au moins du mouvement des yeux) pour l'étudier en le contournant et un travail de synthèse, l'image donnant son objet tout entier, avec tous ses profils, de manière immédiate et pour ce qu'il est, au même titre que le fait le concept. De sorte qu'un tel objet, non situé dans l'espace et le temps, n'obéit ni au principe d'individuation, ni au principe d'identité. Mais contrairement au concept, l'image a ses « *Abschattungen* »⁴¹, elle procède par la présentification de son objet. Il en résulte que l'image est particulièrement propice pour donner à voir une personne (qui n'a pas, comme un cube, plusieurs faces, mais un visage), comme Sartre le remarque déjà dans *L'imaginaire* : « Ce qu'on cherche à retrouver dans l'image ce n'est pas tel ou tel aspect d'une personne mais c'est la personne elle-même, comme synthèse de tous ces aspects »⁴².

C'est justement de la même manière que l'autre-sujet est donné à la conscience dans *L'Être et le Néant* : brusquement et d'un seul bloc. Il ne faut pas le contourner en observant ses différentes faces pour l'identifier en tant qu'autre. Dans le regard, la conscience de sa présence n'est pas acquise lentement, elle ne se donne pas sous une forme d'une hypothèse susceptible d'être validée

⁴⁰ Dès lors qu'elle pourrait apparemment susciter des soupçons, Sartre s'assure : « il n'en faudrait pas conclure qu'autrui est une condition abstraite, une structure conceptuelle du rapport ek-statique : il n'y a pas ici, en effet, d'objet réellement pensé dont il puisse être une structure universelle et formelle » (SARTRE J.-P. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 308).

⁴¹ SARTRE J.-P. *L'imaginaire*, op. cit., p. 24.

⁴² *Idem*, p. 181-182.

au cours de la perception de plus en plus attentive. Dans la célèbre vignette d'un voyeur regardant par le trou de serrure⁴³, Sartre décrit l'apparition de l'autre comme une transformation radicale de la conscience : « je suis soudain atteint dans mon être »⁴⁴. Le drame de cette modification tient moins au caractère inattendu de l'apparition d'un témoin, qu'au fait qu'il est donné à la conscience immédiatement d'un coup et tout entier. Tout comme lui est donnée une image. Il faudra du temps à Sartre pour avouer aussi que l'autre dans *L'Être et le Néant* n'apparaît à la conscience qu'en tant que non-individualisé. C'est dans les *Cahiers pour une morale*, lorsqu'il tente d'élaborer une approche alternative et moins conflictuelle de l'autre, pour prendre distance par rapport à ses analyses précédentes, qu'il y insiste.

Pourtant l'analogie sur ce point est loin d'être complète. Que l'image soit « quasi-observée », cela veut dire aussi pour Sartre, qu'elle ne peut pas être l'objet d'une étude attentive comme peut l'être l'objet de la perception le plus menu. D'une part, la cause en est le réseau des rapports qui constituent la richesse du monde et dans lequel les objets perçus sont impliqués («... il y a, à chaque instant, toujours infiniment *plus* que nous ne pouvons voir... »⁴⁵), manquant justement dans l'image. D'autre part, « dans l'acte de conscience, l'élément représentatif et l'élément de savoir sont liés en un acte synthétique »⁴⁶. La « pauvreté essentielle » de l'image « quasi-observée » mène Sartre à conclure qu'« on ne peut rien apprendre d'une image qu'on ne sache déjà »⁴⁷.

Le constat selon lequel « l'objet en l'image n'est jamais rien de plus que la conscience qu'on en a »⁴⁸ est complètement incompatible avec le sens de la rencontre de l'autre : non seulement l'autre « déborde » ma connaissance de lui (« La différence de principe entre autrui-objet et autrui-sujet vient uniquement de ce fait qu'autrui-sujet ne peut aucunement être connu ni même conçu comme tel... »⁴⁹), mais il change aussi la structure même de la conscience en introduisant la dimension du « pour-autrui ». En ce sens, l'apparition d'autrui constitue un vrai évènement dans *L'Être et le Néant* (« ... mon être-pour-autrui, comme le surgissement à l'être de

⁴³ L'exemple du trou de serrure n'est pas accessoire. Regarder par le trou de serrure pour la conscience veut dire, selon l'expression de Sartre appliquée à notre pratique de se vêtir, « réclamer le droit de voir sans être vu, c'est à dire d'être pur sujet » (SARTRE J.-P. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 328). Dans l'exacte mesure où la conscience regardant par le trou de serrure devient visible pour le témoin, elle perd cette position privilégiée.

⁴⁴ SARTRE J.-P. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 299.

⁴⁵ SARTRE J.-P. *L'imaginaire*, op. cit., p. 26.

⁴⁶ *Idem*, p. 29.

⁴⁷ *Idem*, p. 27.

⁴⁸ *Idem*, p. 37.

⁴⁹ SARTRE J.-P. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 332.

ma conscience, a le caractère d'un événement absolu »⁵⁰), tandis que « le monde des images est un monde où il n'arrive rien »⁵¹.

e. *Le regard de L'Être de le Néant et la néantisation de L'imaginaire*

Une autre piste de comparaison peut être trouvée dans la manière dont la conscience imageante pose son objet – comme néant avec ces quatre cas de figure (inexistence, absence, existence ailleurs et auto-neutralisation du jugement d'existence). Que « l'image enveloppe un certain néant »⁵² la rend spécifiquement apte à aborder la conscience de l'autre⁵³. Contrairement à l'objet, elle n'est pas une plénitude positive, et ce mélange de l'absence et de présence qui la caractérise semble être un organe adéquat pour donner à sentir la négativité de la conscience. Elle permet à la fois de poser cette négativité, ce qui répond au défi épistémologique, et de la respecter dans sa négativité, répondant aussi au défi éthique. Selon l'interprétation de François Noudelmann, « l'ambition essentielle de l'imaginaire »⁵⁴ est d'« incarner le néant »⁵⁵. Le regard, avec sa matérialité immatérielle, n'est-il pas aussi censé incarner le néant de la conscience de l'autre ? « Hors d'atteinte »⁵⁶ – telle est la caractéristique qui s'applique chez Sartre à la fois à l'objet imaginé et à l'autre dans son regard.

Les limites du rapprochement du regard avec l'image se déclarent assez vite. Bien que Sartre définisse dans ce passage l'autre par principe comme absence (« autrui se définit, non comme l'absence d'une conscience par rapport au corps que je vois, mais par l'absence du monde que je perçois au sein même de ma perception de ce monde »⁵⁷), cela n'empêche qu'il définisse en même temps l'autre-sujet dans le regard en tant que présence fondamentale. Cette présence originelle est d'autant plus fondamentale, que même l'absence empirique ou factuelle d'un autre ne peut annuler la présence de l'autre : « Ainsi les concepts empiriques d'absence et de présence sont-ils deux spécifications d'une présence fondamentale... »⁵⁸. C'est pourquoi, pour Sartre, le fait que je pourrais me tromper en supposant le regard de l'autre dans le bruit d'un buisson, qui

⁵⁰ *Idem*, p. 322.

⁵¹ SARTRE J.-P. *L'imaginaire*, *op. cit.*, p. 29.

⁵² *Idem*, p. 34.

⁵³ Comme l'indique *L'Être et le Néant*, l'impuissance du réalisme de rendre compte de l'existence d'autrui est justement due au fait que « cette âme ne se donne pas en personne à la mienne : elle est une absence, une signification, le corps indique vers elle sans la livrer » (SARTRE J.-P. *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 295). Mais l'autre n'est pas tellement la signification, car c'est prioritairement au niveau sensible qu'il est abordé chez Sartre.

⁵⁴ NOUDELNANN F. *Sartre : l'incarnation imaginaire*, Paris : L'Harmattan, 1996, p. 13.

⁵⁵ *Ibidem.*

⁵⁶ Cf. par exemple SARTRE J.-P. *L'imaginaire*, *op. cit.*, p. 240. ; SARTRE J.-P. *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 308, 330.

⁵⁷ SARTRE J.-P. *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, pp. 295-296.

⁵⁸ *Idem*, p. 318.

n'avait en fait été qu'un souffle du vent, ne réfute pas sa démonstration qui consiste à faire voir sa présence fondamentale⁵⁹.

Toutefois, il peut sembler que cette présence n'annule pas l'affinité entre le regard et l'image, l'image que Sartre a pu caractériser par exemple comme « *une certaine façon qu'a l'objet d'être absent au sein même de sa présence* »⁶⁰. Mais en dépit de ces jeux de langage incontournables dans le discours sur le néant – de formules comme l'être du néant et la présence de l'absence⁶¹, – il ne peut nous échapper que les quatre cas de figure du néant posés dans l'imagination (inexistence, absence, existence ailleurs et auto-neutralisation du jugement d'existence) ne correspondent pas au néant de la conscience de l'autre dans son regard, et que, en revanche, dans le regard, l'autre est posé en tant qu'existant, ici et maintenant, devant moi. L'existence, elle, caractérise, dans le système dichotomique rigoureux du premier Sartre, la perception : « La perception, par exemple, pose son objet comme existant »⁶².

Mais le retour à la perception n'est pas une solution non plus. Encore une fois, il faut différencier les deux types d'absence, dès lors que l'absence perçue de l'autre conscience ne correspond pas au non-être perçu de Pierre dans le café, ou le non-être perçu des quinze cents francs dans le porte-monnaie, pour citer les exemples célèbres par lesquels Sartre illustre, dans le premier chapitre de la première partie de *L'Être et le Néant*, la capacité de négation qu'a la conscience perceptible. Pierre du premier chapitre de la première partie, est perçu en tant que n'étant pas dans le café parce que j'ai attendu de l'y rencontrer. Par contre, la rencontre de l'autre dans son regard dans le premier chapitre de la troisième partie est une pure surprise. Le monde dans la rencontre de l'autre n'est pas un fond, sur laquelle son absence est perçue, comme dans le cas de Pierre absent du café. Dans la rencontre avec l'autre-sujet le monde est nié lui-même.

f. Le regard de L'Être de le Néant et la spontanéité de L'imaginaire

Ce dont il faut tenir grand compte en rapprochant le regard et l'image, c'est la quatrième caractéristique que Sartre donne à cette dernière – la spontanéité – en liaison avec la conclusion de *L'imaginaire*. C'est elle qui rend caduque toute tentative de réduire le regard de l'autre au pur effet de l'imagination. Or, *L'Imaginaire* revendique que puisque l'imagination n'est pas « un pouvoir empirique et surajouté de la conscience »⁶³, elle entraîne une rectification de la définition

⁵⁹ D'où les soupçons de beaucoup de commentateurs : cette indifférence à un autre, n'annule-t-elle pas la dimension de la rencontre ?

⁶⁰ SARTRE J.-P. *L'imaginaire, op. cit.*, p. 144.

⁶¹ François Noudelmann dans *Sartre : l'incarnation imaginaire* a mis au jour le travail constructif de l'image du trou à l'intérieur du texte philosophique de Sartre. C'est à travers l'image que le néant est pertinemment décrit dans *L'Être et le Néant*, de sorte que les difficultés logiques langagières bien connus (le néant est/le néant n'est pas ?) qui inhibent normalement la pensée sur le néant se reculent devant l'efficacité intellectuelle de l'image du trou.

⁶² SARTRE J.-P. *L'imaginaire, op. cit.*, p. 32.

⁶³ SARTRE J.-P. *L'imaginaire, op. cit.*, p. 358.

phénoménologique de la conscience. En se posant la question des conditions de possibilité de l'imagination, Sartre tire une conclusion ambitieuse, dont le ton et l'ampleur semblent aller à l'encontre de la démarche, selon l'expression de F. Noudelmann, « tout d'abord iconoclaste »⁶⁴ de son développement. A savoir : pour pouvoir imaginer, ce qui revient à dire, pour Sartre, pour opérer une double néantisation – néantisation du monde perçu et néantisation de l'objet imaginé – la conscience doit pouvoir prendre un recul par rapport au réel, et, corollairement, elle doit être libre. La liberté de la conscience est la condition de possibilité de l'imagination – telle est la thèse révolutionnaire amorcée par Sartre dans la conclusion de *L'imaginaire*, et appelée à servir de fondement théorique à *L'Être et le Néant* qui considère la liberté de la conscience à travers le pouvoir de néantisation.

En revanche, dans l'exacte mesure où la conscience rencontre le regard de l'autre en tant qu'autre liberté, son regard l'en prive. L'autre est justement celui qui peut me limiter en tant que conscience, dès lors que « Rien en effet ne peut me limiter sinon autrui »⁶⁵. On l'aura compris, c'est la menace pour la liberté inconditionnée de la conscience qui est le vrai sens de l'objectivation chez Sartre. Au fond, l'aliénation marque le changement radical des relations entre la conscience et le monde : elle n'est plus la seule qui le détermine. Alors que l'imagination est l'expérience de la liberté illimitée de la conscience, le regard de l'autre en est une limitation. En outre lorsque l'objet d'étude de Sartre est la production des images, et non pas leur réception, selon le commentaire de François Noudelmann, « Une étude de l'imaginaire suppose qu'on ne sépare jamais l'objet imaginaire de la conscience qui le produit »⁶⁶. Ce qui est incompatible avec l'autonomie de l'autre dans son regard. Encore une fois, si l'on suit la distinction de *L'Imaginaire*, le regard de l'autre devrait être plutôt du côté du perçu : « une conscience perceptive s'apparaît comme passivité »⁶⁷.

Pourtant, on peut également remarquer que les termes dans lesquels Sartre décrit la situation d'aliénation par le regard de l'autre – notamment « la mort de ma possibilité »⁶⁸ – font penser à une autre description phénoménologique de *L'imaginaire*. La spécificité du rêve par rapport aux autres manifestations de l'imaginaire étant sa prétention à la réalité, la démonstration de la différence entre la perception et le rêve est une tâche urgente pour Sartre. Dans cette perspective, entre autres points de comparaison, il traite du rôle que la conscience joue dans la construction de l'histoire du rêve. Bien que normalement « une conscience imageante se donne à

⁶⁴ NOUDELMANN F. *Sartre : l'incarnation imaginaire, op. cit.*, p. 18.

⁶⁵ SARTRE J.-P. *L'Être et le Néant, op. cit.*, p. 326.

⁶⁶ NOUDELMANN F. *Sartre : l'incarnation imaginaire, op.cit.*, p. 20.

⁶⁷ SARTRE J.-P. *L'imaginaire, op. cit.*, p. 35.

⁶⁸ SARTRE J.-P. *L'Être et le Néant, op. cit.*, p. 303.

elle-même comme [...] une spontanéité qui produit et conserve l'objet en image »⁶⁹, dans le cas du rêve « elle se saisit elle-même comme spontanéité envoûtée »⁷⁰. Cette étrange dégradation de la liberté de la conscience imageante par laquelle Sartre explique le caractère « fatal » du rêve, où il n'y a pas « de possibilités puisque les possibilités supposent un monde réel »⁷¹, semble faire écho à « la mort cachée de mes possibilités »⁷² dans le regard de l'autre et à la forme « dégradée »⁷³ de la conscience objectivée. Sauf que le rapport entre fatalité et liberté est complètement renversé. Lorsque dans la conscience qui rêve, toute la fatalité est du côté de l'imaginaire et toute la liberté, bien que dégradée, est du côté de la conscience, dans l'expérience du regard, c'est du côté de l'autre que la liberté rayonne. Là où, dans le rêve, la conscience se dégrade par défaut de liberté dans le sujet visé, dans le regard elle est dégagée par son excès.

* * *

On peut continuer à multiplier ces rapprochements ambigus entre, d'une part, le mode d'apparition du regard de l'autre et, d'autre part, l'attitude de la conscience imageante. Pour ne citer qu'un exemple de plus, on peut faire appel au statut spécifique des émotions dans la rencontre avec autrui (notamment la honte, la fierté et la peur) dans *L'Être et le Néant*, qui n'est pas sa similitude avec la manière dont les images mentales peuvent utiliser les émotions en tant que leur matière, selon la conception qu'en donne *L'imaginaire*. Il est remarquable que dans son article « The Magic of the Other : Sartre on our Relation with Others in Ontology and Experience », Julie Van Der Wielen, qui analyse surtout le rôle des émotions dans la rencontre avec les autres, arrive, entre autres, à la conclusion que l'expérience de l'autre met en question la distinction entre l'imagination et la perception, bien qu'en s'appuyant sur des arguments fort différents :

« Because of the peculiarity of my being-for-others (its being real but not only imagined by me), the clear-cut distinction between the conduct in front of the real and the conduct in front of the unreal does not hold in the context of the imagination of the object that I am for others »⁷⁴.

À suivre *L'Imaginaire*, il faut aussi distinguer le rôle des émotions comme matière des images et la réaction émotionnelle à l'image. Sartre fait à propos de conduites par rapport au monde irréel une remarque lourde de conséquences : tout comme il parle de la quasi-observation, il parlera à propos des sentiments envers l'objet imaginé de « quasi-amour », « quasi-haine, etc. ».

⁶⁹ SARTRE J.-P. *L'imaginaire, op. cit.*, p. 35.

⁷⁰ *Idem*, p. 326.

⁷¹ *Idem*, p. 327.

⁷² SARTRE J.-P. *L'Être et le Néant, op. cit.*, p. 304.

⁷³ *Idem*, p. 312.

⁷⁴ VAN DER WIELEN J. « The magic of the Other : Sartre on our relation with Others in ontology and experience », *Sartre Studies International*, 2014, vol. 20, n°2, p. 70.

Le monde irréel, qui ne constitue pas à proprement parler un monde, ne provoque, selon lui, que des sentiments dégradés. Aussi voués à l'échec qu'ils soient chez Sartre, l'amour et la haine envers l'autre-sujet regardant sont tout à fait effectifs dans *L'Être et le Néant*.

Cependant, la tendance est déjà là : chaque fois qu'on trouve des points de rapprochement entre l'imagination de *L'Imaginaire* et le regard de l'autre de *L'Être et le Néant*, on en découvre assez vite les limites qui créent, en revanche, des liens assez nets entre le regard et la perception. Sauf que Sartre était très clair sur ce point dès le début : le regard de l'autre-sujet n'est guère perçu. Ainsi notre effort de définir la visibilité spécifique du regard de l'autre-sujet chez Sartre a abouti à la conclusion que dans le chapitre sur le regard de *L'Être et le Néant* s'opère une sorte de glissement dans le mélange de la spontanéité et de la passivité, caractéristique justement de l'imagination chez Kant, mais réfuté par Sartre. La visibilité de l'autre-sujet n'est concevable que si l'on admet le libre jeu de l'imagination et de la perception. C'est cette hypothèse qu'il faut adopter pour rendre raison de la description sartrienne du regard. Pourtant, ce libre jeu n'est pas concevable dans le cadre de l'approche sartrienne de la conscience.

Il n'en est pas moins vrai pourtant que pour sortir de ce cercle vicieux qui renvoie de la perception à l'imagination et inversement, pour comprendre le statut de cette description ambiguë dans l'œuvre de Sartre, force est de constater que ce va-et-vient entre la perception et l'imagination qui échouent à elles seules à donner une description satisfaisante de la rencontre avec le regard de l'autre n'est pas un hasard à cet endroit du texte. Si l'on assiste à la remise en question de l'opposition perception/imagination dans le regard de l'autre manifesté à titre de sujet, c'est que le problème même de la distinction entre l'autrui-objet et l'autrui-sujet qui est au centre de la théorisation du regard dans *L'Être et le Néant* défait une autre opposition importante du premier Sartre, celle entre la conscience et l'objet.

§2. Le sujet : entre le néant de la conscience et l'être de l'objet

a. L'exacerbation du dualisme « conscience/objet » chez le premier Sartre

Est-ce par négligence que dans *L'imaginaire*, attaquant l'illusion d'immanence, qui suggère que les images sont littéralement *dans* la conscience, pour dire que l'image est une façon de viser le dehors, Sartre, en proposant l'exemple habituel de Pierre, parle de lui comme d'un « objet » : « La conscience imageante que j'ai de Pierre n'est pas conscience de l'image de Pierre : Pierre est directement atteint, mon attention n'est pas dirigée sur une image, mais sur un objet »⁷⁵ ? Pourtant cette forme d'adresse est récurrente dans *L'imaginaire*, où le terme d'« objet d'image » n'est pas introduit non plus à titre de concept universel qui impliquerait à la fois les gens et les choses. S'il s'agissait de choisir un concept, parler du « sujet » d'une photo ou d'un tableau serait sans doute même plus pertinent. Pour autant Pierre imaginé⁷⁶ n'est pas le seul dans son objectivité : les exemples privilégiés de *L'imaginaire* sont justement les représentations des hommes : les portraits, les photographies d'amies et de proches imaginés ainsi que de personnes inconnues, les caricatures de célébrités (Maurice Chevalier), les dessins schématiques de figures humaines et de visages, les gravures de figures abstraites (le chevalier) etc. Dans tous ces exemples, Sartre désigne les hommes visés par les images de manière systématique à titre d'« objets »⁷⁷. Les exemples humains alternent parfois avec les illustrations de cubes, de chaises et de tables, exemples conventionnels dans la phénoménologie, évidemment pour mettre en avant la polyvalence de la conception sartrienne de l'image. Pourtant, ce n'est pas seulement l'universalité de l'imagination qui explique ce mélange prémédité. Si dans *L'imaginaire* Sartre parle indistinctement des images de choses et de personnes en les désignant tous comme « objets d'image », ce fait aberrant semble être non sans rapport avec les conclusions de l'article qu'il a rédigé six ans avant, *La Transcendance de l'Ego*.

Dans *La transcendance de l'Ego*, Sartre avance une déclaration révolutionnaire : la conscience intentionnelle n'a pas besoin du Je transcendantal. L'unité du Je n'étant pas la source, mais le résultat de l'activité de la conscience, la conscience n'est plus sujet : « Cette conscience

⁷⁵ SARTRE J.-P. *L'imaginaire*, op. cit., p. 22.

⁷⁶ A notre connaissance, dans *L'imaginaire*, Sartre n'évoque pas les images des gens qu'il connaît personnellement, comme le fait par exemple Barthes en démontrant l'effet de *punctum* dans son *Camera Lucida*. Le fameux Pierre est aussi imaginé que l'est le portrait de Charles VIII des Offices (Cf. VAUDAY P. *L'invention du visible. L'image à la lumière des arts*, Paris : Hermann, 2008, pp. 44-46). Parler de quelqu'un qu'on connaît en le désignant comme « objet » serait, peut-être, un peu moins aisé. Mais ce fait ne semble pas être un prétexte suffisant pour le traiter comme objet.

⁷⁷ Apparemment, Sartre ne voulait pas dire que l'image a comme effet d'objectiver Pierre, sinon il le dirait directement. Or, c'est en tant que transcendant par rapport à la conscience qu'il est objet, car l'argument de Sartre est justement de dire que les deux attitudes de la conscience – la perception et l'imagination – renvoient au même Pierre, au même « objet ».

absolue, lorsqu'elle est purifiée du Je, n'a plus rien d'un *sujet* »⁷⁸. En s'opposant à la fois à Kant et à la psychologie contemporaine, Sartre déclare hardiment que « l'Ego n'est ni formellement ni matériellement *dans* la conscience : il est dehors, *dans le monde* ; c'est un être du monde, comme l'Ego d'autrui »⁷⁹. L'Ego – le je et le moi (Sartre ne semble pas les distinguer dans ce texte), bref, le sujet – est aussi transcendant par rapport à la conscience qu'y sont transcendants les objets du monde extérieur, dont les autres sujets. La conscience, elle, est strictement impersonnelle, bien qu'individuée⁸⁰.

La purification de la conscience qu'opère le premier Sartre le mène à l'exacerbation de l'opposition entre deux types d'être. Le registre de la conscience étant la transparence absolue, la moindre opacité dénonce le type d'être d'objet chez le Sartre de *La Transcendance de L'Ego*. Le sujet étant en dehors de la conscience, visé par elle, le corrélat de son intentionnalité, il n'est qu'un autre objet pour le premier Sartre. Il en résulte que le terme même de sujet devient superflu, et même nuisible à cause de sa prétention à s'opposer à l'objet qu'il peut susciter. La différence entre le sujet et l'objet, s'il y en a une, pour le Sartre de *La Transcendance de l'Ego*, réside dans le degré d'intimité par rapport à cette conscience-ci. Du reste, le sujet et l'objet sont de réalités équivalentes en statut et leur opposition n'est que logique, l'opposition entre Je et Autrui n'étant qu'un type des relations entre deux objets juxtaposés.

⁷⁸ SARTRE J.-P. *Transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*. Paris : Vrin, 2012, p. 87. Ce type de déclarations était évidemment négligé par Foucault qui a pu identifier la phénoménologie française avec la philosophie du sujet en l'opposant à la philosophie du concept : « Prononcées en 1929, modifiées, traduites et publiées peu après, les *Méditations cartésiennes* ont été très tôt l'enjeu de deux lectures possibles : l'une qui, dans la direction d'une philosophie du sujet, cherchait à radicaliser Husserl et ne devait pas tarder à rencontrer les questions de *Sein und Zeit* : c'est l'article de Sartre sur la « Transcendance de l'ego », en 1935 ; l'autre qui remontera vers les problèmes fondateurs de la pensée de Husserl, ceux du formalisme et de l'intuitionnisme ; et ce sera, en 1938, les deux thèses de Cavailles sur la Méthode axiomatique et sur La Formation de la théorie des ensembles » (FOUCAULT M. « La vie : l'expérience et la science », *Revue de métaphysique et de morale*, 1985, n°1, p. 4). S'il est vrai qu'on peut à coup sûr distinguer la philosophie de Sartre et de Merleau-Ponty de celle de Cavailles et de Canguilhem, il n'en demeure pas moins que la ligne de partage ne porte pas le nom de « sujet ». Si Sartre a effectivement radicalisé la philosophie de Husserl, c'est dans la direction d'une philosophie transcendantale sans sujet. En revanche, Gilles Deleuze a beaucoup apprécié l'idée sartrienne de la conscience impersonnelle – du champs transcendantal impersonnel, comme il l'appelle. Cf. par exemple *Qu'est-ce que la philosophie*, Paris : Minuit, 1991, p. 49.

⁷⁹ SARTRE J.-P. *Transcendance de l'Ego, op.cit.*, p. 13. La purification analogue de la conscience est opérée par *L'imaginaire* : l'image n'est pas dans la conscience, elle est un mode de relation à un objet extérieur à elle.

⁸⁰ *Idem*, p. 78. C'est cette individuation problématique qui va surtout occuper le Sartre de *Saint Genet* ou de *L'Idiot de la Famille*, mais ce questionnement ne fait pas partie de la perspective méthodologique du premier Sartre. Cependant, plusieurs commentateurs ont fait remarquer que la conscience de *L'Être et le Néant* n'est pas d'emblée aussi impersonnelle que celle de *La Transcendance de l'Ego*. Or, en analysant la conscience sous l'angle des trois degrés de sa réflexion, proposés par Sartre dans la *Transcendance de l'Ego*, Leo Fretz suppose que « déjà dans son Introduction [de *L'Être et le Néant*], Sartre fait preuve d'une conception fort changée du statut de la conscience pré-réflexive » (FRETZ L. « Le concept d'individualité », *Obliques*, 1979, n°18-19, p. 229). Voici un extrait tout trouvé du chapitre sur les structures immédiates du pour-soi où Sartre le dit carrément juste après avoir rappelé ses thèses de *La Transcendance de l'Ego* : « Mais il n'en faudrait pas conclure que le pour-soi est une pure et simple contemplation "impersonnelle". Simplement, loin que l'Ego soit le pôle personnalisant d'une conscience qui, sans lui, demeurerait au stade impersonnel, c'est au contraire la conscience dans son ipséité fondamentale qui permet l'apparition de l'Ego, dans certaines conditions, comme le phénomène transcendant de cette ipséité » (SARTRE J.-P. *L'Être et le Néant, op. cit.*, p. 140).

Cette objectivation théorique du sujet que Sartre opère lui-même au début de sa carrière philosophique, peut expliquer la terminologie gênante de *L'Imaginaire*. Le scénario pathétique de l'objectivation par le regard de l'autre de *L'Être et le Néant*, lui, semble être en contradiction complète avec ces thèses hardies. A la lumière des conclusions de *La Transcendance de l'Ego* on ne peut que s'étonner : d'où viennent les distinctions entre autre-sujet et autre-objet, entre moi-sujet et moi-objet, à travers lesquelles le conflit entre deux consciences, dans *L'Être et le Néant*, est construit ? Daniel Giovannangeli attire aussi l'attention sur la prolifération illégitime de la notion de « sujet » dans *L'Être et le Néant* :

« On peut hésiter sur le point de savoir si *L'Être et le Néant* s'inscrit sans heurt dans le sillage de *La Transcendance de l'Ego*. D'une part, Sartre continue bien de constater la portée fondatrice du Je. Il invoque, d'autre part, avec beaucoup moins de réticence, le sujet, dont l'article de 1936 osait faire l'économie »⁸¹.

Effectivement, si *L'Être et le Néant* se situe dans la ligne droite de la thématization de la conscience pré-réflexive inventée dans *La Transcendance de l'Ego*, s'il admet sans réserves l'expulsion du sujet hors de la conscience et son objectivation théorique, comment Sartre a-t-il pu y construire des analyses à quatre termes comme celle-ci :

« si autrui-objet se définit en liaison avec le monde comme l'objet qui voit ce que je vois, ma liaison fondamentale avec autrui-sujet doit pouvoir se ramener à ma possibilité permanente d'être vu par autrui. C'est dans et par la révélation de mon être-objet pour autrui que je dois pouvoir saisir la présence de son être-sujet »⁸².

Comment Sartre parvient-t-il à les distinguer, s'il a pu déclarer dans *La Transcendance de l'Ego* qu'« Il suffit que le *Moi* soit contemporain du Monde et que la dualité sujet-objet, qui est purement logique, disparaisse définitivement des préoccupations philosophiques »⁸³ pour abandonner les accusations d'idéalisme contre la phénoménologie ? Le *Moi* étant toujours un objet du monde dans *L'Être et le Néant* (« Ainsi l'Ego apparaît à la conscience comme un en-soi transcendant, comme un existant du monde humain, non comme *de la* conscience »⁸⁴), comment se fait-il que la dualité purement logique, déclarée par ailleurs disparue des préoccupations philosophiques, explique les relations concrètes avec autrui⁸⁵ ?

⁸¹ GIOVANNANGELI D. « Le point de vue d'autrui », in *La passion de l'origine. Recherches sur l'esthétique transcendantale et phénoménologie*, Paris : Galilée, 1995, p. 122.

⁸² SARTRE J.-P. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 296.

⁸³ SARTRE J.-P. *Transcendance de l'Ego*, op. cit., p. 86-87.

⁸⁴ SARTRE J.-P. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 140.

⁸⁵ Si l'on veut imaginer le scénario que suivrait la rencontre avec l'autre dans le cas où Sartre resterait dans la distinction prononcée entre la conscience et l'objet, le sujet étant un type d'objet, on peut se référer à un article de Sartre intitulé « Visages » paru en 1939, c'est-à-dire, dans la période entre la publication, d'une part, de *La Transcendance de l'Ego* et de *L'Imaginaire* et, d'autre part, l'achèvement de *L'Être et le Néant*. En restant au niveau

b. *L'autre-sujet en porte-à-faux avec l'ontologie dualiste de Sartre*

Si l'opposition entre le sujet et l'objet dynamisant tout le chapitre sur le regard frappe les lecteurs de *La Transcendance de l'Ego*, force est de constater que la manœuvre en retraite, dans *L'Être et le Néant*, commence même plus tôt. En fait, juste en posant le problème de l'existence d'autrui au début du premier chapitre de la troisième partie de *L'Être et le Néant*, à laquelle la thématization du regard d'autrui est censée répondre, Sartre produit déjà une révision de sa distinction entre la conscience et l'objet, avancée en 1934. Il suffit de lire la conclusion qui figure sous le numéro 2 dans *La Transcendance de l'Ego* pour s'en assurer : « Cette conception de l'Ego nous paraît la seule réfutation possible du solipsisme »⁸⁶. Lorsque dans *La Transcendance de l'Ego* le Je « tombe comme les autres existences sous le coup de l'ἐποχή »⁸⁷, lorsqu'il perd son privilège à la fois par rapport au monde et par rapport aux autres, le problème du solipsisme s'annule, pour Sartre, automatiquement. Il ne se pose plus.

Comme dans le cas du rapport du regard de l'autre à l'imagination, Sartre est bien conscient du fait que sa nouvelle problématisation de « l'écueil du solipsisme », dans *L'Être et le Néant*, implique un désaveu d'une partie des conclusions de *La Transcendance de l'Ego* :

« J'avais cru, autrefois, pouvoir échapper au solipsisme en refusant à Husserl l'existence de son "Ego" transcendantal. Il me semblait alors qu'il ne demeurerait rien de la conscience qui fût privilégié par rapport à autrui, puisque je la vidais de son sujet. Mais, en fait, bien que je demeure persuadé que l'hypothèse d'un sujet transcendantal est inutile et néfaste, son abandon ne fait pas avancer d'un pas la question de l'existence d'autrui »⁸⁸.

Et comme dans le cas précédent, Sartre ne s'interroge pas non plus sur la gravité des conséquences de cette retouche. Pourtant si la question de l'existence d'autrui n'est plus réglée,

strictement visible de l'apparition du visage d'autrui (« Je dis ce que je vois, simplement » (SARTRE J.-P. « Visages », *op. cit.*, p. 561)), Sartre en décrit deux axes : en tant que partie du corps, le visage est la transcendance temporelle (le geste n'est déchiffrable qu'à partir du futur vers lequel il est orienté), en tant que plus que corps – à savoir, le regard, le visage est la transcendance dans l'espace (le regard établit les relations à distance avec les choses qui sont comme au bout de ce regard : « son visage est partout, il existe aussi loin que son regard peut porter » (*Idem*, p. 564.)). Mais tout compte fait, essentiellement « le sens d'un visage c'est d'être la transcendance visible » (*Ibidem*). Cette caractéristique du visage est mise en lumière à l'aide de la notion de « magie » (« sorcellerie primitive » (*Ibidem*), « fétiches naturels » (*Idem*, p. 561)), qui occupe Sartre à cette époque : 1939 est aussi l'année de la parution de *L'Esquisse d'une théorie des émotions*, où cette notion joue un rôle considérable. *L'Esquisse d'une théorie des émotions*, où Sartre fait une promesse qu'il ne va pas, en dernière analyse, tenir : « Nous ne voulons pas nous étendre ici sur le sujet que nous nous réservons de traiter ailleurs. Toutefois nous pouvons dès à présent faire remarquer que la catégorie « magique » régit les rapports interpsychiques des hommes en société et plus précisément notre perception d'autrui » (SARTRE J.-P. *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris : Hermann, 1995, pp. 107-108). En revanche, dans *L'Être et le Néant*, après avoir refusé la solution qui consiste à introduire l'autre au niveau de la perception, Sartre refuse également la solution contraire : « Toutefois il ne saurait s'agir ici de nous référer à quelque expérience mystique ou à un ineffable » (SARTRE J.-P. *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 293). Dans *L'Être et le Néant*, Sartre parle de l'« apparition banale » (*Ibidem*) à travers laquelle la relation fondamentale est visée.

⁸⁶ SARTRE J.-P. *Transcendance de l'Ego*, *op. cit.*, p. 84.

⁸⁷ *Idem*, p. 85.

⁸⁸ SARTRE J.-P. *L'Être et le Néant*, *op. cit.* p. 274.

c'est que son statut a changé depuis 1936. La raison de cette autocritique brusque est de toute évidence que Sartre ne se satisfait plus de la théorisation de la rencontre avec autrui en tant qu'un autre *Ego*. Il y a un « autrui-objet » dans *L'Être et le Néant*, pareil à l'*Ego* d'autrui de *La Transcendance de l'Ego*, mais ce n'est pas le mode fondamental des relations avec lui recherché par Sartre. Cependant peut-on approcher l'autre en tant qu'autre conscience, étant donné que, d'une part, la conscience est impersonnelle, et que, d'autre part, la conscience est pré-réflexive, c'est-à-dire n'est pas même donnée à elle-même en tant que conscience ? S'il est vrai que Sartre n'est plus satisfait de la solution qui consiste à rendre le Je et l'autre égaux dans leur objectivité, il n'en demeure pas moins que l'autre ne peut pas être donné immédiatement comme une autre conscience. Apparemment, cette nouvelle approche de l'autre ne peut être résolue en conformité avec la distinction tranchée de *La Transcendance de l'Ego*.

Dans ce contexte, il semble assez logique d'introduire le concept de « sujet » en tant qu'intermédiaire entre la conscience et l'objet. Si l'abandon du sujet ne fait plus avancer la question de l'existence d'autrui, dans *L'Être et le Néant*, c'est en revanche le retour du sujet qui la résout. Ni perçu, ni imaginé, ni conscience, ni objet – au bout du compte l'autre dans son regard apparaît comme sujet : « Ainsi, par le regard, j'éprouve autrui concrètement comme sujet libre et conscient qui fait qu'il y a un monde en se temporalisant vers ses propres possibilités »⁸⁹. Apparemment, la liberté, la seule caractéristique positive que Sartre donne à autrui, ne peut apparemment renvoyer au mode d'être de l'en-soi. Pourtant, si le sujet est appelé à résoudre la question d'autrui, c'est qu'il n'est plus aussi « inutile et néfaste » que le sujet transcendantal. Le sujet de *L'Être et le Néant* manque à la fois la pureté de la conscience et la plénitude ou solidité de l'objet : il est libre mais opaque. Voilà comment le sujet semble entrer en scène chez Sartre, par une porte dérobée sans faire de bruit.

Pourtant le problème est que, dans la philosophie de Sartre, il n'y a pas de place pour ce troisième type de réalité que semble être le sujet-autrui. Ce qui a rendu Sartre célèbre, c'est son dualisme poussé. La structure du « pour-autrui », est, bien évidemment, un troisième type :

« Cet être n'est point *en-soi* car il ne s'est pas produit dans la pure extériorité d'indifférence ; mais il n'est pas non plus *pour-soi*, car il n'est pas l'être que j'ai à être en me néantisant. Il est précisément mon *être-pour-autrui*, cet être écartelé entre deux négations d'origine opposée et de sens inverse... »⁹⁰

Mais son statut est hautement ambigu dans l'édifice théorique de *L'Être et le Néant*. D'une part, il n'est aucunement déductible du « pour soi » et précède la parution de l'autre en qualité de

⁸⁹ *Idem*, p. 310.

⁹⁰ *Idem*, p. 326.

l' « en-soi » car il est un rapport plus originaire avec l'autre. La structure du « pour-autrui » est si profondément enracinée dans la conscience, même malgré le caractère accidentel de sa parution, que Sartre a pu déclarer : « autrui se donne à moi comme une présence concrète et évidente que je ne puis aucunement tirer de moi et qui ne peut aucunement être mise en doute ni faire l'objet d'une réduction phénoménologique ou de toute autre “ἐποχή” »⁹¹. D'autre part, le projet de Sartre reste dichotomique : il n'y a que deux régions de l'être exclusives. Ces deux régions – l'en-soi et le pour soi – sont susceptibles d'être thématiques ensemble, comme le suggère de manière très générale la conclusion de *L'Être et le Néant*, mais il est évident que ni le « sujet », ni le « pour-autrui » n'ont rien à voir avec cette juxtaposition problématique. Le statut de « pour-autrui » et du « sujet » qui naît dans l'apparition de cette structure reste comme en suspens dans *L'Être et le Néant*.

Sartre lui-même ne se donne pas la peine de s'expliquer sur ce qu'il envisage sous le nom de « sujet », de sorte que l'introduction de la notion de « sujet » dans *L'Être et le Néant* semble tout à la fois logique et illégitime. Quand Simone de Beauvoir défendait Sartre contre la lecture critique que Merleau-Ponty avait proposé dans *Les aventures de la dialectique*, elle a coupé net : « La philosophie de Sartre n'a jamais été une philosophie du *sujet*, et il n'emploie que rarement ce mot par lequel Merleau-Ponty désigne indistinctement la conscience, le Moi, l'homme »⁹². Mais à lire *L'Être et le Néant*, est-ce que l'emploi de cette notion par Sartre est plus raisonné ? S'il ne l'emploie que rarement, il l'emploie quand même. Cet emploi semble tout à fait cohérent et conséquent, à l'encontre peut-être de Merleau-Ponty, mais il n'en reste pas moins que cette cohérence reste implicite et mal fondée chez Sartre⁹³. Étant donné le caractère dualiste de son ontologie, on a le droit de se poser la question de savoir si cet emploi peut en principe être fondé chez lui. Et si, finalement, sa philosophie n'est pas une philosophie du *sujet*, peut-on néanmoins parler d'une ébauche de la philosophie de la subjectivation dans *L'Être et le Néant* ?

⁹¹ SARTRE J.-P. *L'Être et le Néant*, op. cit. p. 310. En lisant ce type de déclaration, on ne peut pas s'empêcher de se demander : comment se fait-il qu'autrui de *L'Être et le Néant* est plus résistant à l'ἐποχή que ne l'est le Je de *La Transcendance de l'Ego* ?

⁹² BEAUVOIR (de) S. « Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme », *Les Temps Modernes*, 1955, n°114-115, p. 2073.

⁹³ Selon la remarque de Christina Howells, le contraste entre *La Transcendance de l'Ego* et *L'Être et le Néant* n'est pas celui entre deux conceptions du sujet, mais entre l'absence de cette conception et son élaboration : « L'ouvrage *La Transcendance de l'Ego* ne fait que donner une image négative du sujet, car il démontre ce qu'il n'est pas, c'est-à-dire un Ego transcendantal qui existe en soi (TE, p. 55, EN, p. 147) » (HOWELLS C. « Sartre et la déconstruction du sujet », *Cahiers RITM*, 1993, n°5, p. 220). Pourtant ce qu'elle entend par « sujet » dans *L'Être et le Néant*, à savoir la conscience non-thétique de soi, semble n'avoir rien de spécifique par rapport à la conscience, dont la définition est censée ne pas avoir changé à partir de *La Transcendance de l'Ego*. Sartre, lui, semble distinguer la conscience non-thétique et le sujet. Peut-être faut-il répondre à Christina Howells avec le titre de l'article de Michel Kail, « la conscience n'est pas sujet » (Cf. KAIL M. « La conscience n'est pas sujet : pour un matérialisme authentique », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1996, t. 186, n°3, pp. 339-354). Ou avec la citation de *L'Être et le Néant*, qui figure dans le chapitre consacré à la réflexion : « C'est en tant qu'Ego que nous sommes sujets de fait et de droit » (SARTRE J.-P. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 197).

c. *Vers une philosophie de la subjectivation*

Tandis qu'il peut sembler assez logique, bien qu'illégitime du point de vue de l'ontologie sartrienne, d'introduire le concept de « sujet » pour se référer à autrui apparu dans le regard, l'autre distinction – celle entre moi-sujet et moi-objet – est plus difficile à expliquer⁹⁴. En effet, quel pourrait être le sens du concept de « sujet » appliqué à moi, si je me suis donné soit en tant que conscience de manière non-réflexive soit en tant que Moi, à savoir « objet » ? Ou, comme Sartre le posera plus carrément dans la conférence « Marxisme et subjectivité », prononcée en 1961 à Rome, « une fois que la conscience, à des niveaux supérieurs, fait de la subjectivité son objet, celle-ci devient objectivité »⁹⁵.

Cependant, à relire ce fragment sur une base de l'idée altérative du sujet, tout se passe comme si la conscience ne devenait sujet, dans *L'Être et le Néant*, qu'après la rencontre avec autrui, à savoir comme si le sujet n'était pas quelque chose de préconstitué. En 1966, Sartre va faire ressortir la désuétude de ce type de sujet pré-constitué pour se tourner, sans la nommer, vers l'idée de la subjectivation :

« Si l'on persiste à appeler sujet une sorte de *je* substantiel, ou une catégorie centrale, toujours plus ou moins donnée, à partir de laquelle se développe la réflexion, alors il y a longtemps que le sujet est mort. J'ai moi-même critiqué cette conception dans mon premier essai sur Husserl. Mais le décentrement initial qui fait que l'homme disparaît derrière les structures implique lui-même une négativité, et l'homme surgit de cette négation »⁹⁶.

En libérant la conscience du sujet, Sartre, d'un autre point de vue, a également libéré le sujet de la charge de la conscience phénoménologique et il a ainsi préparé la voie à son idée poststructuraliste, à savoir à l'idée de la subjectivation⁹⁷.

⁹⁴ La distinction moi-sujet/moi-objet est manifestement moins présente dans *L'Être et le Néant*, de sorte qu'on peut soupçonner que le terme de « sujet » n'est applicable qu'à une autre conscience. Néanmoins, elle figure quand même dans le texte de *L'Être et le Néant* notamment dans le chapitre sur l'existence d'autrui. Sartre a pu par exemple dire dans un passage que nous avons déjà cité à plusieurs reprises : « C'est dans et par la révélation de mon être-objet pour autrui que je dois pouvoir saisir la présence de son être-sujet. Car, de même qu'autrui est pour moi-sujet un objet probable, de même je ne puis me découvrir en train de devenir objet probable que pour un sujet certain » (SARTRE J.-P. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 296).

⁹⁵ SARTRE J.-P. « Marxisme et subjectivité », *Qu'est-ce que la subjectivité*, Paris : Les Belles Lettres, 2013, p. 54.

⁹⁶ SARTRE J.-P. « Jean-Paul Sartre répond », *L'Arc*, n°30, 1996, p. 93. Si nous nous référons aux travaux sartriens des années 1960, ce n'est pas pour expliquer ses textes plus précoces par les développements des textes ultérieurs. Plutôt, nous voulions montrer qu'on n'est pas en mesure de rendre compte de l'idée de la subjectivité de *L'Être et le Néant* que si on présuppose les idées et les concepts qui ne seront développés explicitement que beaucoup plus tard.

⁹⁷ Jean-Marc Mouillie distingue chez Sartre la subjectivité, qui est susceptible de caractériser la conscience individuée chez Sartre déjà dans *La Transcendance de l'Ego* (« Au juste, Sartre parle d'une spontanéité « individuée et impersonnelle » : il y a bien un *soi* au cœur de la subjectivité mais pas de *moi* » (MOUILLIE J.-M. *Sartre. Conscience, ego et psychè*, Paris : PUF, 2000, p. 12)), et le sujet : « une subjectivité sans sujet est essentiellement possible mais non un sujet sans subjectivité : Je ou Moi viennent de la subjectivité (elle les engendre lorsqu'elle cherche à se reprendre sur le mode objectif) et peuvent y retourner (elle peut les abolir en revenant à l'immédiateté de sa spontanéité

Etant donné que la notion de sujet n'apparaît, dans *L'Être et le Néant*, que dans le fragment sur le regard (l'analyse de contenu quantitative la plus banale montrera que c'est dans le fragment sur le regard que Sartre emploie le plus souvent la notion de sujet dans *L'Être et le Néant*), on pourrait voir dans le sujet-je la réaction à l'objectivation produite par ce regard. Puisque la relation fondamentale à autrui est celle où il apparaît à titre de sujet (c'est-à-dire que l'ordre métaphysique est inverse à l'ordre de la démonstration) et moi – comme objet, son être-objet étant la dégradation de ce type de relations, l'être-sujet de la conscience n'est, corrélativement, qu'une réaction à l'objectivation par le regard d'autrui. Ainsi, une réponse possible à l'embarras créé par l'introduction de la distinction entre moi-sujet et moi-objet peut consister cette fois dans la mobilisation de l'idée du devenir-sujet avec ces deux versants antinomiques : l'assujettissement et la subjectivation⁹⁸. Force est donc de se demander davantage si la conscience sort de la rencontre avec autrui inchangée chez Sartre ou si la découverte de la propre visibilité dans le regard d'autrui devient pour elle une sorte d'épreuve de subjectivation. La description de la réaction de la conscience à l'objectivation par le regard de *L'Être et le Néant* où elle « ressaisit »⁹⁹ sa libre ipséité, « reconquiert »¹⁰⁰ son être-pour-soi et se « récupère »¹⁰¹, laisse-t-elle le lecteur avec l'impression que le préfixe *re-* signifie ici le retour au point de départ avec la conservation d'un état initial ?

Dans un passage, Sartre parle du renforcement de l'ipséité¹⁰² motivé par l'objectivation qui vient de l'autre. Dans un autre passage, où il présente la rencontre avec autrui comme une réflexion poussée et où il parle d'une sorte de totalité qui se décompose comme en deux consciences, il emploie même le terme de « production » : « Tout se passe comme si mon ipséité en face de celle d'autrui était produite et maintenue par une totalité qui pousserait à l'extrême sa propre

ou en repérant leur provenance réflexive). Selon une tournure sartrienne, Je ou Moi sont *de la* subjectivité, *de la* conscience » (*Idem*, p. 48). Pourtant, même si l'on adopte le modèle de Mouillie, la question reste ouverte : comment la conscience – la subjectivité – produit-elle le sujet ?

⁹⁸ Bien que Giorgio Agamben s'intéresse surtout au rôle du langage dans la subjectivation, alors que nous avons essayé de souligner l'importance du visible dans l'objectivation subjectivante chez Sartre, il n'en reste pas moins qu'il y a une affinité entre son analyse de *Ce qui reste d'Auschwitz* et notre interprétation de la rencontre avec autrui chez Sartre en termes de subjectivation de la conscience à travers l'objectivation par le regard. Ce n'est pas seulement le lien thématique – la honte – qui les rapproche (à ce détail près qu'Agamben en se référant au thème de la honte chez Levinas et Heidegger, semble ignorer consciemment l'analyse plus célèbre de Sartre, plus proche pourtant de son propos). La honte est, selon Agamben, « le sentiment fondamental d'être sujet, dans les deux sens – en apparence, du moins – opposés de ce terme : être assujéti et être souverain. Elle est ce qui advient dans l'absolue concomitance entre une subjectivation et une désobjectivation, entre une perte de soi et une maîtrise de soi, entre une servitude et une souveraineté » (AGAMBEN G. *Ce qui reste d'Auschwitz. L'archive et le témoin. Homo Sacer III*, Paris : Editions Payot et Rivages, 2003, p. 116). Si l'on admet que dans la description de la rencontre avec autrui dans *L'Être et le Néant* Sartre théorise, bien qu'implicitement, l'émergence de la structure du sujet en réponse à l'objectivation par le regard, on peut aisément transposer cette définition d'Agamben sur l'analyse de la honte chez Sartre.

⁹⁹ SARTRE J.-P. *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 326. Nous soulignons en italique.

¹⁰⁰ *Idem.*, p. 328. Nous soulignons.

¹⁰¹ *Idem.* Nous soulignons.

¹⁰² *Idem*, p. 329.

néantisation... »¹⁰³. Tout compte fait, « le regard [de l'autre] est d'abord un intermédiaire qui renvoie de moi à moi-même »¹⁰⁴ et qui établit un nouveau type de rapports :

« Ainsi, l'apparition du regard est saisie par moi comme surgissement d'un rapport ek-statique d'être, dont l'un des termes est moi, en tant que pour-soi qui est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce qu'il est, et dont l'autre terme est encore moi, mais hors de ma portée, hors de mon action, hors de ma connaissance »¹⁰⁵.

C'est donc d'abord la place du moi qui change avec l'apparition d'autrui. Si le pour-soi « solipsiste » n'avait conscience de son « Moi » que de manière non-thétique, et que le « Moi » ne pouvait lui apparaître à lui qu'avec la réflexion, dans la rencontre avec autrui, la conscience devient habitée par le « Moi » à un niveau irréfléchi. Elle pose son propre « Moi » comme un objet du monde, sauf que ce « Moi » n'est visé qu'en tant que non-révéle, puisqu'il n'est accessible que dans le regard de l'autre, qui est lui-même « hors d'atteinte ». Et pourtant le lien d'être s'établit entre la conscience et le « Moi » reflété dans le regard de l'autre.

Un autre changement concerne le type de la négation que les relations d'objectivation en réponse impliquent : je nie être autrui en même temps qu'il nie être moi. Pour nier quelqu'un qui nie être moi il faut avouer être ce moi – voilà le paradoxe de la négation réciproque, même et surtout si je suis plus que ce moi, c'est-à-dire la conscience. De sorte que dans la négation qui mène à la reconquête de la libre ipséité, la conscience assume en même temps ses limites : « Je ne puis tenir autrui à distance qu'en acceptant une limite à ma subjectivité »¹⁰⁶. Le prix de la reconquête de soi étant l'assomption de mon Moi en tant que mien et la reconnaissance des limites de ma liberté (assujettissement), son résultat est le renforcement de l'ipséité (subjectivation). Ou, comme Sartre l'exprimera en 1966 dans le contexte des débats autour de la conception structuraliste de sujet : « Il y a sujet, ou subjectivité si vous préférez, dès l'instant où il y a effort pour dépasser en le conservant la situation donnée »¹⁰⁷.

Tout se passe donc comme si l'on pouvait étendre sur Sartre le champ d'application de l'affirmation de Rudolf Bernet concernant la spécificité de la phénoménologie post-husserlienne : « Les nouveaux phénoménologues partagent tous la conviction qu'un événement n'advient jamais à un sujet qui se suffit à lui-même, et cela pour la simple raison que l'advenue du sujet fait partie intégrante de la signification de cet événement »¹⁰⁸. En rencontrant l'autre, dans *L'Être et le Néant*, la conscience subit le choc de la transformation radicale et devient sujet. Comme Rudolf Bernet le

¹⁰³ *Idem*, p. 339.

¹⁰⁴ *Idem*, p. 298.

¹⁰⁵ *Idem*, p. 307.

¹⁰⁶ *Idem*, p. 325.

¹⁰⁷ SARTRE J.-P. « Jean-Paul Sartre répond », *op.cit.*, p. 93.

¹⁰⁸ BERNET R. *Conscience et existence*, *op. cit.*, p. 24.

dit à propos de Levinas : « C'est le surgissement de l'autre qui crée à la fois les conditions de son apparaître et le sujet capable de répondre à son commandement »¹⁰⁹. Néanmoins, on pourrait encore une fois parler d'un renversement du scénario chez Levinas : là où le sujet apparaît chez Sartre, chez Levinas, la subjectivité jouissante renfermée dans son égoïsme disparaît devant l'appel de l'autre. De sorte que contrairement à Levinas (chez qui on assiste plutôt à la désobjectivation), Sartre peut être lu comme un philosophe de la subjectivation – de la subjectivation de la conscience impersonnelle à travers la sujétion au regard objectivant d'autrui. Cependant la perspective du devenir que l'idée de la subjectivation implique déborde certainement le cadre de l'ontologie dualiste de Sartre qui n'admet pas explicitement des mélanges entre l'être et le néant.

¹⁰⁹*Idem*, p. 232.

Conclusion

La lecture approfondie du chapitre consacré au regard d'autrui de *L'Être et le Néant* à la lumière des oppositions constitutives du premier Sartre nous a révélé deux conditions fondamentales permettant de rendre pensable la visibilité des sujets. D'abord, en ce qui concerne la visibilité, il s'agit de la reconceptualiser de façon à y inclure à la fois la visibilité du perçu et la visualité de l'imaginaire. Cependant il ne suffit pas de déclarer leur simple « mélange », sinon on risque de perdre tout ce qu'il y a de positif dans l'analyse de Sartre dans *L'Imaginaire*. Pour théoriser l'hétérogénéité du visible, permettant de faire la distinction entre la visibilité de l'objet et la visibilité du sujet, force est donc d'abord d'élaborer une distinction entre la perception et l'imagination plus nuancée qu'elle ne l'est chez Sartre. Ensuite, quant au sujet, il nous est apparu qu'il ne peut acquérir une visibilité qu'à condition d'être dépourvu de son pouvoir constituant. Seul le sujet dont l'opposition radicale à l'objet est affaiblie peut dépasser la corrélation qui existe, dans la tradition de la métaphysique occidentale, entre la visibilité et l'objectivité. Cependant, pour ne pas se confondre avec l'objet, ce sujet doit également d'une façon ou d'une autre s'en démarquer. C'est la perspective du devenir, à savoir de la subjectivation, qui pourrait concevoir cette possibilité.

Ces conclusions faites, il ne serait pas sans pertinence de préciser le statut de notre référence à Sartre dans l'élaboration de celles-ci. On a pu s'appuyer sur Sartre pour les avancer, mais on ne peut pas ne pas remarquer qu'elles contrastent avec l'image de son ontologie à laquelle nous nous sommes habitués. En effet, on ne peut pas prétendre que la visibilité des sujets constitue pour elle-même un thème de réflexion chez Sartre. Si l'on peut en parler, c'est au titre de son impensé. Ni la visibilité spécifique du regard, ni le statut intermédiaire du devenir-sujet qu'on a pu discerner dans *L'Être et le Néant* ne s'accompagnent des éclaircissements théoriques nécessaires et ne donnent suite à des développements nouveaux. Pis encore, les démarches théoriques ultérieures de Sartre vont dans le sens de les effacer.

Pourtant, il y a lieu également de noter que la spécificité de certains textes de Sartre est justement leur prédisposition à ce type de double lecture. Et en ce sens, le « regard » et le « sujet » ne sont pas les seuls concepts de ce genre chez Sartre. On peut évoquer à titre d'exemple le concept de « pratico-inertie », analysé dans une visée semblable à la nôtre par Daniel Giovannangeli¹¹⁰, ou le concept de « visqueux », dont l'ambiguïté était mise en lumière par Stéphane Dawans¹¹¹, aussi bien que ceux de la « honte » et de la « nausée ». Mark Meyers va

¹¹⁰ GIOVANNANGELI D. « Sartre et le refus de l'inertie », in *La fiction de l'être : lectures de la philosophie moderne*, Bruxelles : Editions De Boeck Université, 1990, pp. 109-128.

¹¹¹ DAWANS S. « La logique du visqueux », dans *Le spectre de la honte. Une introduction à la philosophie sartrienne*, Liège : Editions de l'Université de Liège, 2001, pp. 36-40. Le même thème peut être trouvé aussi chez

jusqu'à dire que même le concept de « néant » a déjà un statut ambigu¹¹² (« nothingness as something which 'is-there', as a kind of presence, but also as something which, quite simply, is not »¹¹³). L'analyse subtile de ces concepts montre l'ambiguïté profonde des textes sartriens : bien qu'on puisse y trouver des descriptions très fortes de phénomènes « intermédiaires » et « ambigus », ces descriptions restent non-théorisées - pour ne pas dire négligées - dans le dualisme ontologique sartrien. Comme le note à juste titre Mark Meyers en comparant Sartre avec Merleau-Ponty :

« ... while Merleau-Ponty makes it possible to 'think the liminal', Sartre, at least in Being and Nothingness, implicitly engages the problem of liminality but does not allow it to overturn the dualism at the heart of his ontology »¹¹⁴.

La comparaison avec Merleau-Ponty en ce sens est très instructive, car il est justement ce philosophe qui a risqué de construire une philosophie de l'ambiguïté justement en repoussant les dichotomies de Sartre. Mais si l'on a pu voir dans les descriptions sartriennes du regard et du sujet des phénomènes ambigus, c'est qu'en fait l'opposition entre le dualisme de Sartre et l'ambiguïté de Merleau-Ponty n'est pas aussi tranchée que ce dernier l'aurait voulu¹¹⁵. Toutefois il n'est pas exclu que Merleau-Ponty en était conscient. Comme il le note dans *Les aventures de la dialectique*, dont le dernier chapitre, « Sartre et l'ultra-bolchevisme », propose un impitoyable procès sur l'engagement politique de Sartre :

« Le paradoxe apparent de son œuvre est qu'elle l'a rendu célèbre en décrivant un milieu entre la conscience et les choses, pesant comme les choses et fascinant pour la conscience, - la racine dans *La Nausée*, le visqueux dans *l'Être et le Néant*, ici le monde social, - et que pourtant sa pensée est en rébellion contre ce milieu, n'y trouve qu'une invitation à passer outre, à recommencer ex nihilo tout ce monde écœurant »¹¹⁶.

MEYERS M. « Liminality and the problem of being-in-the-world. Reflections on Sartre and Merleau-Ponty », *Sartre Studies International*, 2008, vol. 14, n°1, pp.89-91.

¹¹² MEYERS M. «Liminality and the problem of being-in-the-world. Reflections on Sartre and Merleau-Ponty», *art. cit.*, p.78-105.

¹¹³ *Idem*, p. 87.

¹¹⁴ *Idem*, p. 78.

¹¹⁵ La critique que Merleau-Ponty a adressée à Sartre est souvent peu nuancée. Un très instructif article d'Alain Flajoliet (FLAJOLIET A. « La foi perceptive chez Merleau-Ponty et l'ontologie phénoménologique de l'être-au-monde », *Etudes Sartriennes*, 2009, n°13, pp. 99-100) met en relief deux opérations majeures de la mésinterprétation merleau-pontienne. Là où la procédure de Sartre consiste à mettre en question l'être-au-monde, Merleau-Ponty lui reproche de ne pas thématiser la « fréquentation naïve du monde » ; là où Sartre développe sa conception de la facticité, Merleau-Ponty rate les plus importantes pages du livre et prétend ne pas connaître ses développements.

¹¹⁶ MERLEAU-PONTY M. *Les aventures de la dialectique*, Paris : Gallimard, 1955, p. 192. Cependant, après l'avoir remarqué, il se corrige tout de suite. Dans la note de bas de page, il affirme que : « Le paradoxe n'est qu'apparent puisqu'il faut disposer d'un fond autre, - la transparence de la conscience, - pour voir dans leur obscène évidence la racine, le visqueux ou l'histoire » (*Ibidem*).

Simone de Beauvoir, en donnant une réponse développée à ce texte de Merleau-Ponty, commente de manière ironique ce type de remarques : « Le paradoxe de Sartre c'est qu'il ne pense pas ce qu'il pense »¹¹⁷. Tout se passe comme s'il fallait prendre au sérieux cette formule de persiflage. De sorte que la visibilité du sujet qu'on a pu trouver dans *L'Être et le Néant* appelle toujours la théorisation qui manque chez Sartre.

¹¹⁷ BEAUVOIR (de) S. « Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme », *art. cit.*, p. 2076.

Chapitre 2. L'Être du visible et son sujet. Merleau-Ponty sur la passivité de l'activité de la vision

Introduction

Dans le premier chapitre, nous avons proposé une lecture du fragment de *L'Être et le Néant* de Sartre consacré au regard à titre d'une description de la visibilité d'autrui-sujet, à contre-courant de son interprétation reçue. En interrogeant cette description sur le plan de son rapport aux thèses du premier Sartre, nous sommes arrivés à discerner les conditions d'intelligibilité de la visibilité subjective. Malgré cela, nous avons été amenés à constater que cette description reste non théorisée chez Sartre¹¹⁸.

Toutefois, cela ne veut pas dire que tout ce qu'il nous reste maintenant à faire, c'est simplement d'ajouter une théorie régionale congruente à cette description. En revanche, étant donné le dualisme théorique sans précédent de Sartre nous n'avons pu que constater l'impossibilité principielle de théoriser la visibilité du sujet dans le cadre de la philosophie sartrienne. Le dualisme n'est pas en mesure de rendre pensable le commun de la visibilité, considérée comme le corrélat de la vision, à savoir comme caractéristique de l'objet, et du sujet, décrit traditionnellement comme une source invisible de la vision. C'est plutôt la présence effective¹¹⁹ de la *description* de la visibilité d'autrui-sujet, dans *L'Être et le Néant*, qui ne manque pas de susciter l'étonnement. C'est apparemment le talent d'écrivain de Sartre qui lui a permis d'avancer cette description, mais le dualisme poussé de Sartre-théoricien coupe le passage vers la pensabilité de la visibilité subjective. Ainsi, la thématization de la visibilité subjective demande tout un espace théorique dans lequel elle pourrait être non seulement décrite, mais aussi pensée de manière cohérente.

¹¹⁸ Bien que nous ayons discerné ces conditions justement à partir de leur conflit avec les thèses théoriques du premier Sartre, cela ne veut pas dire que nous tournons dans un cercle vicieux quand nous constatons qu'elles restent non théorisées chez le Sartre de *L'Être et le Néant*. Sartre, étant donné la force de cette description, aurait pu modifier son ontologie une fois que cette contradiction s'est manifestée. Néanmoins, c'est seulement sous peine d'ébranler le fondement de tout son édifice théorique qu'il aurait pu le faire. C'est pourquoi, par la suite, il préfère plutôt ajuster sa description de la rencontre avec autrui à son ontologie dualiste, comme il le fait de manière exemplaire dans les *Cahiers pour une morale* en inventant quelque chose comme une « conversion » morale qui doit se substituer au conflit des regards.

¹¹⁹ Il faut avouer que cette présence fantomatique de la conception de la visibilité subjective au titre de l'impensé, dans le développement sur la rencontre avec autrui dans *L'Être et le Néant*, est particulièrement attractive dans la mesure où elle semble entrer en résonance avec son objet, à savoir le regard, dont la visibilité est aussi spectrale que la lisibilité de notre interprétation. Néanmoins, cette présence fantomatique appelle une fixation plus stabilisée. Au moins, une théorie de cette présence fantomatique s'impose-t-elle. C'est justement ce type de présence fantomatique qui devient privilégié chez le dernier Merleau-Ponty. Comme le note Annabelle Durourcq à partir de son analyse de l'imaginaire chez Merleau-Ponty : « L'ambition de Merleau-Ponty dans *Le visible et l'invisible* est alors de rendre compte ontologiquement de ce monde fluctuant tandis que l'ontologie classique, l'ontologie de l'objet supposée par la science, n'y parvient pas » (DUFOURCQ A. *Merleau-Ponty : une ontologie de l'imaginaire*, Dordrecht, Heidelberg, London, New York : Springer, 2012, p. 346).

Tout de même, il ne faut pas en conclure que cet espace théorique doit prendre pour principe un simple refus des dualismes et des oppositions. Le danger de cette hypothèse saillante est qu'en se débarrassant des dualismes, on jette, comme disent les Allemands, l'enfant avec l'eau du bain : si l'on sort complètement des dualismes et des oppositions, la spécificité de la visibilité subjective se perd également. Une fois le dualisme carté, comment distinguer la visibilité du sujet de la visibilité de l'objet ? On l'aura compris, le défi que pose le thème de la visibilité du sujet à la pensée se présente comme insurmontable : tenir au dualisme entre le sujet et l'objet tout en le dépassant pour lui associer les caractéristiques opposées semble être une équation absurde.

Malgré l'apparente impossibilité de cette tâche, c'est justement sur elle que s'est élancé Maurice Merleau-Ponty dans les années 1950-1960. A cette époque, se penchant sur différentes questions particulières, il s'est voué à la solution d'un problème global : penser le commun des dualismes, notamment des dualismes sartriens, sans pour autant exténuer la tension qui les constitue. Déjà dans « La querelle de l'existentialisme », c'est-à-dire deux ans après la publication de *L'Être et le Néant*, Merleau-Ponty, un collaborateur de Sartre à cette époque, fait remarquer que le livre de Sartre reste

« trop exclusivement antithétique : l'antithèse de ma vue sur moi-même et de la vue d'autrui sur moi, l'antithèse du pour soi et de l'en soi font souvent figure d'alternatives, au lieu d'être décrites comme le lien vivant de l'un des termes à l'autre et comme leur communication »¹²⁰.

Dans *Les aventures de la dialectique*, un livre ostensiblement anti-sartrien qui marque leur séparation, Merleau-Ponty avance que la philosophie de Sartre n'est pas en mesure de rendre compte de ce qu'il appelle l'« intermonde »¹²¹, c'est-à-dire de tout ce qui ne relève ni de l'en-soi, ni du pour-soi, bref, de tout ce qui est ambiguë – notamment, de la culture, de l'histoire, etc. Selon les indications d'Emmanuel de Saint Aubert, c'est en mettant l'accent sur tout ce qui se situe entre les oppositions de Sartre et sur tout ce qui met leurs termes en rapport que Merleau-Ponty se démarque de lui dans les années 1950 pour aboutir à une ontologie originale : « Comme Merleau-Ponty l'affirme lui-même, ce qui le sépare le plus de Sartre est cette conception du lien que l'empiètement va déployer... »¹²². Vincent Descombes a habilement décrit ce sens général de la démarche merleau-pontienne :

« Merleau-Ponty ouvrira la voie de ce qu'on a appelé en France “phénoménologie existentielle” en rejetant l'antithèse sartrienne. Cette phénoménologie a pour programme

¹²⁰ MERLEAU-PONTY M. « La querelle de l'existentialisme », *Sens et non-sens*, Paris : Gallimard, 1995, p. 89-90.

¹²¹ MERLEAU-PONTY M. *Les aventures de la dialectique*, Paris : Gallimard, 1955, p. 278.

¹²² SAINT AUBERT (de) E. *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Paris : Vrin, 2004, p. 116.

la description de ce qui se trouve précisément *entre* le “pour-soi” et “l’en-soi”, la conscience et la chose, la liberté et la nature. L’“entre-deux”, comme on disait volontiers à l’époque, est son terrain de prédilection [...]

1. Les alternatives de la philosophie classique sont repoussées : l’homme tel qu’il existe (nous retrouvons ici la “philosophie concrète”) n’est ni un pur “en-soi” (une chose, un corps matériel au sens de la science), ni un pur “pour-soi” (une *res cogitas*, une liberté souveraine). D’où ce trait du style de Merleau-Ponty, qui fait souvent penser à la manière d’écrire de Bergson : quel que soit le sujet abordé, une antithèse est esquissée pour être ensuite rejetée (Ni ... ni...).

2. Mais la solution des antithèses, à son tour, n’est trouvée *ni* dans une synthèse qui réconcilierait les deux points de vue, *ni* non plus dans un rejet du présupposé qui donne naissance à l’antithèse. La solution est cherchée “entre les deux”, dans une synthèse “finie”, c’est-à-dire inachevée et précaire »¹²³.

Les deux oppositions mises en question par la description sartrienne du regard d’autrui – le perçu/l’imaginaire et la conscience/l’objet – sont largement mobilisées dans le projet merleau-pontien de la philosophie de l’entre-deux. On va le voir de plus près. Pour le moment, limitons-nous à citer Jean-Bernard Pontalis commentant Merleau-Ponty :

« Sa pensée prend appui sur des couples d’opposés, avec une prédilection pour les oppositions sartriennes : en soi-pour soi, réel-imaginaire, actif-passif, comme pour y trouver une fausse mais nécessaire ligne de départ, récuser l’alternative posée comme inéluctable et tenir en échec la compulsion à la synthèse »¹²⁴.

A cet égard, on pourrait s’émerveiller de l’homologie manifeste entre la tâche que se donne l’ontologie du dernier Merleau-Ponty et le défi théorique posé par notre sujet. Pourtant, il faut d’emblée prendre des précautions. Comme le note avec une subtilité particulière Emmanuel de Saint Aubert, « L’écriture de Sartre est un extraordinaire catalyseur de la pensée de Merleau-Ponty »¹²⁵. La subtilité de la formule employée par Saint Aubert consiste à rendre justice à la fois à Sartre et à Merleau-Ponty. En chimie, le catalyseur, tout en accélérant la réaction, est « paresseux » et n’appartient pas au produit de la réaction. Le fait est que, surtout dans la période intermédiaire de son œuvre, Merleau-Ponty a souvent injustement radicalisé les dualismes de

¹²³ DESCOMBES V. *Le même et l’autre. Quatre-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. Paris : Minuit, 1979, p. 72.

¹²⁴ PONTALIS J.-B. « Présence, entre les signes, absence », *L’arc*, 1971, n°46, p. 57.

¹²⁵ SAINT AUBERT (de) E. *Du lien des êtres aux éléments de l’être, op. cit.*, p. 165.

Sartre, voire camouflé leurs nuances, et leur a ôté la finesse. On peut citer, pour l'illustrer, la critique en peu brutale de Simone de Beauvoir, pertinente à cet égard :

« On voit que si la pensée de Merleau-Ponty est originale par rapport à celle du pseudo-Sartre, elle l'est moins si on le confronte à Sartre même ; car cet engrenage sans coïncidence qu'il décrit, c'est exactement ce mélange d'expériences irréductibles que Sartre a si souvent évoqué »¹²⁶.

Radicaliser les dualismes déjà poussés jusqu'au bout, comme le fait Merleau-Ponty dans les années 1950, n'est-ce pas inévitablement caricaturer ? Bien entendu, ce n'est pas de déclarer le vainqueur dans la querelle sans issue entre Sartre et Merleau-Ponty (« l'éternel malentendu », selon l'expression de Saint Aubert¹²⁷) que l'on cherche. Ce qui nous intéresse ici, c'est l'opération même de la critique merleau-pontienne qui à la fois s'attache aux dualismes de Sartre en les radicalisant et les surmonte. Cette opération dans la version merleau-pontienne, est-elle en mesure de répondre au défi théorique posé par notre sujet ? Cette question se divise en deux. Merleau-Ponty, a-t-il réussi à garder les dualismes tout en se dirigeant vers ce qu'ils ont de commun ? La visibilité du sujet, devient-elle effectivement dans ce cas-là ?

Poser ces questions à Merleau-Ponty semble d'autant plus pertinent que chez lui l'intérêt pour le visible est sans précédent. Le visible devient si primordial chez lui qu'on baptise parfois sa dernière période de travail « l'ontologie du visible »¹²⁸. C'est justement le visible, et non pas le sujet transcendantal, qui sert de fondement à son ontologie inédite. On voit comment cette priorité accordée au visible, si singulier, pourrait briser la résistance théorique du sujet à la visibilité : l'autonomie du visible pourrait permettre de dénouer les liens serrés entre, d'une part, le sujet et la vision, et, d'autre part, l'objet et la visibilité. A l'encontre des habitudes théoriques de la philosophie moderne, Merleau-Ponty déclare : la visibilité n'est ni corrélat, ni résultat, ni antithèse de la vision, mais sa condition de possibilité. C'est, apparemment, grâce à cette autonomie du visible que Merleau-Ponty parvient à parler expressément, sans doute le premier, de la visibilité du sujet. Selon Merleau-Ponty, le sujet ne voit qu'en étant intrinsèquement visible : « Le visible ne peut ainsi me remplir et m'occuper que parce que, moi qui le vois, je ne le vois pas du fond du néant, mais du milieu de lui-même, moi le voyant, je suis aussi visible »¹²⁹. A cette étape de notre recherche, la pensée de Merleau-Ponty nous intéresse d'autant plus que, dans l'apparente

¹²⁶ BEAUVOIR (de) S. « Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme », *art. cit.*, p. 2081.

¹²⁷ SAINT AUBERT (de) E. *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, *op. cit.*, p. 135.

¹²⁸ Certaines, comme Luce Irigaray et Françoise Dastur, ont pu même parler dans des termes identiques du « privilège exorbitant de la vision » chez le dernier Merleau-Ponty (IRIGARAY L. *Ethique de la différence sexuelle*, Paris : Minuit, 1984, p. 154 ; DASTUR F. *Chair et langage. Essais sur Merleau-Ponty*, La Versanne : Encre Marine, 2016, p. 104).

¹²⁹ MERLEAU-PONTY M. *Le Visible et l'invisible, suivi de Notes de travail*, Paris : Gallimard, 2011, p. 150.

complicité avec notre interprétation du chapitre sur le regard de Sartre, Merleau-Ponty a pu stipuler :

« Mon “regard” est une de ces données du “sensible”, du monde brut et primordial, qui défie l’analyse de l’être et du néant, de l’existence comme conscience et de l’existence comme chose, et qui exige une reconstitution complète de la philosophie »¹³⁰.

Compte tenu de thèses si audacieuses, on croirait que la pensée de Merleau-Ponty de la fin des années 1950-début 1960 est bien armée pour théoriser la visibilité du sujet. Pourtant cette hypothèse tentante demande encore à être vérifiée. Car dans ce cas se pose la question de savoir si la priorité accordée au visible ne rend pas caduc le sujet ?

Puisqu’on lit souvent *Le Visible et l’invisible* comme une critique radicale du sujet, ce qui n’est rien moins qu’évident, il faut insister quand même sur la persistance déclarée du sujet dans le texte. Bien qu’effectivement, Merleau-Ponty, dans *Le Visible et l’invisible*, se donne pour tâche de théoriser la chair en tant que « milieu formateur de l’objet et du sujet »¹³¹, force est de constater que Merleau-Ponty ne s’y donne pas pour tâche d’éliminer les notions de sujet¹³² et d’objet, mais, littéralement, d’en faire la « révision »¹³³, le « réexamen »¹³⁴ et la « redéfinition »¹³⁵. Malgré le dernier virage, pour certains, heideggérien vers l’ontologie, Merleau-Ponty ne rejette pas complètement la position sinon constituante, du moins instituant, du sujet¹³⁶. Apparemment contre Heidegger (« 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... »¹³⁷), Merleau-Ponty a pu affirmer dans « Partout et nulle part », son introduction aux *Philosophes célèbres*, que « La subjectivité est une de ces pensées en deçà desquelles on ne revient pas, même et surtout si on les dépasse »¹³⁸. Mais le même développement est aussi une attaque contre Sartre :

« Une fois survenue la réflexion, une fois prononcé le “je pense”, la pensée d’être est si bien devenue notre être que, si nous essayons d’exprimer ce qui l’a précédée, tout

¹³⁰ MERLEAU-PONTY M. *Le Visible et l’invisible*, op. cit., p. 243.

¹³¹ *Idem*, p. 191.

¹³² Selon l’analyse de Esteban A. Garcia, « ... loin d’une évidence, il est au contraire inadéquat de définir l’ontologie merleau-pontienne de la chair comme l’abandon ou la rupture avec une philosophie du sujet qui se trouvait dans la *Phénoménologie de la perception*. [...] le sujet corporel “affaibli” déjà défini dans cet ouvrage [*Phénoménologie de la perception*] ne disparaît pas non plus dans *Le visible et l’invisible*, mais devient un élément de référence constante et explicite dans l’ontologie de la chair » (GARCIA E. A. « La phénoménologie de l’expérience corporelle au-delà du sujet et de l’objet », *Chiasmi International*, 2007, n°9, p. 396).

¹³³ MERLEAU-PONTY M. *Le Visible et l’invisible*, op. cit., p. 41.

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ *Idem*, p. 170.

¹³⁶ L’idée de sujet instituant est amorcée dans son cours « L’institution dans l’histoire personnelle et publique » de 1954-1955. Cf. MERLEAU-PONTY M. « L’institution dans l’histoire personnelle et publique », *L’institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris : Belin, 2015, pp. 43-198.

¹³⁷ MERLEAU-PONTY M. *Signes*, Paris : Gallimard, 2014, p. 250.

¹³⁸ *Idem*, p. 250-251.

notre effort ne va qu'à proposer un *cogito préreflexif*. Mais qu'est-ce que ce contact de soi avec soi avant qu'il ne soit révélé ? Est-ce autre chose qu'un autre exemple de l'illusion rétrospective ? »¹³⁹.

Toute la question sera donc de préciser quel est ce sujet merleau-pontien qui occupe la place entre Heidegger et Sartre.¹⁴⁰ Qu'en est-il du sujet dans *Le Visible et l'invisible* si Merleau-Ponty ne s'arrête ni sur la décision d'en finir avec lui, ni sur la décision de le conserver en tant que point de départ ?

¹³⁹ MERLEAU-PONTY M. *Signes, op.cit.*, p. 248.

¹⁴⁰ C'est justement le point sur lequel insiste Gary Brent Madison dans sa tentative de rendre compte de la conception de la subjectivité partout présumée dans *Le Visible et l'invisible* : la subjectivité de Merleau-Ponty évite, selon lui, les extrémités à la fois heideggérienne et sartrienne (MADISON G.B. *La Phénoménologie de Merleau-Ponty : une recherche des limites de la conscience*, Paris : Klincksieck, 1973, pp. 262-263).

§1. La texture imaginaire du réel et la visibilité singulière d'autrui-sujet

Pour analyser le potentiel de l'ontologie merleau-pontienne quant à sa capacité de faire face au défi théorique posé par notre sujet, prenons pour point de départ la réponse de Merleau-Ponty à la première opposition sartrienne dont il est question de se défaire, à savoir l'opposition entre la perception et l'imagination. Cet ordre de raisonnement s'impose non seulement du fait que cette opposition-ci émerge la première dans notre lecture de Sartre ainsi que dans le travail Merleau-Ponty, mais aussi et surtout parce que la réponse de Merleau-Ponty à cette opposition sartrienne paraît déterminante pour son ontologie inédite. Bien que le thème de l'imagination puisse paraître marginal dans l'œuvre de Merleau-Ponty, après la publication des notes de ses cours des années 1950, son importance primordiale pour sa dernière ontologie est devenue indéniable pour la plupart des commentateurs¹⁴¹. A leur lumière, il est devenu évident que des formules elliptiques et énigmatiques déjà familières à ses lecteurs – comme « la texture imaginaire du réel »¹⁴² de *L'Œil et l'esprit* ou « l'imaginaire logé dans le monde »¹⁴³ de *La Prose du monde* – ne relèvent pas d'une sorte de philosophie poétique, mais sont en revanche le fruit d'un travail précis et argumenté sur l'élaboration de sa propre conception de l'imagination dans le dialogue intellectuel étroit avec Sartre¹⁴⁴, Freud et Bachelard. Comme ces formules le suggèrent déjà, Merleau-Ponty va plus loin que Sartre qui a transformé la faculté de l'imagination en intentionnalité de l'imaginaire – Merleau-Ponty met en question l'essentialité du lien entre l'image et la conscience. Or, comme l'a bien montré Deleuze à propos de Bergson, pour « parler d'images en soi qui ne sont pour personne et ne s'adresse à personne »¹⁴⁵, il faut adopter le point de vue radicalement opposé à la conscience phénoménologique. En dernière analyse, une sorte de consensus s'est établi parmi les commentateurs concernant le rôle crucial de ce thème pour l'ontologie de Merleau-Ponty¹⁴⁶.

¹⁴¹ Comme le suggère par exemple Alexandra Renault : « De ses premières œuvres jusqu'aux notes du *visible et l'invisible*, la question du statut de l'imaginaire et de ses rapports au réel constitue dans l'œuvre de Merleau-Ponty un fil problématique certes assez discret, mais continu, et qui se noue d'une manière progressive et fondamentale à la remise en question du partage sujet/objet et à l'interrogation ultime sur l'essence de la subjectivité humaine » (RENAULT A. « Phénoménologie de l'imaginaire et imaginaire de la phénoménologie : Merleau-Ponty lecteur de Sartre et Freud », *Chiasmi International*, 2003, n° 5, p. 149).

¹⁴² MERLEAU-PONTY M. *L'Œil et l'esprit*, Paris : Gallimard, 2014, p. 24.

¹⁴³ MERLEAU-PONTY M. *La Prose du monde*, Paris : Gallimard, 1997, p. 67, en marge.

¹⁴⁴ La critique de la théorie sartrienne de l'imagination est directement liée chez Merleau-Ponty à sa rupture aussi bien personnelle que politique et philosophique avec Sartre. Les deux – l'intérêt de Merleau-Ponty pour le thème de l'imagination et son conflit avec Sartre – atteignent leur sommet en 1955. C'est l'année où Merleau-Ponty à la fois rompt publiquement avec Sartre, et où il professe le cours au Collège de France consacré à la passivité (sans doute le thème même suggère déjà une critique du sartrisme) dont le noyau théorique est justement la critique de la conception sartrienne de l'imagination du point de vue du symbolisme du rêve freudien. La tension dans les relations personnelles des deux philosophes coïncide avec, sinon facilite, la prise de distance dans les positions théoriques sur la question de l'imagination.

¹⁴⁵ DELEUZE G. *Cinéma 1. L'image-mouvement*, Paris : Minuit, 1983, p. 88.

¹⁴⁶ Or, Annabelle Dufourcq, dont l'étude minutieuse du thème de l'imagination chez Merleau-Ponty est, sans doute, la plus exhaustive pour le moment, a pu même stipuler que « l'imaginaire devient modèle ontologique et, puisque

Cependant, malgré l'importance indubitable du thème de l'imaginaire pour l'ontologie inédite du dernier Merleau-Ponty – l'ontologie qui a justement forgé le renom de Merleau-Ponty en tant que philosophe tout à fait original – son élaboration contient une étape intermédiaire et, comme on va essayer de le montrer, absolument cruciale, qui le rapproche plutôt de Sartre. De manière paradoxale, Merleau-Ponty va commencer à s'opposer à la théorie sartrienne de l'imagination en accordant le privilège du mélange des attitudes perceptive et imageante à l'expérience d'autrui – tout comme nous l'avons fait en commentant le fragment sur le regard de *L'Être et le Néant*. On va également essayer de lire ici cette étape du développement de la théorie merleau-pontienne de l'imagination comme une manière de théoriser la visibilité spécifique d'autrui-sujet chez Merleau-Ponty. C'est à partir de la thèse de la spécificité de l'expérience d'autrui que Merleau-Ponty va avancer, au demeurant, l'idée que l'entrelacement de la perception et de l'imagination a lieu dans toute rencontre avec le monde.

La singularité de ce geste pour Merleau-Ponty et son affinité avec Sartre devient évidente si l'on prend en compte son indifférence générale au problème d'autrui. Bien que Merleau-Ponty soit justement le philosophe qui a une idée très claire¹⁴⁷ de ce qu'est le problème philosophique d'autrui et qui a une idée très sage¹⁴⁸ de ce que sont les rapports avec autrui dans la vie quotidienne, chez lui, contrairement, par exemple à Sartre ou à Levinas, il n'y a rien de spécifique dans la rencontre avec autrui par rapport à la rencontre avec le monde en général. Pour Merleau-Ponty, la description adéquate de la perception des choses doit garantir par avance la possibilité de rencontrer autrui¹⁴⁹. Il suffit de comparer les passages en douceur à l'analyse de l'expérience d'autrui chez Merleau-Ponty avec les descriptions contrastées du monde avant et après l'apparition d'autrui chez Sartre ou Levinas pour s'assurer de l'indifférence de Merleau-Ponty. Quant à Merleau-Ponty, très souvent, chez lui les passages les plus subtils sur autrui sont presque biffés

c'est en lui spécialement que nous trouvons l'impulsion pour entreprendre une redéfinition de l'Être, les concepts relatifs au registre spécial de l'imaginaire vont tenir une place prépondérante dans la définition de l'Être même » (DUFOURCQ A. *Merleau-Ponty : une ontologie de l'imaginaire, op.cit.*, p. 349).

¹⁴⁷ Cf. par exemple dans son cours de la Sorbonne : « Il y a problème d'autrui quand je ne me réduis pas à une série d'expériences psychologiques et quand cependant je ne puis pas m'attribuer la qualité d'un sujet éternel et unique... » (MERLEAU-PONTY M. *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne. 1949-1952*, Paris : Verdier, 2001, p. 540).

¹⁴⁸ Pour s'expliquer sur ce qu'on comprend par la « sagesse », on peut par exemple se référer à un article de Françoise Dastur. Dans l'article consacré à l'expérience de la rencontre chez Sartre, Levinas et Merleau-Ponty, elle met en évidence, entre autres, la manière dont la conception de Merleau-Ponty peut être utile pour sortir de la crise de l'adolescent. Le mérite de l'idée que se fait d'autrui Merleau-Ponty réside pour elle dans son insistance sur la réciprocité et l'égalité entre moi et autrui, sur ce que nous partageons, ainsi que dans son optimisme un peu mélancolique : « il [Merleau-Ponty] a l'immense mérite de nous donner une image plus concrète de ce que peuvent être les rapports humains entre les hommes, lorsque ceux-ci ont été capables de dépasser aussi bien la confiance souvent trop naïve que l'enfant manifeste envers les autres que l'enfermement en soi qui caractérise l'adolescence ou la psychose » (DASTUR F. « L'expérience de la rencontre », *L'information psychiatrique*, 2013, vol. 89, n°6, p. 450).

¹⁴⁹ On peut distinguer deux aspects de cette indifférence à l'égard d'autrui chez Merleau-Ponty : d'une part, on peut parler de l'« esthétisation » du sujet (autrui et moi, nous ne sommes pas de purs esprits, mais nous sommes pris dans la texture du sensible), et, d'autre part, de la subjectivation du sensible (on rencontre les choses tout comme on rencontre un autre sujet).

par leur rattachement à l'expérience en général : « *L'objet est déjà en face de nous comme un autre, il nous aide par là à comprendre comment il peut y avoir perception d'autrui* »¹⁵⁰. Chez Merleau-Ponty on ne trouve presque pas d'opposition entre autrui et les choses, entre autrui et le monde (et, en définitive, entre autrui et moi) – c'est cela qu'on comprend sous son « indifférence » au problème d'autrui. Tous ses efforts sont orientés sur le dépassement, et non point sur la solution, du problème d'autrui¹⁵¹. De sorte que le fait que Merleau-Ponty présuppose la singularité de l'expérience d'autrui en ce qui concerne le mélange des attitudes perceptive et imageante est non caractéristique et même exceptionnel pour lui¹⁵². C'est plutôt une caractéristique de Sartre. Ce qui n'exclut, paradoxalement pas, la portée clairement anti-sartrienne de la démarche de Merleau-Ponty.

a. *Les schèmes typiques de la pensée merleau-pontienne dans la critique de L'imaginaire de Sartre dans le cours de la Sorbonne*

On trouve le premier jalon de critique plus au moins explicite attaquant la conception sartrienne de l'imagination chez Merleau-Ponty dans le cours de la Sorbonne de 1949-1952 consacré à la psychologie et la pédagogie de l'enfant. Tout de même, parler d'une critique serait quand même encore un forçage. Dans cette période, Merleau-Ponty, sans doute, est toujours hésitant dans son rapport à Sartre en général, et la critique de l'idée qu'il se fait de l'imagination en particulier est toujours trop tâtonnante pour être qualifiée de vraie attaque, mais, globalement, les vecteurs majeurs se sont déjà esquissés.

¹⁵⁰ MERLEAU-PONTY M. *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, op.cit., p. 543.

¹⁵¹ Son mode d'exposition est en ce sens très significatif. Très souvent, il ne commence la mise en évidence de l'insolubilité théorique du problème d'autrui que pour la réfuter en se référant à l'expérience réelle de la rencontre avec autrui (ce qui a l'aspect de la réponse d'Antisthène-cynique à l'aporie de Zénon sur l'impossibilité de mouvement).

¹⁵² Comme le remarque avec justesse Annabelle Dufourcq : « De plus en affirmant que l'attitude imageante est fous vis-à-vis *des objets*, Merleau-Ponty établit une distinction trop marquée entre l'attitude imageante à l'égard des choses et à l'égard d'autrui, distinction qu'il ne maintiendra pas ensuite et qui, d'ailleurs, n'existait pas dans la *Phénoménologie de la perception* » (DUFOURCQ A. *Merleau-Ponty : une ontologie de l'imaginaire*, op.cit., p. 193). On essayera de tirer plus de conséquences de cette spécificité de traitement par Merleau-Ponty du problème des rapports entre le perçu et l'imaginaire, que ne l'a fait Dufourcq. Un autre commentateur qui a attiré l'attention sur l'importance de l'expérience d'autrui pour l'élaboration de la théorie des rapports entre la perception et l'imagination chez Merleau-Ponty est Etienne Bimbenet. Dans un très éclairant article « "Voir c'est toujours voir plus qu'on ne voit". Merleau-Ponty et la texture onirique du sensible » (BIMBENET E. « "Voir c'est toujours voir plus qu'on ne voit": Merleau-Ponty et la texture onirique du sensible », *Studia Phaenomenologica. Maurice Merleau-Ponty. Chiasma and logos*, 2003, vol. III, n°3-4, pp. 41-72), il distingue trois étapes d'un long chemin parcouru par Merleau-Ponty, chacune comportant un degré plus haut de généralisation : dans *La Structure du comportement*, l'imaginaire est traité à titre de la possibilité d'une régression toujours présente, bien que pathologique, dans la vie perceptive adulte ; dans la *Phénoménologie de la perception*, l'intervention de l'imagination dans la vie quotidienne est réservée aux rapports avec les autres hommes dans la mesure où ils impliquent le jeu social des rôles ; dans *Le Visible et l'Invisible*, la perception elle-même est rapprochée de l'imagination. Contrairement à Bimbenet qui ne fait pas un grand cas de cette étape intermédiaire, où l'expérience d'autrui a le privilège du mélange des deux attitudes, on va y insister, en se penchant non pas sur la *Phénoménologie de la perception*, mais sur les cours de la Sorbonne et du Collège de France et en montrant comment cette étape intermédiaire se répercute sur la dernière théorie de l'image de Merleau-Ponty.

La nécessité urgente de passer au réexamen des théories courantes de l'imagination, dans la section de ce cours dont le titre est justement « Rapports de l'enfant avec l'imaginaire », se justifie chez Merleau-Ponty par sa réinterprétation antécédente de la perception enfantine : « ...si nous réexaminons ainsi les rapports de l'enfant avec le réel, la notion de l'imaginaire doit également être reconsidérée »¹⁵³. Comme le note Annabelle Dufourcq, de manière plus générale, dans ce cours, le réexamen de la conception de l'imagination est censé proposer une alternative à la conception de l'égoïsme infantin¹⁵⁴, élaborée notamment par Piaget. Plus précisément, la tâche que se donne Merleau-Ponty est d'en proposer une réévaluation. Comme il le déclare au début de cette section : « On comprend ainsi les remarques de Piaget concernant l'égoïsme infantin : c'est une idée juste que nous commenterons en lui donnant un contenu *positif* »¹⁵⁵.

C'est dans cette perspective de la refonte de la conception traditionnelle de l'imagination que Merleau-Ponty adopte *L'imaginaire* de Sartre pour décrire le monde dans lequel vit l'enfant. Formellement, Merleau-Ponty l'aborde à titre de l'avancée majeure dans le domaine théorique de l'imagination. Cela est tout à fait justifié : Sartre est justement celui qui a proposé la plus passionnante réévaluation de l'imagination tout en radicalisant sa dimension subjective (voire égoïste). L'imagination n'est pas tant chez lui une source d'illusions et de tromperie, mais elle relève plutôt de la liberté inconditionnée de la conscience. Apparemment, c'est avant tout dans ce but que Merleau-Ponty colle à la pensée de Sartre.

Pourtant, déjà au niveau de l'exposé pur et simple, Merleau-Ponty ne se montre pas trop soucieux d'être fidèle au texte de Sartre, et son aperçu comporte déjà des germes de distanciation¹⁵⁶. En mettant en relief le caractère essentiellement affectif de l'imagination, Merleau-Ponty semble juxtaposer les idées de deux textes du jeune Sartre – *L'imaginaire* et

¹⁵³ MERLEAU-PONTY M. *Psychologie et pédagogie de l'enfant, op.cit.*, p. 224.

¹⁵⁴ « Néanmoins il s'agit pour Merleau-Ponty, dans ce cours, de réfuter la thèse selon laquelle l'enfant serait enfermé dans un monde égoïste, privé et absolument irréel. C'est pourquoi sa réflexion sur l'imaginaire débouche finalement sur une tentative pour dépasser l'opposition sartrienne entre imaginaire et réel » (DUFOURQ A. *Merleau-Ponty: une ontologie de l'imaginaire, op.cit.*, p. 192).

¹⁵⁵ MERLEAU-PONTY M. *Psychologie et pédagogie de l'enfant, op.cit.*, p. 224.

¹⁵⁶ Tel un déplacement curieux qui s'opère dans son exposé de la théorie sartrienne de l'image. Au lieu d'évoquer l'exemple, selon l'hypothèse de P. Vauday, imaginaire de portrait de Charles VIII d'Offices (Cf. VAUDAY P. *L'invention du visible. L'image à la lumière des arts*, Paris : Hermann, 2008, pp. 44-46), Merleau-Ponty se réfère à un portrait de Charles IX (*Merleau-Ponty M. Psychologie et pédagogie de l'enfant, op. cit.*, p. 226). Il existe bien un certain nombre de portraits de Charles IX de la main de François Clouet, fils de Jean Clouet à qui Henri Maldiney croit attribuer le portrait de Charles VIII décrit par Sartre, mais les deux portraits les plus célèbres de Charles IX se trouvent au Kunsthistorisches musée de Vienne. Les Offices, eux, ne possèdent ni un portrait de Charles VIII, ni celui de Charles IX. Cependant, le texte établi de la *Psychologie et pédagogie* ne mentionne pas le musée des Offices. Merleau-Ponty, s'est-il servi dans ces cours d'une illustration de ce portrait, comme l'indique le « ce » indicatif – « C'est Charles IX qui sourit sur ce tableau, qui s'y incarne, comme les esprits apparaissent dans la table tournante » (*Idem*, p. 226, c'est moi qui souligne) ? Ou bien est-ce une erreur de frappe ou de transcription qui s'est glissée dans le texte ? Ou finalement, est-ce une sorte de tentative ratée de rectifier Sartre ? Ou un simple lapsus ?

*Esquisse d'une théorie des émotions*¹⁵⁷: « notre rapport avec l'imaginaire n'est pas un rapport de connaissance, mais un rapport d'existence, il s'agit là d'un mode de conscience émotionnel »¹⁵⁸. En fait, l'objectif final de Merleau-Ponty est peu compatible avec la fascination sartrienne de la liberté inconditionnée de la conscience. Ce que cherche Merleau-Ponty chez l'enfant, c'est son ouverture vers le monde et l'état d'indistinction du subjectif et de l'objectif qui la caractérise. Après avoir montré, dans la section précédente du cours, que la perception est un échange bidirectionnel entre l'enfant et le monde, qu'elle ne relève pas d'une simple attitude passive de réception des données, et qu'elle n'est donc pas purement objective, Merleau-Ponty semble s'engager ensuite à montrer que l'imagination, en revanche, n'est pas non plus purement subjective. Comme dans le cas de la perception, il s'agit de décrire l'enfant imageant comme étant dans l'état de commerce assez complexe avec le monde, sauf que dans ce cas-là le défi est contraire : il faut mettre en avant le côté objectif de l'imagination. Dans ce contexte, la reprise de la conception sartrienne de l'imagination, dans le cours de la Sorbonne de Merleau-Ponty, semble relever de la pure pédagogie, car son but personnel est apparemment différent de lui. Là, où Merleau-Ponty veut montrer le commun de deux attitudes, Sartre les a radicalement distinguées. Ce qui rend cette tâche plus délicate, c'est la nécessité de préserver la spécificité de chaque attitude, ce qui est justement la vertu incontestable de *L'Imaginaire* de Sartre.

Une fois exposées de manière générale les thèses de *L'imaginaire* de Sartre (imaginer, c'est viser un objet extérieur qui s'avère non-observable à travers l'*analogon*), avec une sympathie apparente envers elles et avec l'insistance particulière sur le thème de l'*analogon* affectif des images mentales, Merleau-Ponty se dresse au bout du compte, de manière très délicate et réservée, contre son partage drastique entre la perception et l'imagination. En argumentant d'abord la défaillance de ce partage par l'impossibilité de basculer de l'une à l'autre de ces attitudes, ce qui rend, selon lui, impossible ce même partage, Merleau-Ponty introduit pour résoudre ce problème un troisième type de réalité, intermédiaire, à savoir, ce qu'il appelle l'onirique ou le mythe.

Cette critique est d'autant plus timide que Merleau-Ponty croit avoir trouvé ce genre de troisième ordre chez Sartre lui-même : « Au début de son livre, Sartre a fait entre les domaines de l'imaginaire et du réel une distinction absolue. Mais nous voyons maintenant qu'elle ne peut pas être maintenue jusqu'au bout ; au cours de son ouvrage, il révisé ses conceptions et en esquisse une nouvelle. [...] Le mythe appartient à ce troisième ordre, onirique, que l'auteur [Sartre] introduit dans la seconde moitié de son livre et qui est *entre* la perception éveillée et la « fiction »

¹⁵⁷ Il revient à Grégory Cormann d'avoir avancé que Merleau-Ponty utilise systématiquement *L'Esquisse d'une théorie des émotions* de Sartre stratégiquement pour jouer Sartre contre lui-même. Cf. CORMANN G. « Pour une lecture rapprochée de Merleau-Ponty. Origine et genèse de quelques concepts fondamentaux », *Δαιμόν. Revista de Filosofía*, 2008, n°44, p. 54.

¹⁵⁸ MERLEAU-PONTY M. *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, op. cit., p. 227.

de l'homme adulte et sain »¹⁵⁹. A la fin de ce cours Merleau-Ponty va revenir à *L'imaginaire* de Sartre pour illustrer les rapports qu'entretiennent la psychologie et la phénoménologie entre eux. C'est apparemment ici qu'il va spécifier ce qu'il entend par la révision des concepts chez Sartre :

« Il faut donc corriger les formules de Sartre qui se réfère au premier Husserl, et qui supposent un rapport de succession entre phénoménologie et psychologie. C'est ainsi que, dans *L'Imaginaire* (Gallimard, coll. "Folio-Essais"), Sartre définit d'abord le certain comme analyse phénoménologique de l'essence de l'image, et, dans une seconde partie, le probable comme analyse inductive et expérimentale de l'image. En réalité, les données de la première partie sont remises en question dans la deuxième, dans laquelle l'essence de l'image, définie d'abord comme fausse présence du passé dans le présent (I^{re} partie) est remise en question à l'occasion de certains états (comme les illusions), où le perçu et l'imaginaire sont indissolubles »¹⁶⁰.

Quoique nous soyons arrivées à formuler dans le chapitre précédent le paradoxe d'une possibilité de double lecture de *L'Être et le Néant*, en ce qui concerne ce troisième ordre, onirique, dans *L'imaginaire*, il est patent que l'interprétation de Merleau-Ponty comporte un malentendu. Il s'est avéré, certes, difficile pour Sartre de subsumer les données relatives aux manifestations concrètes de l'imaginaire sous son idée générale qu'il a défendue dans la première partie du texte, mais il serait quand même trop optimiste de chercher les traces de ce troisième ordre dans *L'imaginaire*. Comme le réclame à juste titre Annabelle Dufourcq : « ... Merleau-Ponty prête trop à Sartre lorsqu'il parle d'un "troisième ordre". Sartre entend justement *ne pas* définir un troisième ordre et s'efforce méthodiquement de ramener le rêve à l'ordre initialement défini du vide imaginaire »¹⁶¹. Quelques années plus tard, Merleau-Ponty va s'en assurer et il va tomber dans l'autre extrémité en radicalisant le dualisme de Sartre. Mais même si on laisse de côté la question de l'implication de Sartre dans cette quête du commun entre l'imagination et la perception, il semble tout de même peu convaincant que l'introduction d'un troisième ordre puisse rendre déplaçables le réel et l'imaginaire l'un par rapport à l'autre.

Comme Merleau-Ponty le laisse entendre, c'est le caractère « statique » du modèle sartrien des rapports entre l'imagination et la perception qui le gêne. Selon lui, on ne peut décrire de manière adéquate les deux attitudes – imaginaire et perceptive – que si l'on rend envisageable le commerce entre eux. Cependant, la solution qu'il propose spontanément, semble non moins « statique » que celle de Sartre et en ce sens peu probante. Tandis qu'il ne pose pas le problème

¹⁵⁹ *Idem*, p. 230.

¹⁶⁰ *Idem*, p. 413.

¹⁶¹ DUFOURCQ A. *Merleau-Ponty : une ontologie de l'imaginaire, op.cit.*, p. 193.

de comprendre, comment le mythe lui-même mélange le réel et l'irréel, il semble assez difficile à saisir comment cette conception du mythe permet de rendre pensable le passage entre les deux, à savoir le côté dynamique de leur rapport. De toute évidence, ce n'est pas grâce au mythe qu'on remplace le réel par l'imaginaire et vice-versa. En témoignant simplement de la possibilité de mélange entre le perçu et l'imaginaire, le mythe ouvre-t-il vraiment la voie à la conception dynamique de leurs rapports ?

On pourrait mieux comprendre pourquoi Merleau-Ponty propose une telle solution si l'on prête attention à son caractère représentatif pour le Merleau-Ponty de cette époque. Introduire un troisième ordre de réalité intermédiaire pour penser le commun de deux termes opposés est son schéma de pensée typique. A titre d'exemple, on peut évoquer sa tentative ambitieuse de penser, dans la *Phénoménologie de la perception*, le corps en tant que réalité intermédiaire entre les termes de l'opposition-clé de la métaphysique des Modernes, à savoir le sujet et l'objet, – une tentative, souvent jugée par les commentateurs comme infructueuse. En conceptualisant le corps comme mélange de deux termes opposés, Merleau-Ponty a tracé le continuum théorique entre les positions discrètes et rendu ainsi possible les relations entre eux. Pour autant, le concept du corps de Merleau-Ponty tel qu'on le trouve à l'époque de la *Phénoménologie de la perception* est hautement paradoxal : il est le mélange du sujet et de l'objet, mais en même temps, il est le vrai sujet de la perception, doublé, par ailleurs, par un sujet plus classique – la conscience pré-réflexive. Le malaise des commentateurs qui voient un problème dans ce type des mélanges¹⁶² est confirmé par le jugement rétrospectif de Merleau-Ponty : dans l'aperçu de son travail qu'il va rédiger pour sa candidature au Collège de France, il va appeler ce type de réalités intermédiaires une « mauvaise ambiguïté »¹⁶³. Sans doute, la solution d'introduire le mythe pour penser le commun de la perception et de l'imagination dans ce cours relève du même schème et tombera également sous le coup de cette autocritique.

Des possibles hésitations sur cette méthode qu'on peut soupçonner déjà dans ce cours pourraient expliquer la brièveté de l'évocation du mythe, l'absence du développement quelque peu convaincant, et la déclinaison de cette quête du commun entre la perception et l'imagination sous une autre forme. Pourtant, cette autre forme est encore très abstraite et également étrangère au sujet, une forme d'autant plus typique pour le premier Merleau-Ponty, que c'est avec la notion

¹⁶² Cf. par exemple chez Renault Barbaras : « Notons que, dans le contexte de la *Phénoménologie de la perception*, le retour réflexif à l'être-pour-soi ne manque pas de surprendre : l'on pouvait penser que la découverte du corps comme sujet naturel de la perception invalidait la question du pour-soi, puisque, le corps semble correspondre à un mode d'être étranger à la distinction de l'en-soi et du pour-soi. Pourtant, cette dernière partie réactive la question du sujet de la perception, c'est-à-dire du pour-soi dont le corps est l'expression ou la trace » (BARBARAS R. *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris : Vrin, 1998, p. 160).

¹⁶³ MERLEAU-PONTY M. « Un inédit de Maurice Merleau-Ponty », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°4, 1962, p. 409.

même d'ambiguïté qu'il la thématise. Merleau-Ponty, baptisé par les commentateurs « le philosophe de l'ambiguïté », est en mesure d'appliquer cette notion à presque n'importe quel phénomène. Cependant cette solution universelle lui permet d'avancer en peu plus loin dans sa critique.

L'ambiguïté, selon ce développement, est justement ce qui à la fois unifie et différencie l'imaginaire et le perçu. Le caractère ambivalent de la notion d'ambiguïté se reflète dans ces deux citations exemplaires : « *La vraie distinction* : réel et imaginaire sont deux consciences ambiguës »¹⁶⁴ et « C'est cette ambiguïté **commune** qui permet quelquefois que l'imaginaire se substitue au réel »¹⁶⁵. Ce qu'il y a de commun entre les deux, c'est la part d'opacité et d'indéterminabilité qui est inévitable dans chaque attitude. Appliquée au cas du partage entre l'imagination et la perception, cette thèse veut dire que chaque attitude comporte des moments de doute, où on n'est pas sûr si c'est l'imagination ou la perception qui est en jeu. De loin, on peut prendre les moulins pour de géants démesurés, mais en s'approchant on peut vérifier si c'est bien le cas, à savoir s'ils ont été perçus ou imaginé (sinon on est obligé à faire recours à d'autres fantaisies – comme celle d'enchanteur ayant transformé, en revanche, les géants en moulins). Cette part d'indétermination qu'on peut trouver dans chaque attitude constitue à proprement parler leur commun.

L'intérêt de Merleau-Ponty pour cette ambiguïté censée plaider contre Sartre semble être dicté par le thème du cours : selon lui, c'est dans cette zone intermédiaire d'indétermination entre l'imaginaire et le réel, que vit l'enfant. Cependant, ce n'est pas seulement la spécificité du monde enfantin qui l'amène à la mise en cause des oppositions sartriennes. Il généralise : dès lors que, selon lui, de manière générale « Il y a une dialectique entre l'imaginaire et le réel, ambiguïté entre les deux domaines »¹⁶⁶, ce type d'expériences n'est pas exclu de la vie adulte. La brève analyse du rôle de l'expérience de l'ambiguïté entre l'imagination et la perception chez l'adulte ne sert simplement pas de fond pour la description de la spécificité du monde enfantin, mais, acquérant une certaine autonomie, ouvre la voie au travail ultérieur. Sur ce point, sa lecture de *L'imaginaire* de Sartre n'est plus simplement didactique. Dans le cas de la description du rôle de l'imagination dans la vie adulte, chez Merleau-Ponty, s'amorce une critique qui ne reproduit pas seulement ses schèmes de pensée typiques, mais se présente en tant que solution *ad hoc*. Et c'est justement dans ce développement sur le rôle de l'imagination chez l'adulte que Merleau-Ponty semble commencer à se confronter sérieusement à Sartre – paradoxalement sur le terrain de Sartre. La distinction entre

¹⁶⁴ MERLEAU-PONTY M. *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, op. cit., p. 231. L'accentuation en gras est de moi (AP).

¹⁶⁵ *Idem*, p. 230. L'accentuation en gras est de moi (AP)

¹⁶⁶ *Idem*, p. 231.

autrui et les choses, que Merleau-Ponty normalement s'efforce d'atténuer, semble avoir aussi une allure sartrienne. Ce qui révèle également le caractère ciblé et exceptionnel de cette solution, étant donnée la répugnance générale de Merleau-Ponty de faire exception pour la figure d'autrui¹⁶⁷. Ce développement rejoint donc, aussi paradoxal que cela puisse paraître, notre lecture de l'analyse sartrienne du regard de *L'Être et le Néant*.

b. *Le cas privilégié de la perception/l'imagination d'autrui en tant que solution ad hoc*

Selon les exemples que Merleau-Ponty évoque, c'est surtout dans l'expérience d'autrui que l'imagination intervient dans la vie perceptive adulte de manière légitime. Bien qu'il illustre également l'ambiguïté en question par la perception des objets, tout se passe comme si elle était pour lui, contrairement à la perception-imagination d'autrui, injustifiée et néfaste. Même s'il cherche à produire une réévaluation positive de l'imagination dans ce cours, il condamne toujours, de manière très classique, son abus dans la vie adulte. L'adulte se distingue de l'enfant, selon lui, par sa capacité de sortir de cette zone d'ambiguïté entre le perçu et l'imaginaire et de renoncer éventuellement à imaginer. L'adulte qui s'en tient à l'imagination est un adulte « pathologique » : « Si pour le malade, il [l'objet hallucinatoire] tient lieu de réalité, c'est que la réalité a subi une dévalorisation, que le malade ne peut plus, comme le sujet sain, *opposer* le monde vécu à l'imaginaire »¹⁶⁸. La seule exception à cette condamnation de l'imaginaire dans la vie adulte est justement l'expérience d'autrui.

En ayant toujours en vue la description sartrienne de l'émotion comme transformation du monde par la conscience, juxtaposée aux thèses de *L'Imaginaire*, Merleau-Ponty, écrit : « Cette conduite émotionnelle, qui paraît absurde en face du monde des objets, est efficace dans nos rapports avec autrui : en effet, c'est le propre d'un visage humain, *d'agir à distance* sur l'autre »¹⁶⁹. Dans la rencontre avec autrui, même le plus sain des hommes et le moins infantile des adultes ne pourrait, à coup sûr, distinguer le perçu de l'imaginaire. En revanche, dans ce cas-là, c'est le refus de reconnaître cette ambiguïté entre la perception et l'imagination d'autrui qui serait le signe de l'infantilisme.

Tandis que l'imagination des choses peut être finalement décelée, selon Merleau-Ponty, en appliquant le critère de la vérifiabilité (la perception est, contrairement à l'imagination, relative et susceptible d'être vérifiée : on peut s'approcher de l'objet perçu, le toucher, l'étudier de manière plus attentive, attendre qu'il montre sa face cachée, le contourner, etc.), dans la rencontre avec autrui, on ne peut jamais distinguer de manière certaine la conduite, l'émotion, l'intention,

¹⁶⁷ Il fait donc une exception pour la figure d'autrui dans le même cours dont on a tiré une citation pour illustrer l'indifférence générale de Merleau-Ponty à l'égard d'autrui.

¹⁶⁸ *Idem*, p. 229.

¹⁶⁹ *Idem*, p. 228.

l'attitude, le trait de caractère etc. vraiment perçus de celles et ceux imaginés. Il n'y a pas de vérification possible en ce qui concerne l'expérience d'autrui, il est, comme dirait Sartre, hors d'atteinte. En cela, selon Merleau-Ponty, l'ambiguïté entre la perception et l'imagination même dans la vie adulte est inévitable dans l'expérience d'autrui : « Puisque l'introjection et la projection sont inévitables, ma conduite envers autrui sera toujours à quelque égard imageante »¹⁷⁰. L'imagination acquiert ici une acception assez large, qui inclut tout ce qui n'est pas réel, et, surtout, tout ce qui vient de moi, à savoir tout ce qui est subjectif¹⁷¹. Tout se passe donc comme si, dans le cours de la Sorbonne, c'était le propre de la visibilité spécifique d'autrui-sujet, contrairement à la visibilité des choses, d'être un mélange légitime du perçu et de l'imaginaire.

Il en résulte que l'image devient une sorte d'intermédiaire entre moi et autrui. Comme tout intermédiaire, par la même occasion, elle fait écran et établit le lien entre nous¹⁷². De sorte que, en mettant en relief le commun entre moi et autrui, Merleau-Ponty du même geste met en relief le commun entre le perçu et l'imaginaire. Dans le cours de la Sorbonne, les deux lieux communs se superposent : le commun entre moi et autrui apparaît à cet endroit précis où il y a le commun privilégié entre l'imagination et la perception. La source d'inspiration pour cette description de la situation commune pourrait être déjà le modèle binoculaire de la vision qui a toujours fasciné Merleau-Ponty : « La "situation commune" est ainsi un analogue de la mystérieuse synthèse opérée par la vision binoculaire »¹⁷³. C'est grâce notamment à l'appui sur l'imagination que Merleau-Ponty dépasse à la fois, dans ce cours, l'illusion de l'idéal de la transparence des relations

¹⁷⁰ *Idem*, p. 233.

¹⁷¹ On pourrait essayer d'identifier la source concrète de cette conception des rapports avec autrui. Une telle définition de l'imagination inclue, sans doute, la notion de « schéma corporel » que Merleau-Ponty ne distingue pas encore de celle d'« image du corps ». Il est très probable qu'il a été influencé par la description de l'échange des schémas/images corporels entre moi et autrui en termes justement de « projection » et d'« introjection » qui apparaît dans « The Image and Appearance of the Human Body » de Schilder, dont les thèses, d'après l'évaluation de Saint Aubert, sont connues de Merleau-Ponty à cette époque, même s'il va surtout y travailler après 1953 (cf. SAINT AUBERT (de) E. *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, *op.cit.*, p. 82). Comme dans le passage suivant, Schilder affirme qu'il y a un commerce assez complexe entre nos images du corps, la projection et l'introjection étant inévitables : « There is a continuous interchange between parts of our own body-image and the body-images of others. There is a projection and appersonization. But in addition, the whole body-image of others can be taken in (identification) or our own body-image can be pushed out as a whole » (SCHILDER P. *The Image and Appearance of the Human Body. Studies in the Constructive Energies of the psyche*, New York: International Universities Press, 1970, p. 241).

¹⁷² Cette thèse n'est pas une simple affirmation abstraite pour Merleau-Ponty. Il la suit non seulement, sans doute, dans sa vie personnelle, mais aussi dans sa vie philosophique. Or, dans son célèbre « Le philosophe et son ombre », où il propose une lecture originale de Husserl, Merleau-Ponty décrit d'emblée son rapport au maître comme type d'ambiguïté entre la perception et l'imagination (cf. le lien possible entre l'ombre et l'image), sans y voir un problème : « Je m'emprunte à autrui, je le fais de mes propres pensées : ce n'est pas là un échec de la perception d'autrui, c'est la perception d'autrui » (MERLEAU-PONTY M. *Signes*, *op.cit.*, p. 259). De même, ceci est parfaitement applicable à son rapport à Sartre. La torsion que subit le sartrisme chez Merleau-Ponty n'exclut pas une lecture extrêmement attentive. Comme Saint Aubert le note à propos de la spécificité du travail interprétatif de Merleau-Ponty en général, « Merleau-Ponty est moins intéressé par l'exégèse rigoureuse que par l'enlèvement natal de ses propres idées dans le travail de celles des autres » (SAINT AUBERT (de) E. *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, *op.cit.* p. 49). Il semble que les relations de Merleau-Ponty avec Sartre soient un exemple parfait de ce type de situation commune.

¹⁷³ SAINT AUBERT (de) E. *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, *op. cit.*, p. 126.

avec autrui et le cul-de-sac d'impossibilité de concevoir théoriquement les rapports avec lui¹⁷⁴. La logique paradoxale de l'impératif de l'établissement de la situation commune, où l'image peut basculer entre les fonctions de l'écran et celles du lien, se concentre dans la citation suivante : « L'assomption de l'irrationnel est ici ce qui conduit à une vie qui peut être considérée comme rationnelle en ce sens qu'elle ne comporte pas des déchirements »¹⁷⁵.

La question de la légitimité du mélange entre la perception et l'imagination prend du coup une importance éthique chez Merleau-Ponty. C'est en termes de « devoir-être » que Merleau-Ponty formule l'exigence de reconnaître l'inévitabilité de l'ambiguïté entre la perception et l'imagination d'autrui. L'expression « mauvaise/bonne ambiguïté » du rapport déjà cité¹⁷⁶ pourrait-elle acquérir finalement un sens éthique dans ce développement : « il faut établir la communication qui ne condamne pas autrui à se conformer à l'image que j'ai de lui »¹⁷⁷ ? Selon la logique de Merleau-Ponty, c'est seulement en admettant la participation inévitable de l'imagination dans la perception d'autrui qu'on peut y prendre garde et qu'on peut compter sur – bien évidemment imparfaite, mais quand même – compréhension. Selon cette logique, c'est seulement en admettant le fait incontournable que j'imagine en partie autrui que je peux donner place à sa liberté. Sinon j'enfermerais la liberté d'autrui dans la liberté (ou déterminisme – tout dépend de l'idée qu'on se fait de l'imagination) de ma propre imagination sans le savoir. C'est apparemment grâce à l'imposition de la charge éthique à l'imagination que Merleau-Ponty parvient à faire la distinction entre l'imagination des choses et l'imagination des autres sujets.

Outre cette contestation directe de son opposition tranchée entre l'imaginaire et le perçu (qui s'accorde cependant avec sa description de rencontre avec autrui-sujet telle qu'elle est interprétée dans notre premier chapitre), les différents thèmes anti-sartriens s'entrelacent dans ce développement de Merleau-Ponty, générant, comme dans l'interprétation freudienne des rêves, une sorte de surdétermination.

¹⁷⁴ Comme son bref examen du problème d'autrui au début de ce cours l'atteste, c'est seulement en termes de *situation commune* que Merleau-Ponty voit sa solution phénoménologique. La contradiction constitutive de la perception d'autrui, elle, est formulée déjà en termes d'« image » : « je ne puis admettre de me réduire à l'image qu'autrui se fait de moi ; donc, puisque je ne réussis pas à me poser moi-même dans la perspective d'autrui, je ne peux pas non plus prétendre poser autrui » (MERLEAU-PONTY M. *Psychologie et pédagogie de l'enfant, op.cit.*, p. 41).

¹⁷⁵ *Ibidem*.

¹⁷⁶ MERLEAU-PONTY M. « Un inédit de Maurice Merleau-Ponty », *op. cit.*, p. 409.

¹⁷⁷ MERLEAU-PONTY M. *Psychologie et pédagogie de l'enfant, op. cit.*, p. 231. Je souligne. Nombre des théories sociologiques et psychologiques (de manière exemplaire, l'interactionnisme) nous permettent de proposer une interprétation non-métaphorique de cette condamnation de se confronter à une image. Le rôle que je joue dans les relations avec autrui peut lui imposer un rôle complémentaire. En ce sens, l'image que je me fais de lui peut être littéralement contraignante. Une interprétation alternative pourrait faire remarquer que si j'ai une image d'autrui, je peux ignorer ses conduites qui n'y correspondent pas et ne voir que celles qui y sont conformes. Dans ce cas, il n'y a pas de vraie contrainte sur autrui, mais il n'y a pas de communication non plus. L'image d'autrui devient un écran entre moi et lui.

Tout d'abord, il convient de faire remarquer que Merleau-Ponty a déjà eu quelques occasions de proposer ce genre de conception des rapports avec autrui¹⁷⁸. C'est grâce à la notion d'empiètement¹⁷⁹ que Merleau-Ponty réussit à penser, au début des années 1950, le lien, le commun entre moi et autrui, l'intersubjectivité. Grâce à elle, Merleau-Ponty décrit les rapports avec autrui en tant que fondés tout à la fois sur le conflit et sur la compréhension, le conflit se manifestant comme la condition de possibilité de la communication¹⁸⁰ et non point en tant qu'obstruction. Comme le mot d'empiètement le laisse bien entendre : même les rapports en apparence les plus irréconciliables ont pour fond l'intervention et la violation des frontières. Sans cette intervention, il n'y a pas, à proprement parler, de terrain commun, et donc, pas de communication possible. Selon l'expression de Saint Aubert, « L'empiètement montre ainsi cet étrange double pouvoir d'instituer le *conflit* qui m'oppose à autrui et d'instituer la *situation commune* dans laquelle nous passons l'un dans l'autre »¹⁸¹. Comme si l'on ne pouvait pas créer du commun sans intervenir, l'intervention étant à la fois la promesse du dialogue et l'acte de la violence¹⁸². Dans cette zone de l'empiètement métaphorique il est difficile de délimiter ce qui vient de moi (dans le cours de la Sorbonne il faut lire : « imaginé ») de ce qui vient d'autrui (« perçu »). La frontière entre moi et autrui qui ne fait

¹⁷⁸ Ce qui ne veut pas dire pourtant qu'il s'agit encore une fois d'une application d'un schème de pensée typique. Ce n'est pas le schème, mais le thème qui unit ces développements dispersés. En plus, tandis que le thème de l'empiètement présuppose d'emblée la possibilité de le transposer sur la perception en général, dans le cas de la perception/l'imagination d'autrui, il s'agit d'une vraie exception pour la figure d'autrui.

¹⁷⁹ Dans son premier tome de recherches sur Merleau-Ponty, consacré à la période existentialiste de son travail, Emmanuel de Saint Aubert donne un nombre d'indications précieuses portant sur la source textuelle de l'idée de l'empiètement chez Merleau-Ponty – dont, curieusement, *Le sang des autres* de Simone de Beauvoir. Ce fait est curieux, puisque, même si les rapports entre Merleau-Ponty et Sartre ne sont pas encore assombrés par la querelle, cette notion d'empiètement, toujours selon l'interprétation de Saint Aubert, comporte des germes de critique de Sartre. L'analyse minutieuse des textes non publiés de Merleau-Ponty que propose Saint Aubert montre comment Merleau-Ponty utilise les sources secrètes de la théorie implicite de l'intersubjectivité dans les romans de Beauvoir pour les retourner contre Sartre : « Au cœur de l'époque et des préoccupations qui ont le plus rapproché les deux hommes, la figure de l'empiètement est justement [...] le pivot privilégié d'un discret quoique féroce travail de sape, où l'apparente complicité avec Sartre et Beauvoir masque systématiquement une opposition définitive » (SAINT AUBERT (de) E. *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, op. cit., p. 59). Dans la conception des rapports entre l'imagination et la perception qu'élabore Merleau-Ponty à cette époque, on trouve le même travail de rapprochement et de sape avec et contre Sartre. Ce type de lecture est manifestement favorisé en partie par le mode d'écriture de Sartre, aussi bien que par le mode de lecture de Merleau-Ponty.

¹⁸⁰ L'effort est en quelque sorte comparable à celui de Foucault théorisant la liberté comme condition de possibilité du pouvoir, ou celui de Rancière montrant que l'inégalité implique le présupposé de l'égalité pour être mise en œuvre. Comparable, mais renversé : là, où il s'agit chez Foucault et Rancière de fonder quelque chose de « négatif » (servitude, inégalité) sur le « positif » (liberté, égalité), Merleau-Ponty explique, en revanche, le « positif » (disons, pour clore la formule célèbre, « fraternité ») par le « négatif » (conflit), ce qui le rend justement « mélancolique ». C'est seulement dans le *Sens et non-sens* qu'il va, par contre, mettre en évidence, de manière optimiste, le fond pacifique de la violence, même chez Sartre : « Mais je ne me sens menacé par autrui que si, dans le moment même où son regard me réduit en objet, je continue d'éprouver ma subjectivité ; je ne le réduis en esclavage que si, dans le moment même où je le regarde comme un objet, il me reste présent comme conscience et comme liberté. La conscience du conflit n'est possible que par celle d'une relation réciproque et d'une humanité qui nous est commune » (MERLEAU-PONTY M. *Sens et non-sens*, op.cit., p. 85).

¹⁸¹ SAINT AUBERT (de) E. *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, op.cit., p. 132.

¹⁸² L'analyse de Saint Aubert a donc aussi pour mérite de contester toutes ces lectures de Merleau-Ponty qui le présentent en tant que théoricien d'une sorte d'harmonie préétablie. Au lieu de dénoncer simplement la conflictualité des relations avec autrui chez Sartre, comme pourraient le suggérer certains de ses textes et surtout ses commentateurs, à cette époque, Merleau-Ponty s'efforce de théoriser le conflit comme moment inaugural de situation commune. L'harmonie est ainsi très fragile.

que doubler, dans ce cours, la frontière entre l'imagination et la perception, s'avère floue. S'il n'y a pas de vérification possible dans les relations avec autrui, je ne peux savoir à coup sûr où je finis et où l'autre commence, c'est-à-dire, laquelle des images d'autrui relève de la liberté, dans ce cas trompeur, de mon imagination, et laquelle – de l'expression d'autrui.

Ce type d'analyse optimiste-pessimiste qui met en avant la zone d'ambiguïté entre moi et autrui, entre violence et compréhension, présente une alternative à l'analyse binaire de Sartre de *L'Être et le Néant*, où les rapports avec autrui oscillent constamment entre les extrémités du sadisme et du masochisme sans les dépasser. Merleau-Ponty, en étant sur ce point plus fidèle à Freud que ne l'est Sartre¹⁸³, insiste sur la réversibilité et l'intrication des deux attitudes. Si la figure de l'empiétement présente une alternative à la description sartrienne de la rencontre avec autrui, c'est parce qu'elle est une « violence transformée en coexistence »¹⁸⁴, c'est-à-dire qu'elle met en regard deux aspects du rapport à autrui qui constituent chez Sartre deux phases séparées : celle où autrui est sujet et celle où il est objectivé. La violence de l'objectivation réciproque n'est plus un obstacle à la communication, comme elle l'est chez Sartre, mais constitue la condition de possibilité de construction d'une scène d'échange.

Néanmoins, dans le cours de la Sorbonne, il ne s'agit pas seulement de transposer cette théorie merleau-pontienne existentialiste des rapports avec autrui sur le thème de l'imagination. Le lien entre le travail de l'imagination et les rapports avec autrui que Merleau-Ponty trace ici est plus intime, dès lors qu'il singularise spécifiquement les relations amoureuses, associées traditionnellement au travail de l'imaginaire. Ainsi, deuxièmement, l'hypothèse de l'indistinction entre l'imaginaire et le perçu dans la rencontre avec autrui permet également à Merleau-Ponty de mettre en question la célèbre analyse de l'amour qui apparaît dans *L'Être et le Néant*. En évoquant *Le syndrome d'abandon* de Germaine Guex, Merleau-Ponty dresse un portrait d'un amoureux infantile dont l'amour est justement limité par les cadres de son imagination. S'il le fait, c'est pour passer ensuite à la description théorique d'un amour « authentique » de l'adulte¹⁸⁵. C'est justement

¹⁸³ Cependant, comme le remarque Saint Aubert, la lecture de Freud que propose Merleau-Ponty est non moins déformante. Cf. SAINT AUBERT (de) E. *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, op.cit., p. 135.

¹⁸⁴ Un inédit de Merleau-Ponty, cité par SAINT AUBERT (de) E. *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, op. cit., p. 124.

¹⁸⁵ De surcroît, la description du contraste entre l'amour imaginaire et l'amour authentique fait écho à son idée de contraste entre l'ambivalence et l'ambiguïté qui a aussi le sens de la critique du sartrisme chez Merleau-Ponty (Cf. SAINT AUBERT (de) E. *Être et chair I. Du corps au désir : l'habilitation ontologique de la chair*, Paris : Vrin, 2013, pp. 285-292). En attribuant cette paire conceptuelle à Mélanie Klein, Merleau-Ponty décrit l'ambivalence en tant qu'oscillation constante entre deux images incompatibles de la mère – la bonne et la mauvaise (cf. par exemple autrui-objet/autrui-sujet chez Sartre), tandis que l'ambiguïté chez lui requiert une capacité d'admettre que les deux images renvoient tout à la fois à la même mère (ce qui rime en plus avec la thèse merleau-pontienne qu'on est en train de discuter : on imagine inévitablement autrui). Cette capacité devient un signe de dépassement de l'infantilisme chez lui. Selon l'interprétation de Saint Aubert, « De 1949 à 1960, Merleau-Ponty décrit ainsi régulièrement l'histoire de la maturité humaine comme un chemin menant de l'ambivalence à l'ambiguïté. [...] Malgré le danger de l'amalgame, Merleau-Ponty ne peut s'empêcher de retrouver ses fantômes habituels dans la description de l'ambivalence et de la rigidité, en particulier celui de Sartre » (SAINT AUBERT (de) E. *Être et chair I*, op. cit., p. 295).

la possibilité de l'amour authentique capable de respecter la liberté d'autrui qu'il préconise qui le différencie du Sartre de *L'Être et le Néant*¹⁸⁶. Par ailleurs, certains commentateurs n'ont pas manqué de voir dans le portrait de l'amoureux infantile le portrait déguisé de Sartre lui-même. En effet, ils sont doués, dans les descriptions de Merleau-Ponty, par certains traits communs. Par exemple, selon sa description, « L'abandonnique voudrait obtenir *dans l'immédiat* un absolu. Son attitude est onirique en ce sens qu'elle est un refus des obstacles et un refus du relatif ; il refuse entre autrui et lui toute contingence pour obtenir autrui *lui-même* »¹⁸⁷. On connaît bien la description de *L'Être et le Néant* visant à démontrer que les obstacles ne viennent que des projets de la conscience, étant relatifs à elle, ainsi que l'attitude critique de Merleau-Ponty envers cette thèse.

Finalement, il y a une autre notion qui apparaît dans la description merleau-pontienne du devenir adulte de l'enfant quant à son rapport à l'imaginaire du point de vue de la perspective génétique. Plus précisément, il s'agit d'un groupe des notions relevant du champ sémantique de la magie. Bien que, en se référant à la magie (« Le passage à l'état adulte serait ce passage à l'état secondaire où l'homme n'est plus un sorcier pour l'homme... »¹⁸⁸), Merleau-Ponty fasse explicitement référence à Alain (« Cf. Alain : "L'homme est un sorcier pour l'homme" »¹⁸⁹), l'hypothèse qu'il a, en fait, Sartre en tête est soutenable sans effort spécifique. Dans *l'Esquisse d'une théorie des émotions*, dont la source d'inspiration majeure est justement Alain, Sartre a pu dire que « l'homme est toujours un sorcier pour l'homme »¹⁹⁰. On le voit bien : la citation que rapporte Merleau-Ponty en faisant appel à Alain est en fait celle de Sartre, évoquant, sans doute, *l'homo homini lupus est* hobbesien. C'est pourquoi, quand Merleau-Ponty décrit l'adulte comme

¹⁸⁶ Même si, encore une fois, Merleau-Ponty introduit cette opposition entre un amour authentique de l'adulte et un amour imaginaire enfantin en en faisant crédit à Sartre. Il est vrai que dans *L'Imaginaire*, auquel se réfère Merleau-Ponty, Sartre introduit la notion de « quasi-amour » pour marquer la différence entre une conduite envers le monde réel et le monde imaginaire. Pourtant, sa propre description de l'« amour réel » de *L'Être et le Néant* ne promet aucunement cette communication authentique à laquelle songe Merleau-Ponty. Dans la deuxième version du développement sur les rapports de l'enfant avec autrui, dans ce cours, Merleau-Ponty tombe dans l'autre extrémité. Cette fois-ci il attribue à Sartre la thèse selon laquelle « toute conscience est alors nécessairement conscience imageante » (MERLEAU-PONTY M. *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, op. cit., p. 564) qui se laisse apparemment deviner en tant que lecture déformante de sa formulation selon laquelle « l'imagination n'est pas un pouvoir empirique et surajouté de la conscience » (SARTRE J.-P. *L'Imaginaire*, op. cit. p. 358.). Cette fois-ci, selon Merleau-Ponty, Sartre ne fait pas de différence entre un amour réel et un amour imaginaire : « Gide distinguait un amour imaginaire et un amour réel, Sartre ne fait pas de différence dans la conscience, apparence et réalité se confondent » (MERLEAU-PONTY M. *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, op. cit., p. 564) (même si quelques lignes plus loin il rectifie : « A vrai dire, entre l'expression dans l'imaginaire et l'expression dans la vie, Sartre lui-même admet des différences essentielles » (*Ibidem*)). Contrairement à ce constat, Sartre fait bien la différence entre un amour réel et un amour imaginaire, ou plutôt l'aspect imaginaire de l'amour en absence de sujet aimé, qui n'est pour lui que *quasi-amour*. Les deux lectures opposées sont également réductrices : l'une ignore l'échec auquel l'amour réel est voué, l'autre néglige la différence qui existe quand même entre les deux.

¹⁸⁷ MERLEAU-PONTY M. *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, op.cit., p. 233.

¹⁸⁸ *Idem*, p. 231. Pourtant ce contraste entre l'enfant et l'adulte n'est pas si simpliste, dès lors que la sorcellerie est, selon cette description, inévitable, et toute la question est d'en user avec sagesse.

¹⁸⁹ MERLEAU-PONTY M. *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, op. cit., p. 228.

¹⁹⁰ SARTRE J.-P. *Esquisse d'une théorie des émotions*, op.cit., pp. 108.

quelqu'un qui a dépassé en quelque sorte la magie des rapports entre les hommes, sans la nier, il prend ses distances par rapport à Sartre¹⁹¹.

Ainsi, au pessimisme de Sartre Merleau-Ponty oppose, dans sa théorie des relations avec autrui, le mélange, l'ambiguïté du pessimisme et de l'optimisme ; à l'analyse binaire de ses composants sadiques et masochiques, il répond en les concevant conjointement, suivant sur ce point Freud ; à l'échec de désir il réplique en théorisant la réussite-dans-l'échec. Pourtant, malgré les efforts explicites de Merleau-Ponty et une concentration aussi intense des motifs implicites critiques par rapport à Sartre, la tentative de dépasser la théorie sartrienne de l'imagination reste, chez le Merleau-Ponty du cours de la Sorbonne, avortée. Finalement, c'est à partir des définitions et thèses sartriennes qu'il essaye de le faire, et par conséquent il les fait, de manière plus fondamentale, siennes.

Avant tout il faut signaler que, bien que Merleau-Ponty s'efforce de « réhabiliter » l'imagination, il suit toujours Sartre dans sa compréhension de l'imagination en tant que source d'illusions et de tromperie, en tant que purement subjective, contrairement à la perception¹⁹². Bien que Merleau-Ponty tente de dépasser le dualisme sartrien entre la perception et l'imagination, sa description du rôle de l'imagination reste, au bout du compte, fidèle à Sartre. En introduisant la perspective de l'« infériorité psychique »¹⁹³ de l'enfant qui vit dans l'indistinction du réel et de l'imaginaire, en soulignant chez l'adulte les risques et les dangers d'enfermer autrui dans l'image qu'on s'en fait, Merleau-Ponty la traite en même temps en tant que source d'illusion. Bien que Merleau-Ponty insiste sur la dimension imaginaire de toute relation, l'expression « l'amour imaginaire » garde chez lui toutes ses significations péjoratives. La fuite dans le monde imaginaire

¹⁹¹ L'accusation d'infantilisme est, de manière générale, courante entre les deux philosophes : dans son texte-souvenir que Sartre a écrit après la mort Merleau-Ponty il en fait le fil rouge : « Merleau-Ponty m'a dit un jour, en 1947, ne s'être jamais guéri d'une incomparable enfance » (SARTRE J.P. *Situations, IV*. Paris, Gallimard, 1964, p. 190) ; « il aimait le retour enfantin des saisons et des cérémonies. Mais, par cette raison même, regrettant sans espoir son enfance, il savait qu'elle ne reviendrait pas [...] Merleau, exilé, avait senti de bonne heure ce que je ne pouvais que savoir : on ne revient pas en arrière » (*Idem*, p. 207) ; « En voyant sombrer son enfance il se comprit : il n'avait jamais rien souhaité que la rejoindre et cet impossible désir était sa vocation singulière, sa destinée » (*Idem*, p. 263). Pire encore : Sartre ne se limite pas à avancer l'infantilisme comme trait de caractère de Merleau-Ponty. Il fait expressément de son rapport à sa propre enfance la motivation de ses dernières recherches philosophiques : « Tant que son enfance lui fut garantie, Merleau n'eut pas besoin de radicaliser sa recherche. Quand sa mère fut morte et l'enfance avec elle abolie, l'absence et la présence, l'Être et le Non-Être passèrent les uns dans les autres ; Merleau, à travers la phénoménologie et sans jamais la quitter, voulut rejoindre les impératifs de l'ontologie ; ce qui est n'est plus, n'est pas encore, ne sera jamais : à l'homme de donner l'être aux êtres » (*Idem*, p. 275).

¹⁹² Merleau-Ponty exprime lui-même l'ambiguïté de l'imaginaire en termes sartriens : « C'est dans ce sens que le pouvoir d'imaginer est à la fois un pouvoir trompeur et en même temps une manifestation de la liberté de la conscience » (MERLEAU-PONTY M. *Psychologie et pédagogie de l'enfant, op.cit.*, p. 229). Mais cette « manifestation de la liberté », acquiert-elle chez Merleau-Ponty un sens quelque peu positif ? N'est-elle pas secrètement équivalente pour lui à « un pouvoir trompeur » ?

¹⁹³ MERLEAU-PONTY M. *Psychologie et pédagogie de l'enfant, op.cit.*, p. 233.

en général est clairement traitée par lui comme maladie¹⁹⁴. Comme le remarque Annabelle Dufourcq à propos de son analyse de l'amour :

« En effet les abandonniques irréalisent autrui en le réduisant à une image fictive conforme à leurs attentes. L'imaginaire est ici toujours défini, selon la pensée sartrienne, comme pure reflet de la pure subjectivité et comme pauvreté essentielle : l'abandonnique se réfugie dans l'imaginaire, il se met à l'abri des surprises et des déceptions »¹⁹⁵.

Une telle critique de l'imaginaire implique la restauration de la dichotomie sartrienne drastique entre le réel et l'imaginaire. Donc, si Merleau-Ponty n'a pas réussi à proposer une réponse suffisamment convaincante à l'opposition entre la perception et l'imagination dans la *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, c'est qu'il a repris sans réserve la conception sartrienne de l'imagination, ainsi que, paradoxalement, son idée de la perception.

Bien que sa conception inédite de la perception semble servir de fond à ce réexamen de l'imagination dans la *Psychologie et Pédagogie*, tant que Merleau-Ponty s'intéresse à *L'imaginaire* de Sartre, il semble oublier ses propres thèses très fortes. Quoiqu'il soit évident que la conception merleau-pontienne de la perception est en contradiction flagrante avec sa description sartrienne en termes d'« observation », inexplicablement, Merleau-Ponty apprécie surtout chez Sartre la manière dont il double l'opposition entre l'imaginaire et le perçu par celle entre l'observé et le non-observé (« Nous avons vu la différence radicale qui existe entre l'image et le réel : l'image se distingue de la perception en ce qu'elle n'est jamais *observable*. Mais l'image adhère à la conscience de l'halluciné ou du rêveur justement *parce qu'elle n'est pas observable* »¹⁹⁶). On avait déjà eu l'occasion de le remarquer : malgré l'insistance de Sartre sur la spécificité de

¹⁹⁴ On peut, d'une part, inscrire cette ambiguïté dans une tendance plus large qu'on peut identifier chez Merleau-Ponty déjà à partir de la *Phénoménologie de la perception*. Son trait caractéristique est l'attention particulière aux différentes pathologies de la perception (on a pu lui reprocher d'être un simple « cabinet de curiosités » sans ambitions ontologiques). Mais, bien que l'analyse de ces pathologies permette à Merleau-Ponty d'avancer les thèses sur la perception en général, cela n'empêche pas qu'il les traite en tant que pathologies. Ainsi, on peut expliquer l'ambiguïté de la revalorisation merleau-pontienne de l'imaginaire dans ce cours, d'une part, en la généralisant : cette contradiction qui consiste à la fois à réhabiliter et à critiquer radicalement l'imagination n'est pas un défaut singulier de ce développement-ci chez Merleau-Ponty. Comme l'a bien montré Annabelle Dufourcq, cette tension est inhérente, de manière générale, à la théorisation de l'imaginaire chez Merleau-Ponty qui s'intéresse à la fois aux pathologies et aux vérités de l'imagination. Selon elle, les deux ne s'excluent pas l'une l'autre, car chez Merleau-Ponty, « les illusions et pathologies de l'imaginaire sont en fait rendues possibles par le réel même et que la fuite du réel est une dimension inhérente au réel » (DUFOURCQ A. *Merleau-Ponty : une ontologie de l'imaginaire*, *op. cit.*, p. 5). D'autre part, cette tension ne se manifeste pas de manière homogène dans l'œuvre de Merleau-Ponty, l'intérêt pour les pathologies étant plus évident dans ses premiers textes, tandis que la quête de la vérité de l'imagination émerge à la fin des années 1950. Dans cette perspective, le texte de la *Psychologie et pédagogie de l'enfant* est une transition. Comme le note la même Annabelle Dufourcq dans l'analyse précise de ce texte (DUFOURCQ A. *Merleau-Ponty : une ontologie de l'imaginaire*, *op. cit.*, p. 191) et dans l'une de ses articles (DUFOURCQ A. « Institution et imaginaire : la réflexion merleau-pontienne sur les illusions amoureuses », *Chiasmi International*, 2004, n°6, pp. 309-310), cette ambiguïté peut témoigner aussi bien des hésitations de Merleau-Ponty en ce qui concerne son rapport à Sartre. Apparemment, Merleau-Ponty pour lui-même ne définirait jamais la perception en termes d'observation, comme le fait Sartre.

¹⁹⁵ DUFOURCQ A. « Institution et imaginaire », *op. cit.*, p. 310.

¹⁹⁶ *Idem*, p. 229.

l'imagination, sa conception reste largement tributaire de la compréhension non-formulée de la perception. Dans ce contexte, la sympathie de Merleau-Ponty pour l'opposition entre l'observable et le non-observable chez Sartre est au moins contre-intuitive. En effet, si Merleau-Ponty ne se limite plus, par exemple, à définir la perception en termes d'observation, il ne doit pas non plus se satisfaire de la définition de la spécificité de l'imagination en termes de quasi-observation. Tout se passe comme si, en s'adressant au texte de Sartre, Merleau-Ponty a oublié le contexte de cette adresse¹⁹⁷, s'est avéré absolument désarmé, et s'est concentré sur le texte Sartre lui-même dans un face-à-face isolé¹⁹⁸.

Certains passages du cours même suscitent l'impression que Merleau-Ponty, au lieu d'atténuer l'opposition sartrienne entre le perçu et l'imaginaire, la radicalise pour introduire une dimension éthique. Pour avancer la thèse de l'intrication de la perception avec l'imagination dans la rencontre avec autrui, Merleau-Ponty a radicalisé leur opposition sartrienne. Là où Sartre voyait le basculement entre deux attitudes mutuellement exclusives envers le même objet transcendant, Merleau-Ponty condamne le détachement de l'imaginaire par rapport au réel, son manque. En plus, comme pour fournir l'appui à cette opposition, il insiste à plusieurs reprises sur le caractère non-vécu de l'imaginaire : « La situation imaginaire, cependant, ne devient jamais équivalente à une situation réelle et vécue... »¹⁹⁹. Ainsi l'opposition entre le réel et l'imaginaire qu'il a promis de reconsidérer s'avère raffermie et témoigne maintenant de la santé de l'esprit. En plus, c'est la question éthique qui intervient dans le problème d'imagination d'autrui. Au-delà des hésitations de Merleau-Ponty quant à son rapport à Sartre, l'ambiguïté de sa critique témoigne de la délicatesse de la tâche de théoriser le commun entre la perception et l'imagination sans tomber dans le « vie est un songe » du baroque.

c. L'argument le plus fort parmi les cinq dans le cours du Collège de France sur la passivité

Dans la littérature secondaire, on considère souvent que la version la plus développée de la critique de la conception sartrienne de l'imaginaire par Merleau-Ponty se trouve dans le cours du Collège de France de 1954-1955 consacré à la passivité. Il est vrai que, dans ce cours, Merleau-Ponty développe sa critique de manière plus cohérente et systématique en attaquant Sartre de manière plus audacieuse et ouverte, qu'il ne l'a fait dans le cours de la Sorbonne. Dans la partie

¹⁹⁷ Une autre ambiguïté apparaît : dans ce cours, Merleau-Ponty est loin de proposer un tableau idyllique des rapports avec le monde chez l'enfant, et se place, finalement, tout comme Piaget, dans la perspective génétique : cette attitude enfantine dans le cas où elle apparaît chez l'adulte est traitée sans équivoque en tant que pathologique. Ce qui semble peu compatible avec son objectif final de décrire l'ouverture au monde de l'enfant en tant qu'exemplaire de commerce avec le monde en général.

¹⁹⁸ On va le voir : Merleau-Ponty ne réussira à proposer une critique cohérente de Sartre qu'après l'avoir rapportée à un contexte plus général de sa propre théorie de la perception.

¹⁹⁹ MERLEAU-PONTY M. *Psychologie et pédagogie de l'enfant, op. cit.*, p. 560.

de ce cours portant sur le sommeil, Merleau-Ponty avance cinq arguments distincts contre la théorie sartrienne de l'imagination en général et du rêve en particulier, dont le plus fort, comme nous essayerons de le montrer, reste toujours le cas de perception/imagination d'autrui, avancé dans le cours de la Sorbonne. Pourtant l'avancée la plus importante de ce cours est à rechercher, de toute évidence, un peu plus loin dans son développement, quand Merleau-Ponty passe à l'analyse de l'inconscient (le sous-titre du cours est « Le sommeil, l'inconscient, la mémoire »), c'est-à-dire se penche formellement sur un sujet tout à fait différent. A ce moment-là, il abandonne l'analyse précise des différentes manifestations de l'imaginaire au profit des thèses plus générales et plus cohérentes sur l'entrelacement du perçu et de l'imaginaire. Simultanément, la spécificité de l'expérience d'autrui perd son privilège. C'est ce lien entre la description non contradictoire du mélange entre la perception et l'imagination et la perte de spécificité de l'expérience d'autrui qu'il s'agit d'examiner.

Après l'introduction générale visant à problématiser la notion de passivité dans son *double bind* de passivisme déterministe et d'auto-passivation de la conscience activiste (qui prend la forme la plus développée chez Sartre dans la figure son auto-fascination de la conscience rêveuse), après une tentative préliminaire de tracer le lien entre cette problématique et la nouvelle ontologie qu'il préconise, Merleau-Ponty procède à l'examen du premier des phénomènes annoncés : le sommeil. En consacrant une large partie du cours au sommeil, Merleau-Ponty prolonge la ligne de critique qu'il a essayé de trouver d'emblée chez Sartre lui-même : opposer à sa théorie générale de l'imagination certaines de ses manifestations concrètes qui la subvertissent en plongeant la conscience dans la passivité : le rêve, l'hallucination, etc. Mais cette fois il ne se limite pas simplement à jouer un Sartre contre un autre Sartre. En 1954-1955 il est plus décidé dans sa critique : trouvant la faille dans la théorie sartrienne de l'imagination, à savoir la description du rêve, Merleau-Ponty en profite pour la contourner et mettre en cause le fondement de la théorie sartrienne de l'imagination. A cet effet, Merleau-Ponty déclare que le rêve n'est pas seulement une des manifestations multiples de l'imaginaire, il en est la manifestation paradigmatique. Tout comme l'a fait le jeune Foucault dans son introduction *au rêve et l'existence* de Binswanger parue la même année universitaire que le cours de Merleau-Ponty : « Le rêve n'est pas une modalité de l'imagination ; il en est la condition première de possibilité »²⁰⁰. Mais l'intention de Merleau-Ponty est beaucoup plus ambitieuse : sur la base de la critique de la théorie sartrienne de l'imagination à partir du cas spécifique du rêve, il espère mettre en question son ontologie dualiste. Le rêve doit permettre à Merleau-Ponty de trouver la base ontologique qui soit différente de

²⁰⁰ FOUCAULT M. « Introduction », in L. Binswanger, *Le rêve et l'existence*, op. cit., p. 106.

l'opposition tranchée entre l'être et le néant, la présence et l'absence. Déjà dans l'introduction à ce cours, Merleau-Ponty annonce son grief majeur envers Sartre :

« Erreur de *L'imaginaire* : décrire la conscience imageante comme néantisation : c'est toujours un néant circonscrit, un néant de ceci et de cela, et c'est pourquoi Sartre n'a pas décrit dans *L'Imaginaire* [Paris, Gallimard, 1940, rééd. 1986] *ce qu'il y a d'imageante dans l'image* : il a montré ce par quoi elle n'est pas un réel ou une présence vraie ; il n'a pas montré ce par quoi elle est une présence imaginaire ou une quasi présence – A étudier à propos du rêve »²⁰¹.

La différence entre le perçu et l'imaginaire, s'il y en a, ne réside pas pour Merleau-Ponty dans l'opposition drastique entre l'être et le néant, entre la présence et l'absence.

Tout comme dans le cours de la Sorbonne, Merleau-Ponty se plonge dans le sujet en faisant d'abord un usage positif de la théorie sartrienne de l'imagination. En s'appuyant sur Sartre, Merleau-Ponty confronte d'abord la première approche, physiologique, du sommeil. Grâce à son développement sur les images hypnagogiques, Merleau-Ponty se départ du premier écueil de la passivité, à savoir le déterminisme. Dans ce cas-là, il apparaît que la force de Sartre est de pouvoir théoriser le sommeil en tant que conduite à part entière qui implique en partie le travail de la conscience et ne relève donc pas simplement d'un état brut corporel. Mais malgré cette avancée majeure, le problème, pour Merleau-Ponty, est que Sartre bascule dans l'autre extrémité. Comme les insomniaques le savent bien, la volonté de s'endormir trop accentuée est l'obstacle le plus difficile à surmonter pour s'endormir. Il résulte de « l'activisme » de Sartre que chez lui le sommeil est défini comme une auto-fascination de la conscience. Ce qui veut dire pour Merleau-Ponty que Sartre n'arrive pas définitivement à penser la passivité qui le caractérise. C'est pourquoi Merleau-Ponty passe très vite à sa critique. Ce que Merleau-Ponty cherche dans le rêve, c'est ce qu'il appelle la passivité « latérale » : « j'invoque le sommeil, mais c'est lui qui vient »²⁰². En vue de redistribuer l'agencement des rapports entre le réel et l'imaginaire, Merleau-Ponty avance cinq arguments clairement distincts, dont les trois premiers sont une sorte de réduction à l'absurde des contradictions inhérentes à la théorie sartrienne de l'imaginaire, tandis que les deux derniers peuvent être traités comme sa propre tentative de répartition des rapports entre la perception et l'imagination.

Le premier argument est décidément trop elliptique pour être interprété de manière univoque :

²⁰¹ MERLEAU-PONTY M. *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris : Belin, 2015, p. 208.

²⁰² *Idem*, p. 243.

« Assurément elle [la fiction] ne se donne pas vraiment pour néant, pour fiction ; pour le faire, il faudrait qu'elle soit sur le fond d'être, de perception, et justement le fond manque. Une fiction envoûtante, un néant qui ne se sait plus néant, ce n'est pas le vide »²⁰³.

On ne peut qu'avancer des interprétations multiples. D'une part, on peut s'arrêter sur le « se » de « ne se donne pas » et « ne se sait plus néant ». Dans ce cas, l'argument se laisse comprendre en tant que mise en tension de l'expérience de l'imagination et de sa description analytique : l'imagination peut être bien une conscience du néant, mais elle ne peut *se* donner en tant que telle à la conscience qu'à se détruire en tant qu'imagination : la réflexion qui compare l'imagination avec la perception rompt son enchantement. D'autre part, on peut se poser la question : à quoi « et justement le fond manque » est référé ? Il peut s'agir à la fois d'absence du fond dans l'imagination en général pour Merleau-Ponty aussi bien que de l'absence de ce fond particulièrement dans la théorie sartrienne de l'imagination, dès lors que tout ce développement est une critique de Sartre. La deuxième supposition semble être plus proche de Merleau-Ponty qui va lui-même vers la pensée du mélange entre la perception et l'imagination. Dans ce dernier cas, il ne serait pas incongru de supposer que l'argument met en évidence la contradiction inhérente à la théorie sartrienne de l'imagination : si la conscience imageante ne se donne pas pour le néant, faute de terrain commun avec la perception, elle n'est pas le vide, comme Sartre voulait l'affirmer. Pour la conscience rêvant, si elle ne peut pas le comparer avec la perception, fût-ce en creux à titre de figure sur fond, l'imaginaire c'est le plein. Ou bien on peut lire également cette tension de manière plus structurelle : pour comprendre l'équation sartrienne entre l'imagination et la conscience du néant, il faut présupposer le fond de la perception, sur lequel ce néant s'apparaît et qu'il nie, ce qui annule cette équation même, la perception n'étant pas la conscience du néant mais la conscience d'être. La négation d'être perceptif implique d'une manière cet être et donc ne peut pas être une pure négation, absolument distinct de cet être. Soit la conscience est le vide, soit elle est absolument distincte de la perception, mais dans ce cas, sa distinction de la perception, qui est chez Sartre justement la différence entre le vide et le plein, devient inopérante. Le développement ultérieur suggère que Merleau-Ponty veut contourner les deux termes du dilemme : pour lui, la conscience imageante se donne, apparemment, sur le fond de la perception, et en même temps elle n'est pas non plus la conscience du néant. Et dans cette perspective, la troisième interprétation émerge : la fiction ne peut se donner pour fiction que sur le fond de la perception. Ce qui veut dire que la pure fiction, qui ne comporterait pas en soi la perception, est impossible. Pourtant, choisir l'interprétation correcte s'avère difficile : dès lors que dans cet argument Merleau-Ponty garde toujours l'équation entre l'imagination et le néant, évidemment pour le contester, il est difficile de

²⁰³ *Idem*, p. 249.

discerner l'objet de sa critique ici : est-ce cette équation même ou la supposition de la pure fiction manquant le fond de la perception ?

Le deuxième argument est une vraie réduction à l'absurde. Si le premier, trop abstrait, n'a pas convaincu son auditoire, s'il considère toujours avec Sartre que le rêve est une conscience du néant – « Si c'était d'ailleurs vraiment le vide »²⁰⁴, cet argument-ci doit le laisser littéralement songeur : « ... il n'y aurait jamais réveil »²⁰⁵. Tandis que Merleau-Ponty trouve assez éclairant de lire Sartre, par contraste avec Pavlov et autres physiologies, surtout sa description des images hypnagogiques, pour comprendre le processus d'endormissement, ce qui devient en revanche particulièrement problématique chez lui, c'est la possibilité même du réveil²⁰⁶. La théorie sartrienne de l'imagination le rend impossible, selon Merleau-Ponty. Si l'imaginaire est une absence du monde, le stimulus extérieur (réveil-matin en l'occurrence) qui vient du monde ne peut pas intervenir dans le rêve pour l'arrêter, le stimulus intérieur (comme la mort du rêveur dans son rêve, par exemple) ne peut pas le faire non plus, dès lors qu'il demande la réflexion – l'opération de la conscience éveillée²⁰⁷. Et Merleau-Ponty de conclure : « ... il faut que la conscience imageante garde le lien avec conscience perceptive, et que le sommeil ne soit pas absence de fait de la veille et du monde »²⁰⁸. Ainsi, cette conclusion rejoint une des interprétations du premier argument : le monde perçu est présent dans le monde imaginaire à titre de fond d'une figure. De sorte que Merleau-Ponty semble transposer la structure de *gestalt* aux rapports entre l'imagination et la perception.

Le troisième argument prolonge cette tactique des démonstrations indirectes, son but étant aussi bien de montrer la nécessaire présupposition du mélange entre la perception et l'imagination pour rendre compte de la théorie sartrienne de l'image, qui pourtant l'exclut explicitement :

« Si d'ailleurs la "solidité" du rêve ou du sommeil n'était qu'absence de référence au monde perçu, il faudrait que la persuasion soit entière. Si l'imaginaire est le vide, il ne peut passer pour plein qu'à condition d'être tout à fait vide. Or il y a des rêves convaincants,

²⁰⁴ *Ibidem.*

²⁰⁵ *Ibidem.*

²⁰⁶ Toute la question pour Merleau-Ponty est, apparemment, toujours de savoir comment les deux attitudes alternent et surtout comment le réel prend la relève de l'imaginaire. La notion sartrienne d'*analogon* a déjà posé ce problème de la motivation pour un changement d'attitude. Ici Merleau-Ponty choisit de le rendre sensible par l'exemple du réveil qui s'avère particulièrement absurde. Pourtant, malgré la force de cet argument, il mérite d'être noté que l'usage que Merleau-Ponty fait de la théorie sartrienne de l'image est en quelque sorte gênant. Il transforme la thèse de l'exclusion réciproque des attitudes perceptive et imageante envers le même objet, en postulat de l'herméticité de l'imaginaire. Là où il y a chez Sartre l'alternance, l'exclusion structurelle, Merleau-Ponty voit l'autonomie des deux domaines.

²⁰⁷ A. Dufourcq prolonge cet argument avec une remarque pleine d'esprit : « Si l'on me guillotine, la liberté de l'imagination ne peut-elle me faire survivre ou me réincarner en un autre personnage ? » (DUFOURCQ A. *Merleau-Ponty : une ontologie de l'imaginaire, op. cit.*, p. 202).

²⁰⁸ MERLEAU-PONTY M. *L'institution, la passivité, op.cit.*, p. 250.

impressionnants qui coexistent avec conscience de rêver, et qui même restent impressionnants après réveil »²⁰⁹.

Cet argument n'est pas moins elliptique que le premier, pourtant on ne peut comprendre l'opposition introduite pas le « or » que si on l'explique comme suit. Si l'on présuppose que la seule source de la crédibilité du rêve est son herméticité (« absence de référence au monde perçu »), c'est-à-dire le fait que la réalité n'entrevoit pas pour le contester, il faudrait exclure la possibilité des cas où le rêveur est conscient de rêver mais pourtant est persuadé par ses images, et surtout les cas où après le réveil on persiste à être sous l'impression du rêve. Or, dit Merleau-Ponty, de tels cas sont fréquents, donc, la prémisse est incorrecte : la source de la crédibilité du rêve n'est pas dans la mise entre parenthèses de la réalité. La conclusion qui s'impose : la source de crédibilité du rêve n'est pas dans l'absence de réalité, il a ses propres sources.

Ainsi, les trois premiers arguments visent à mettre en tension les rapports entre le réel et l'imaginaire présupposés par la théorie sartrienne du rêve. De ce travail négatif on peut tirer une conclusion affirmative : le rêve, pour Merleau-Ponty, se rapporte à la réalité de la même manière que la figure se rapporte au fond : « Il faut que la place du monde reste marquée en lui [en rêveur] »²¹⁰. Pour rendre pensable le réveil, Merleau-Ponty introduit le minimum – fût-ce à titre de négation – du perçu dans le sommeil : « La négation du monde dans le sommeil est aussi une manière de le maintenir »²¹¹. De la même manière, négative, le fond est maintenu dans la figure. De sorte que le rapport entre le réel et l'imaginaire s'apparente à la structure de la gestalt. Mais présenter les relations entre le réel et l'imaginaire à titre de figure sur fond, est-ce que cela équivaut à déclarer leur mélange ? Est-ce que nous pourrions parler du mélange de la figure avec du fond ? C'est cette tension entre l'autonomie et l'hétéronomie du réel et de l'imaginaire qu'il s'agit encore d'analyser chez Merleau-Ponty.

Dans ce contexte, les deux derniers arguments doivent être analysés conjointement. Pour la simple et bonne raison qu'ils semblent dire, à première vue, le contraire sur ce point. Tandis que le quatrième argument est introduit par le constat que « Veille et sommeil [sont] **moins hétérogènes** que Sartre les dit »²¹², le cinquième affirme comme en passant qu'« Elles [la conscience imageante et la conscience perceptive] sont **moins homogènes** que Sartre le dit »²¹³. Mais outre les possibles doutes sur la cohérence de la critique merleau-pontienne, il y a une autre difficulté liée aux deux derniers arguments : au bout du compte, chacun d'entre eux affirme le

²⁰⁹ *Ibidem*.

²¹⁰ *Idem*, p. 249.

²¹¹ *Idem*, p. 354.

²¹² *Idem*, p. 250. C'est moi qui souligne (AP).

²¹³ *Idem*, p. 252. C'est moi qui souligne (AP).

contraire de ce que les deux citations sont censées revendiquer. On a déjà rencontré ce paradoxe d'un double défi à la critique de la théorie sartrienne de l'image (il rend l'imaginaire plus spécifique par rapport au perçu tout en défaisant leur opposition), mais qu'est-ce que veut dire concrètement par-là Merleau-Ponty ?

C'est le quatrième argument qui nous intéresse tout particulièrement, puisqu'il reprend celui de la *Psychologie et pédagogie de l'enfant* qui nous a tant intéressés, du fait de ses résonances avec notre lecture du regard d'autrui chez Sartre. Tout comme à la Sorbonne il y a quelques années, Merleau-Ponty, au Collège de France, accorde à la rencontre avec autrui le privilège de brouiller la frontière entre le réel et l'imaginaire : « Notre vie réelle, en tant qu'elle s'adresse à des êtres, est déjà imaginaire »²¹⁴, à savoir « notre vie "réelle" est onirique pour tout ce qui touche à autrui »²¹⁵. Dans le résumé de ce cours il exprime cette idée plus clairement : « les autres nous sont présents comme des rêves, comme des mythes, et ceci suffit à contester le clivage du réel et de l'imaginaire »²¹⁶. Tout se passe donc comme si le vrai mélange entre le réel et l'imaginaire n'était toujours soutenable qu'en un seul cas : celui de la rencontre avec autrui.

Bien que l'expérience d'autrui n'ait rien à voir, en apparence, avec le thème du rêve, et que son évocation dans ce cours puisse paraître surprenante (tout comme le thème des relations amoureuses dans le cours sur la pédagogie de l'enfant), on peut l'expliquer en faisant remarquer qu'il reste, toujours, la seule exception effective de l'opposition sartrienne entre le réel et l'imaginaire. Les trois premiers arguments présentent les rapports entre les deux en tant qu'analogues à la structure de la gestalt. C'est-à-dire, finalement, ils s'excluent. Or, dans le cas de la rencontre avec autrui, les deux attitudes se confondent. L'explication de cette confusion est toujours la même – l'impossibilité de vérifier l'expérience d'autrui : « Il n'y a pas de vérification ni d'*Erfüllung* pour l'impression que nous donne quelqu'un dans une rencontre »²¹⁷.

Bien que la condamnation effective du rêve dans ce développement soit moindre que dans la *Pédagogie*, elle est toujours présente. Merleau-Ponty proteste au bout du compte tant contre l'opposition entre le réel et l'imaginaire que contre leur confusion désordonnée. La dernière, selon lui, mène à la négligence du « narcissisme, égoïsme du rêve, régression du rêve »²¹⁸, elle est un « Recul devant l'"épreuve de réalité" »²¹⁹. En ce sens, il tient toujours à l'approche sartrienne de l'imaginaire en tant que pauvreté essentielle. Sans le cacher, il déclare vouloir emprunter à Sartre ce qu'il y a de « positif pour lui dans son analyse : « l'idée que l'imposture de l'imaginaire consiste

²¹⁴ *Idem*, p. 251.

²¹⁵ *Idem*, p. 265.

²¹⁶ *Idem*, p. 355.

²¹⁷ *Idem*, p. 251.

²¹⁸ *Idem*, p. 265.

²¹⁹ *Ibidem*.

surtout dans l'absence du "réel" »²²⁰, « L'idée que le rêve est régression topique, non équivalent de sensorialité »²²¹.

Ainsi, c'est surtout dans le cours de 1954-1955 que l'incohérence de la solution merleau-pontienne devient manifeste. Sans doute, est-elle aussi bien manifeste à Merleau-Ponty lui-même. Bien qu'il mette l'accent sur une expérience privilégiée, à savoir la rencontre avec autrui, pour mettre en question l'opposition sartrienne, il s'appuie toujours sur la même opposition formulée en des termes purement sartriens. On ne peut comprendre cette critique que si l'on tient pour vraie sa cible. Et toute la question pour Merleau-Ponty maintenant est de reformuler cette opposition sans pour autant exclure la possibilité du mélange. Comme il le pose lui-même, « Tout ceci, non pour nier la distinction faite par Sartre, mais pour la restituer »²²². Ainsi, dans le même argument où il déclare vouloir rendre le rêve et le sommeil plus homogènes, il arrive à la nécessité de formuler leur plus grande hétérogénéité.

Le même scénario est à l'œuvre dans le dernier argument qui insiste en apparence sur la plus grande hétérogénéité entre l'imagination et la perception. Au bout du compte, Merleau-Ponty y parvient à formuler la revendication de leur homogénéité. D'abord, il faut noter que l'apparente contradiction entre les deux arguments devient moins accentuée si l'on fait remarquer que le premier argument traite l'imagination et la perception en tant qu'attitudes de conscience, tandis que le deuxième les comprend comme des phénomènes tout d'abord corporels. Dans le cinquième argument, Merleau-Ponty introduit la distinction entre le sommeil et le rêve en introduisant notamment la dimension corporelle, absente dans la théorie sartrienne de l'imagination. Mais en plaçant le problème du rêve au niveau du corps, pour le rendre plus hétérogène à la perception qu'il ne l'est chez Sartre, Merleau-Ponty, le théoricien de la perception proprement corporelle, ne les rend-il pas au bout du compte plus homogènes ? L'affirmation selon laquelle c'est le corps qui est le vrai sujet du rêve fait écho à l'affirmation analogue de la *Phénoménologie de la perception* : c'est le corps qui est le vrai sujet de la perception. Ainsi, on le voit bien, quand Merleau-Ponty introduit la dimension de la corporéité, en fait, il rapproche l'imagination de la perception. C'est ce rapprochement qui va au bout du compte différencier la théorie merleau-pontienne de l'imagination de celle de Sartre. Il ne pourrait proposer une alternative à Sartre qu'après avoir fait l'imagination consubstantielle à sa propre théorie de la perception. Ce qui est manifeste dans la citation suivante, tirée d'un autre développement du cours, sur les rêves de la patiente célèbre de Freud - de Dora :

²²⁰ *Idem*, p. 266.

²²¹ *Ibidem*.

²²² *Idem*, p. 252.

« Sartre n'aboutit à sa conception de l'imaginaire comme non-être que parce qu'il l'interroge dans le mode de la conscience contemplative, et, trouvant qu'il n'en fait partie, ne peut le définir que comme non-être ou délire. Mais si on interroge le rêve dans le mode de la conscience praxique, noué au corps, au monde et aux autres, la prétendue liberté et auto-fascination de la conscience est rapport à des possibles concepts. Sartre ne dispose que du réel et du possible comme non être. Le rêve est pression de l'un sur l'autre »²²³.

d. L'élimination du privilège de l'expérience d'autrui dans l'analyse de l'inconscient

Bien que dans le cours sur la passivité, le privilège du mélange légitime entre le perçu et l'imaginaire reste toujours attaché à l'expérience d'autrui, les deux revendications contradictoires avancées par Merleau-Ponty dans les deux derniers arguments, ouvrent la perspective de la généralisation de ce type d'expérience. En même temps, la figure d'autrui commence à perdre sa spécificité. Un moment clé, bien que non exclusif, de ce passage du privilège de l'expérience d'autrui-sujet à son extrapolation dans l'expérience du monde en général réside dans la réinterprétation merleau-pontienne de l'inconscient freudien qu'il propose dans la seconde partie du cours.

Pendant les années de son travail, Merleau-Ponty a avancé des jugements diamétralement opposés sur l'inconscient freudien. On peut trouver chez lui une critique assez féroce aussi bien qu'un intérêt très vif. Cependant dans le cours sur la passivité qui inclut un long développement sur l'inconscient, accompagné des notes de lecture de certains textes de Freud, Merleau-Ponty semble s'arrêter finalement sur son acceptation. Apparemment, sa rupture avec Sartre, qui a justement refusé l'idée de l'inconscient, n'est pas la dernière à nommer parmi les raisons de ce choix. Ce n'est pas par hasard que la réévaluation positive de Freud paraît dans le texte dont le fil rouge est la critique du sartrisme. Au bout du compte, c'est avec l'appui sur Freud que Merleau-Ponty va réussir à donner la riposte à la théorie sartrienne de l'imagination. Comme le formule heureusement Guy-Félix Duportail, « plus le point de départ de Merleau-Ponty se rapproche de Freud et de la psychanalyse, et plus il se situe, en raison inverse, aux antipodes de Sartre »²²⁴.

Néanmoins il est clair que Merleau-Ponty ne peut pas, pour de multiples raisons, simplement emprunter l'analyse du rêve de Freud pour l'opposer à celle de Sartre. Il doit passer par la révision de sa notion de l'inconscient. Déclarant vouloir emprunter à Sartre l'idée que « l'inconscient (ou conscience symbolique) n'est pas à rattacher à un ordre causal »²²⁵, Merleau-Ponty avance, contre lui, que le lieu de l'inconscient réside dans la « corporéité et le rapport avec

²²³ *Idem*, p. 323-324.

²²⁴ DUPORTAIL G.-F. *Analytique de la chair*, Paris : Cerf, 2011, p. 119.

²²⁵ MERLEAU-PONTY M. *L'institution, la passivité, op.cit.*, p. 266.

autrui »²²⁶. Attaquant donc la conception d'inconscient en tant qu'autre « je pense » se situant comme derrière la conscience, Merleau-Ponty en propose une réinterprétation avec appui sur l'idée qu'il s'est fait de la perception. Cette démarche ne semble pas avoir quelque chose d'inédit²²⁷ : nous sommes bien habitués à voir Merleau-Ponty réinterpréter presque tout en fonction de sa théorie de la perception - le langage, l'œuvre d'art, l'amour, etc. Pourtant, le cas de la réinterprétation de l'inconscient freudien est d'autant plus intéressant et unique qu'il mène par la rétroaction au réajustement et au changement des accents dans sa conception du partage entre la perception et l'imagination. Bien que ce soit du point de vue de la perception que l'inconscient freudien est réinterprété dans ce cours, c'est au bout du compte la théorie de la perception qui est mise à jour grâce à cette greffe.

Cette reformulation de l'inconscient selon la perception est, peut-être, mieux expliquée par Merleau-Ponty dans une note de travail du *Visible et l'invisible*²²⁸ avec la notion bergsonienne de « mouvement rétrograde du vrai » :

« Le sens est “perçu” et la *Rückgestaltung* est “perception”. Cela veut dire : il y a *germination* de ce qui *va avoir été* compris [...] Et cela veut dire : la perception est inconsciente. Qu'est-ce que l'inconscient ? Ce qui fonctionne comme pivot, existentiel, et ce sens, est et n'est pas perçu »²²⁹.

Selon Merleau-Ponty, la perception, qui ne coïncide jamais avec le savoir de ce qui est perçu (en quoi consiste le noyau de sa critique de la théorie cartésienne de la vision), comporte des zones aveugles et non thétiques, susceptibles d'être retenues sans passer par la conscience. En même temps, sous certaines conditions, ces zones peuvent se mettre en avant et devenir conscientes. La phrase prononcée par un interlocuteur dont on ne prend conscience que beaucoup plus tard, peut-être, même après y avoir réagi, sert d'exemple de ce type d'excès du sensible par rapport à la conscience de ce sensible dans les notes de travail pour *Le Visible et l'invisible*. Un tel mouvement rétrograde met en évidence, selon Merleau-Ponty la possibilité de percevoir certains phénomènes latéraux sans en prendre conscience immédiatement. De toute évidence, ce type de perception est « inconscient ». La perception est capable de fixer, selon Merleau-Ponty, certains éléments sans recours à la conscience. Comme il le formule de manière paradoxale dans *Le Visible et l'invisible* : « voir c'est toujours voir plus qu'on ne voit »²³⁰. La phrase « je l'ai toujours su » du

²²⁶ *Ibidem*.

²²⁷ Elle ne peut nous surprendre ici surtout parce que le but de ce cours est justement de « prolonger au-delà du sensible l'ontologie du monde perçu » (MERLEAU-PONTY M. *L'institution, la passivité, op.cit.*, p. 353).

²²⁸ Le fait qu'on se réfère largement au *Visible et l'Invisible* pour expliquer cette idée du cours sur la passivité est en lui-même significatif : l'idée de l'inconscient de la perception va devenir centrale dans son dernier œuvre.

²²⁹ MERLEAU-PONTY M. *Le Visible et l'Invisible, op.cit.* p. 240.

²³⁰ *Idem*, p. 295.

patient confirmant l'interprétation du psychanalyste de ses attitudes inconscientes, reflète aussi, pour Merleau-Ponty la structure de la perception qui fixe toujours plus qu'elle n'a conscience de percevoir. Par exemple, en ce qui concerne le cas freudien classique de Dora, il a pu affirmer : « Il y avait perception du père comme objet amoureux, il n'y avait pas connaissance de cet amour »²³¹.

Cette réinterprétation de l'inconscient du point de vue de la perception mène Merleau-Ponty en retour à incorporer l'inconscient dans la perception. Après avoir expliqué l'inconscient par référence à l'excès du visible sur lui-même, Merleau-Ponty commence à interpréter cet excès²³² pour lui-même en termes d'inconscient. Pour reprendre les termes de la préface de *Discours, Figure* de Lyotard, Merleau-Ponty rapporte le « ça » du désir au « on » de la perception. Avec l'inconscient, entre autres, c'est l'imaginaire qui s'est aussi entrelacé avec la perception, représenté dans cette analyse par le symbolisme du rêve. Cette description amène Merleau-Ponty, au bout du compte, à redistribuer les rapports entre le perçu et l'imaginaire :

« Pour approfondir cette notion de l'inconscient comme sédimentation de la vie perceptive [...] il ne suffit pas d'examiner [le] rêve [...]. Il faut voir l'inconscient à l'œuvre contre la [teneur ?] du réel [...]. Ici on va voir que l'onirisme n'est pas non-être de la conscience imageante, mais en filigrane dans la conscience perceptive... »²³³.

Tandis que tous les efforts de Merleau-Ponty jusqu'à ce moment-là étaient orientés sur la démonstration assez difficile de la présence du réel dans l'imaginaire, il n'a vraiment réussi à s'avancer dans sa critique de Sartre qu'avec le renversement de sa tâche. Il s'est avéré beaucoup plus facile pour lui de prouver que c'est le réel qui n'exclut pas l'imaginaire. Comme le remarque justement Daniel Giovannangeli, s'il y a une différence entre les conceptions de l'imaginaire de Sartre et de Merleau-Ponty, elle consiste moins dans leurs définitions respectives de l'imaginaire, que dans leurs conceptions de son pendant – du perçu :

« Ce qui conduit Sartre à séparer l'imaginaire du perçu s'expliquerait moins par sa phénoménologie de l'image – dont Merleau-Ponty adopte largement les enseignements [...] – que par la part que sa phénoménologie de la perception conserve à la vérité et à la nécessité. Le poids que Merleau-Ponty conférait à la foi perceptive l'amenait à objecter à Sartre que le champ de la perception lui-même n'exclut pas la croyance, laquelle ne caractérise donc pas la seule imagination. Il n'est guère niable que Merleau-Ponty fasse largement sienne la compréhension sartrienne de l'image [...]. Mais il s'écarte de la

²³¹ MERLEAU-PONTY M. *L'institution, la passivité, op.cit.*, p. 284.

²³² Toute la question est en fait de savoir si l'excès du visible sur lui-même est perçue ou imaginée ? Pour prendre un exemple phénoménologique classique, est-ce que la face cachée du cube est perçue ou imaginé ?

²³³ MERLEAU-PONTY M. *L'institution, la passivité, op.cit.*, p. 278.

phénoménologie de la perception ébauchée par Sartre et se refuse à trancher, en tout cas avec la même radicalité que Sartre, entre la perception et l'imagination »²³⁴.

Il en résulte pour Merleau-Ponty commentant l'interprétation des rêves de Freud, que si le rêve a un sens inconscient, c'est parce que toute la perception a ses onirismes : « Le fond "inconscient" qui tapisse la clef, la chambre [en tant que symboles d'organes mâles et féminins], c'est simplement le fond préobjectif, onirique, de **toute perception** »²³⁵. En soutenant l'idée de l'intrication entre le perçu et l'imaginaire, Merleau-Ponty rend les sujet et les objets égaux : « Il y a une passivité des « hommes » et une activité des « choses » parce qu'il y a des systèmes symboliques et un enregistrement, à leur niveau, de tout ce qui advient »²³⁶.

On le voit maintenant, vers la fin du cours de 1954-1955, l'expérience d'autrui perd son privilège en ce qui concerne l'opposition entre le perçu et l'imaginaire. En même temps, cette opposition elle-même perd sa force²³⁷, dès lors que le critère « observé/non-observé » n'est plus applicable sans ambiguïté. C'est dans la critique de ce critère que va consister la réponse la plus efficace de Merleau-Ponty à la conception de Sartre : on ne peut pas opposer l'imaginaire au perçu au moins parce que le perçu ne coïncide jamais avec ce que Sartre nomme « l'observé ». La

²³⁴ GIOVANNANGELI D. « Imagination, émotion et croyance. Entre Sartre et Merleau-Ponty », *Figures de la facticité. Réflexions phénoménologiques*, Bruxelles : P.I.E. Peter Lang, 2010, p. 257.

²³⁵ MERLEAU-PONTY M. *L'institution, la passivité*, op.cit., p. 323. Je souligne (AP).

²³⁶ *Idem*, p. 209. Cependant, dans ce cours, il avait toujours tendance à oblitérer la radicalité de cette idée, comme dans le passage suivant : « Si l'on admet avec Ruyer qu'être en soi, c'est déjà être pour soi, alors on ne peut faire de différence entre un organisme et une subjectivité. Dans l'univers de la perception, nous le pouvons, car ils s'attestent de façons différentes » (MERLEAU-PONTY M. *L'institution, la passivité*, op.cit., p. 218).

²³⁷ Ce que ne veut pas dire cependant que Merleau-Ponty ne distingue plus l'imaginaire du perçu. La preuve en est les premières pages *du Visible et l'invisible*, où Merleau-Ponty s'appuie sur l'opposition sartrienne du perçu et de l'imaginaire pour contester les prétentions du doute méthodique. C'est justement grâce à cette opposition qu'il arrive à stabiliser le monde tel qu'il est, dans son *il y a* préalable, devant le voyant : « la "fausseté" même des rêves ne peut être étendue aux perceptions, puisqu'elle n'apparaît que relativement à elles » (MERLEAU-PONTY M. *Le Visible et l'Invisible*, op. cit., p. 19). Pour le dire un peu brutalement, on peut reformuler le reproche de Merleau-Ponty à l'égard du doute méthodique de manière suivante : ne pas pouvoir distinguer le réel et l'imaginaire, n'est-ce pas la même chose que délirer ? A savoir, les deux arguments cartésiens – l'argument de la folie et l'argument de la non-distinction entre le rêve et la perception – ne sont-ils pas secrètement équivalents ? Et si, normalement, on distinguait le perçu et l'imaginaire ? Merleau-Ponty réhabilite la certitude préalable dans le monde et dans le corps propre en affirmant la différence de structure entre l'imaginaire et le perçu : « ... alors les différences intrinsèques, descriptives du rêve et du perçu prennent valeur ontologique et l'on répond assez au pyrrhonisme en montrant qu'il y a une différence de structure et pour ainsi dire de grain entre la perception ou vraie vision, qui donne lieu à une série ouverte d'explorations concordantes, et le rêve, qui n'est pas observable et, à l'examen, n'est presque que lacunes » (*Idem*, p. 20). On reconnaît facilement l'origine du critère de cette distinction : Merleau-Ponty a surtout apprécié chez Sartre, parmi les quatre caractéristiques qu'il donne à l'imaginaire, son insistance sur le caractère non observable du rêve. Pourtant ayant contesté l'argument de doute par l'appui sur cette distinction de Sartre, Merleau-Ponty ne s'y arrête pas. Car il est loin d'exclure la folie et la pathologie de sa théorie, et il pose la question des conditions de leur possibilité, censée être la critique de Sartre : « ... il reste à savoir comment nous pouvons avoir l'illusion de voir ce que nous ne voyons pas, comment les haillons du rêve peuvent, devant le rêveur, valoir pour le tissu serré du monde vrai, comment l'inconscience de n'avoir pas observé, peut, dans l'homme fasciné, tenir lieu de la conscience d'avoir observé » (*Idem*, p. 20). Bien qu'il s'efforce d'éviter les deux écueils des rapports entre le perçu et l'imaginaire, il est clair que sans leur distinction, Merleau-Ponty n'a pas de moyens d'affirmer la foi perceptive dont il est justement question dans *Le Visible et l'invisible*. La notion de « foi perceptive » en tant que « foi » présuppose le risque de se tromper et de prendre l'imaginaire pour le perçu en même temps que la possibilité de les distinguer.

description du perçu en tant que « tissé de perceptions et d'imperceptions »²³⁸, selon l'expression de Saint Aubert, va devenir centrale dans *Le Visible et l'invisible*. La différence est patente : tandis que d'abord c'était la spécificité de l'expérience d'autrui de ne pas pouvoir être vérifiée, maintenant, avec l'intégration de l'inconscient dans la perception, c'est toute la perception qui est en dernière analyse invérifiable : « la chose n'est pas vraiment *observable* »²³⁹. La rencontre avec autrui, dans les derniers textes de Merleau-Ponty, n'a rien de spécifique par rapport à la rencontre avec le monde en général.

Que le perçu ne coïncide pas avec l'observé, Merleau-Ponty en était convaincu bien avant son engagement dans la réinterprétation de l'inconscient. Il était plutôt difficile de comprendre comment il a pu s'en tenir à l'opposition entre l'observable et le non observable de Sartre. Néanmoins, avec son recours à Freud il a pu réactiver cet argument en créant le lien entre l'imperçu de la perception et l'imaginaire par le biais de l'inconscient²⁴⁰. Déjà dans son cours de la Sorbonne Merleau-Ponty a attiré l'attention sur le fond non observé de toute perception. Pourtant, il n'a pas pu encore l'identifier avec l'imaginaire :

« Il y a deux sortes d'imaginaires ou plutôt l'on appelle ainsi deux phénomènes d'ordre différent (aspects cachés du paysage réel que j'ai sous les yeux, d'une part, et, d'autre part, évocation d'un ami absent). En marge de ce que je perçois en effet, il y a quantité d'éléments du monde non perçus, mais qui sont pris dans le contexte des choses existantes, cette zone de perception marginale fait un tout avec les zones du perçu. Aussi ce cas ne rentre-t-il pas précisément dans la définition de l'imaginaire »²⁴¹.

²³⁸ SAINT AUBERT (de) E. *Être et chair. Du corps au désir I., op. cit.*, p. 222.

²³⁹ MERLEAU-PONTY M. *Le Visible et l'Invisible, op.cit.*, p. 242. Dans cette note de travail datée de mai 1959 et intitulée « Transcendance de la chose et transcendance du phantasme », Merleau-Ponty précise que la chose est non-observable en tant que sa transcendance oblige à la percevoir comme inépuisable et qu'inversement l'imaginaire est observable en tant qu'il comporte des existentiels et des matrices symboliques. Dans une autre note de travail de mai 1960 il va même plus loin en disant que l'imaginaire est déjà en germe dans la perception. Il propose une reformulation de l'argument de *L'Imaginaire* de Sartre en disant que l'imagination de Pierre absent (en Afrique chez Merleau-Ponty, à Berlin chez Sartre) n'est qu'une *téléperception*. C'est une thèse assez ancienne : l'imagination n'est pas absolument libre, elle est limitée par le perçu (cf. le contre-argument de Descartes : l'imagination, le rêve n'est qu'une combinaison des perceptions différentes, ses puissances sont limitées). Pourtant, Merleau-Ponty en use non pour limiter les possibilités de l'imaginaire, mais pour enrichir le perçu : « Il faut définir le sensible, le visible, non comme ce avec quoi j'ai rapporté de fait par vision effective, - mais aussi comme cela dont je puis avoir dans la suite téléperception – Car la chose vue est *Urstiftung* de ces "images" » (*Idem*, p. 306). Le visible n'est pas seulement non-observable, mais il se prête déjà à la métamorphose imaginaire.

²⁴⁰ Il faut quand même faire remarquer que les germes de cette réorientation sont susceptibles d'être trouvés déjà dans son cours de 1953 : « Sartre définit l'imaginaire comme inobservable etc. Mais cependant il s'incarne dans un analogon. De là la difficulté pour Sartre de maintenir la distance absolue de l'imaginaire et du réel. Cette distance existe. Mais peut-être n'est-elle pas celle de l'inobservable et de l'observable, ou du moins peut-être cette distinction existe-t-elle à l'intérieur du monde perçu lui-même » (MERLEAU-PONTY M. *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes, 1953*, E. de Saint Aubert (éd.), Genève : MetisPresses, 2011, p. 207).

²⁴¹ MERLEAU-PONTY M. *Psychologie et pédagogie de l'enfant, op. cit.*, p. 564.

Sans doute, Merleau-Ponty n'a pu avancer l'idée de l'envers imaginaire du perçu qu'après avoir réévalué positivement l'imaginaire. Pourtant, avec ce refus de l'idée sartrienne de l'imaginaire en tant qu'essentiellement pauvre, subjective et illusoire, il a abandonné le terrain du questionnement éthique, et du coup Merleau-Ponty est devenu indifférent à l'expérience d'autrui : elle a perdu sa valeur exclusive, sa singularité. Maintenant, dès lors que toute la perception a déjà une structure polymorphe, il n'y a rien de violent dans l'imagination d'autrui.

Ce nouveau rapport non-critique à l'imagination d'autrui se concentre pour nous dans la métaphore de « grappe des visages »²⁴² que Merleau-Ponty introduit comme par hasard. Bien que dans le texte établi, Merleau-Ponty l'emploie sans guillemets, compte tenu de l'extravagance de la métaphore et de l'amour de Merleau-Ponty pour Proust (qu'il a par ailleurs relu pour le travail sur la troisième partie du cours), on ne peut s'empêcher de la faire remonter à *A la Recherche du temps perdu* : « Le visage humain est vraiment comme celui du Dieu d'une théogonie orientale, toute **une grappe de visages** juxtaposés dans des plans différents et qu'on ne voit pas à la fois »²⁴³. Dans le passage qui finit par cette citation, la réflexion de Proust bascule de l'évocation du souvenir d'un sentiment amoureux envers les trois jeunes filles à la fois (« divisé ou plutôt indivisé »²⁴⁴) – Albertine, Rosemonde et Andrée – à l'étonnement face à la multiplicité des visages d'une seule entre eux. Cette multiplicité n'étant pas un signe d'illusion ou d'échec de reconnaissance, caractérise, pour lui, tout visage humain. Comme si la pluralité des visages qu'on peut trouver chez une seule fille pouvait justifier l'amour simultané envers des filles différentes²⁴⁵. Comme si aimer quelqu'un voulait dire déjà aimer plusieurs personnes. Dans cette situation, les notions de « masque » et d'« illusion » perdent leur signification péjorative. Aussi, avec l'analyse du cas de Dora, Merleau-Ponty dépasse-t-il l'opposition entre l'amour réel et l'amour imaginaire : « Pas de différence absolue entre amour réel et imaginaire, mais non parce que tous sont imaginaires, parce que tous sont réels, *i.e.* investissement »²⁴⁶.

²⁴² MERLEAU-PONTY M. *L'institution, la passivité, op.cit.*, p. 320.

²⁴³ PROUST M. *A la recherche du temps perdu. II. A l'ombre des jeunes filles en fleurs*, Paris : Gallimard, 2003, p. 450. C'est moi qui souligne en gras (AP).

²⁴⁴ *Idem*, p. 449.

²⁴⁵ Symptomatiquement, le même passage d'*A l'ombre des jeunes filles en fleurs* a retenu l'attention de Deleuze qui s'y réfère à titre de « lente individualisation d'Albertine dans le groupe des jeunes filles » (DELEUZE G. *Proust et les signes*, Paris : PUF, 2006, p. 14). Il l'explique comme suit : « le pluralisme de l'amour ne concerne pas seulement la multiplicité des êtres aimés, mais la multiplicité des âmes ou des mondes en chacun d'eux » (*Ibidem*). Cette analyse de Deleuze développe le lien entre le visage, la signification, la subjectivation, et faut-il ajouter – le paysage, qui anticipe son concept fameux de « visagété » condensant tous ces thèmes.

²⁴⁶ MERLEAU-PONTY M. *L'institution, la passivité, op.cit.*, p. 319. Ce à quoi Merleau-Ponty est sensible dans le cas de Dora, c'est le réseau des relations avec les autres qui émerge en tant que facteur déterminant dans la perception d'autrui et dans la prise de décisions, dans les choix qui ne sont ni déterminés ni *ex nihilo*. Les rapports de Dora à son père, à sa mère, à M. et Mme K., les relations entre son père et sa mère, son père et Mme K., etc. se projettent l'un sur l'autre et sur les autres interactions. Contre Sartre, il affirme l'importance des tiers dans tout face-à-face : « Le problème n'est pas moi-autrui, mais moi-système des autres » (*Idem*, p. 317). Mais contre Freud aussi, il affirme qu'il

e. *La théorie merleau-pontienne de l'image et le regard d'autrui*

A un moment donné de notre analyse on a pu se réjouir d'avoir trouvé la théorie de la visibilité spécifique d'autrui-sujet chez Merleau-Ponty dont le propre est justement le mélange légitime du perçu et de l'imaginé. Néanmoins, à ce moment-là sa théorie demeurait contradictoire. Une fois élaborée la théorie plus cohérente des rapports entre le perçu et l'imaginaire, la spécificité de l'expérience d'autrui a perdu sa pertinence, quitte à être confondue avec l'expérience d'une chose quelconque.

Quelque discutable que soit cette extension de l'expérience de la rencontre avec autrui à la rencontre avec le monde en général, c'est cette approche qui est familière aux lecteurs du dernier Merleau-Ponty. C'est dans cette version, telle quelle, qu'on trouve la théorie de l'imaginaire, cinq ans après le cours sur la passivité, dans *L'Œil et l'esprit* et dans *Le Visible et l'invisible* et ces notes de travail. Du point de vue sur les rapports avec autrui, adopté par Merleau-Ponty, cette extension n'est que naturelle. On a déjà remarqué l'indifférence de Merleau-Ponty à l'égard du problème de la rencontre avec autrui. A l'intérieur de ce cadre, c'est sa mise en avant de l'expérience d'autrui dans les cours des années 1950 qui se présente en tant qu'exceptionnelle à tous égards. Les penseurs qui se sont intéressés tout spécifiquement à l'altérité radicale – de manière exemplaire, Levinas²⁴⁷ – ont souvent reproché à Merleau-Ponty, d'une manière ou d'une autre, de l'avoir manquée. Bien que chacun avance ces propres arguments, le constat est toujours le même. Luce Irigaray a pu stipuler que « La phénoménologie de la chair que tente Merleau-Ponty est sans [...] autre ou Autre, gardant le monde ouvert »²⁴⁸. Derrida, pour sa part, a évoqué le risque présent chez Merleau-Ponty « de réapproprier l'altérité de l'autre plus sûrement, plus aveuglement, voire plus violemment que jamais »²⁴⁹. On pourrait penser donc que Merleau-Ponty, dans sa dernière théorie de l'image, se ressaisit et retourne en arrière. Buci-Glucksmann, a justement reproché à la théorie merleau-pontienne de l'imaginaire d'avoir manqué la transcendance du phantasme, corrélative sans doute de son « réappropriation de l'altérité de l'autre »²⁵⁰. Pourtant, il est instructif de comparer deux types d'indifférence à propos des relations avec autrui : avant et après son élaboration de l'idée anti-sartrienne des rapports entre le réel et l'imaginaire.

Tandis que chez le premier Merleau-Ponty on a pu parler de quelque chose comme une « objectivation » d'autrui (on perçoit autrui de la même manière qu'on perçoit n'importe quel

n'y a pas de sens latent et vrai qui serait caché par le sens manifeste, dans les rapports avec les autres, comme dans le rêve, mais il y a différentes couches de signification.

²⁴⁷ LEVINAS E. « De l'intersubjectivité. Notes sur Merleau-Ponty », in *Hors sujet*, Montpellier : Fata Morgana, 1987, pp. 143-153.

²⁴⁸ IRIGARAY L. *Ethique de la différence sexuelle*, op.cit., p. 170.

²⁴⁹ DERRIDA J. *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Paris : Galilée, 2000, p. 218.

²⁵⁰ BUCI-GLUCKSMANN C. *La folie du voir. Une esthétique du virtuel*, Paris : Galilée, 2002, p. 128-129.

objet), chez le dernier Merleau-Ponty, grâce à cette nouvelle théorie de l'image et de l'imaginaire on assiste, inversement, à quelque chose comme une « subjectivation » de la chose à travers l'image (on perçoit- imagine la chose tout comme on perçoit- imagine autrui). Il nous semble, donc, que même si Merleau-Ponty va très vite renoncer au privilège de l'expérience d'autrui en ce qui concerne le partage entre le perçu et l'imaginaire, il va maintenir un lien entre sa théorie de l'image et l'imagination d'autrui. Le privilège accordé à l'expérience de l'imagination-perception d'autrui n'est pas une étape dépassée. Apparemment, cette expérience d'autrui se trouve intégrée dans sa théorie de l'image en général.

Or, dans *L'Œil et l'esprit*, l'image n'est ni une copie de l'objet transposée sur la toile (la thèse que Merleau-Ponty ne peut que créditer à Sartre), ni non plus purement subjectif (ce en quoi Merleau-Ponty se distingue de Sartre). Ni objet, ni sujet, l'image dans *L'Œil et l'esprit* émerge comme entre-deux²⁵¹, elle naît au point de croisement de leurs visibilitées respectives : elle est « le dedans du dehors et le dehors du dedans »²⁵². L'image est définie en tant que structure d'échange bidirectionnel permanent et constant entre le voyant et le visible²⁵³ que le peintre, ce professionnel de la vision, ne fait que révéler. Cet échange qui renvoi au voyant sa visibilité et au visible – sa voyance, est enraciné chez Merleau-Ponty dans la structure fondamentale du corps, selon laquelle je ne vois qu'étant visible. Comme Merleau-Ponty l'explique mieux dans *Le Visible et l'invisible* :

« Dès que je vois, il faut (comme l'indique si bien le double sens du mot) que la vision soit doublée d'une vision complémentaire ou d'une autre vision : moi-même vu du

²⁵¹ Gilbert Simondon, un lecteur attentif de Merleau-Ponty, a proposé une interprétation comparable de l'image, sans se référer à Merleau-Ponty : l'image est, selon lui, une sorte d'organisme « à mi-chemin entre l'objectif et le subjectif » (SIMONDON G. *Imagination et invention (1965-1966)*, Chatou : Les Editions de La Transparence, 2008, p. 8). Lambert Wiesing, quant à lui, insiste, dans son interprétation de l'œuvre de Merleau-Ponty, sur le caractère subjectif-objectif de l'image. D'une part, il inscrit cette interprétation dans une certaine tradition qui voit dans l'image déjà une forme de réduction - comme si elle était déjà en partie le sujet phénoménologique (WIESING L. *La visibilité de l'image. Histoire et perspectives de l'esthétique formelle*, Paris : VRIN, 2014, p. 240). D'autre part, à titre de conséquence de cette spécificité, il inscrit cette conception de l'image dans la tendance propre à Merleau-Ponty de théoriser les réalités intermédiaires, notamment entre le sujet et l'objet (Ibidem, p. 241-244). Ainsi, nous semble-t-il, bien que son intuition soit tout à fait juste, il perd toute la spécificité de la théorie Merleau-Pontienne de l'image, tel qu'on la trouve, notamment dans *L'Œil et l'esprit*, en l'inscrivant dans les tendances plus générales.

²⁵² MERLEAU-PONTY M. *L'Œil et l'Esprit*, op. cit., p.23.

²⁵³ On peut mesurer la nouveauté de cette théorie en la comparant avec le texte du jeune Merleau-Ponty consacré à Cézanne. Dans le « Doute de Cézanne », écrit en 1945, c'est-à-dire 10 ans auparavant, Merleau-Ponty oppose clairement deux périodes de travail du peintre qui correspondent à deux conceptions différentes de la peinture. Cézanne, selon Merleau-Ponty, sous l'influence de l'impressionnisme, évolue, à partir de la conception de tableau en tant que rêve peint (« l'incarnation de scènes imaginées, la projection des rêves au-dehors » (MERLEAU-PONTY M. *Sens et non-sens*, Paris : Gallimard, 1996, p. 16), qui donnent à voir la « physionomie morale des gestes » (*Idem*, p. 15)), vers « l'étude précise des apparences » (*Idem*, p. 16) où il ne s'intéresse qu'à des « aspects visibles des choses » (*Idem*, p. 15) et travaille littéralement sur la nature. De sorte qu'il oppose clairement la peinture de l'imaginaire et la peinture du réel. Or, dans *L'Œil et l'esprit*, cette opposition perd sa légitimité : « Essence et existence, imaginaire et réel, visible et invisible, la peinture brouille toutes nos catégories en déployant son univers onirique d'essences charnelles, de ressemblances efficaces de significations muettes » (MERLEAU-PONTY M. *L'Œil et l'Esprit*, Paris : Gallimard, 2014, p. 35).

dehors, **tel qu'un autre le verrait**, installé au milieu du visible, en train de le considérer d'un certain lieu »²⁵⁴.

Comme la citation du *Visible et l'Invisible* le montre parfaitement, on peut lire dans cette théorie de l'image un écho à la rencontre avec autrui, surtout dans sa forme de l'échange des images des corps, telle qu'elle est décrite par exemple par Paul Schilder²⁵⁵. Or, dans *La prose du monde*, écrite pour l'essentiel en 1952, c'est-à-dire avant le cours sur la passivité, la même structure d'échange entre le voyant et le visible est introduite par Merleau-Ponty pour décrire singulièrement la rencontre avec autrui :

« Les regards que je promenais sur le monde comme l'aveugle tâte les objets de son bâton, quelqu'un les a saisis par l'autre bout, et les retourne contre moi pour me toucher à mon tour. Je ne me contente plus de sentir : je sens qu'on me sent, et qu'on me sent en train de sentir, et en train de sentir ce fait même qu'on me sent... »²⁵⁶.

C'est presque de la même manière que s'échangent le regard du peintre et la visibilité des choses dans *L'Œil et l'esprit*. Tandis que dans *La Prose du Monde*, les rôles entre le voyant et le visible ne s'inversaient que dans un cas particulier – celui, de la rencontre avec autrui, dans *L'Œil et l'esprit*, les rôles s'inversent constamment entre le voyant et tout le visible. Dans *La Prose du monde*, Merleau-Ponty, en réduisant comme d'habitude le problème d'autrui à la perception de n'importe quel objet, remarque que les choses se regardent déjà : « même des choses je dis que l'une "regarde" vers l'autre ou lui "tourne le dos" »²⁵⁷. Dans *L'Œil et l'esprit*, l'image est née au point de croisement entre mon regard et celui des choses : « C'est pourquoi tant de peintres on dit que les choses les regardent... »²⁵⁸. Ainsi, les choses qui ne s'échangeaient leurs regards que de manière métaphorique (l'usage des guillemets est en ce sens significatif), retournent, dans *L'Œil et l'Esprit*, au sujet percevant son regard, comme autrui le ferait. Dans *L'Œil et l'esprit*, l'image se présente comme une structure charnière de l'échange des regards entre le voyant et le monde en général.

Merleau-Ponty est devenu beaucoup plus audacieux en attribuant aux choses la faculté de regarder. Le regard, imaginé-perçu, qui marquait l'apparition d'autrui-sujet chez Sartre, devient l'attribut même des choses chez le dernier Merleau-Ponty. Selon l'expression de François

²⁵⁴ MERLEAU-PONTY M. *Le Visible et l'Invisible*, op.cit., p. 175. C'est moi qui souligne (AP).

²⁵⁵ Dans le chapitre « Interrogation et dialectique » du *Visible et l'invisible*, rédigé, sans doute, en mars-avril 1959, l'image se présente comme une structure charnière de l'échange des regards entre moi et autrui : « ... qui prédestinent l'autre à être miroir de moi comme je suis de lui, qui font que nous-mêmes n'avons pas, de quelqu'un et de nous, deux images côté à côté, mais une seule image où nous sommes impliqués tous deux ... » (MERLEAU-PONTY M. *Le Visible et l'Invisible*, op.cit., p. 113).

²⁵⁶ MERLEAU-PONTY M. *La Prose du monde*, op.cit., p. 187.

²⁵⁷ *Idem*, p. 191.

²⁵⁸ MERLEAU-PONTY M. *L'Œil et l'Esprit*, op. cit., p.31.

Heidsieck, chez Merleau-Ponty, « la chose a pour mystérieux prototype le visage d'autrui, un regard sur nous jeté »²⁵⁹. Faut-il préciser : le visage et le regard d'autrui ne deviennent le prototype de la chose chez Merleau-Ponty qu'avec l'introduction du thème de la texture imaginaire du réel. Dans *Le Visible et l'invisible*, au moins dans certains fragments, une telle conception de l'image en tant que structure subjective-objective du réel, ancrée dans le perçu, deviendra un verre convexe qui subjective les choses et nivèle ainsi la différence entre autrui-sujet et l'objet.

²⁵⁹ HEIDSIECK F. *L'ontologie de Merleau-Ponty*, Paris : L'Harmattan, 2012, p. 73.

§2. La chair du monde et son sujet

a. De l'effacement de la figure d'autrui à la question du commun

On n'a donc pas réussi à trouver chez Merleau-Ponty la réponse espérée à la première opposition de Sartre²⁶⁰. Après une analyse détaillée de l'itinéraire d'élaboration de la conception merleau-pontienne de l'imagination, on est contraint de le constater : même si à un moment donné de son développement, la théorie des rapports entre le réel et l'imaginaire chez Merleau-Ponty s'appuie, effectivement, sur l'expérience spécifique de l'ambiguïté entre la perception et l'imagination dans la rencontre avec autrui-sujet, cela n'empêche pas qu'au bout du compte, dans sa version finale, elle coupe les vivres à la conception de la visibilité spécifique d'autrui qui serait différente de la visibilité de l'objet quelconque. Chez Merleau-Ponty, une conception cohérente du mélange entre le perçu et l'imaginaire ne rends pas pensable la visibilité d'autrui-sujet, mais ôte, en revanche, à autrui-sujet sa spécificité et présente toute chose en tant que porteuse du regard, à savoir en tant que quasi-sujet : ce n'est pas seulement la visibilité d'autrui-sujet qui se caractérise par l'indécidabilité entre le perçu et l'imaginaire, mais toute la visibilité en général. Plutôt, tout objet, grâce à cette intrication infaillible de l'imaginaire et du réel que Merleau-Ponty cherche à théoriser, se manifeste déjà à titre de quasi-sujet, étant, comme autrui, transcendant, inépuisable et, ultimement, invérifiable. En ce sens, ce n'est pas tellement le sujet qui échappe, que l'objet. De sorte que la théorie du mélange entre le réel et l'imaginaire dans sa version la plus cohérente nous laisse chez Merleau-Ponty à mi-chemin entre la visibilité objectivante, dont on est parti, et la visibilité du sujet.

Cependant, parler d'« échec » serait quand même abusif, car la théorisation de la visibilité d'autrui-sujet, n'est pas, à vrai dire, la tâche propre de Merleau-Ponty. Nous avons posé aux textes de Merleau-Ponty la question qu'il ne s'est pas posé lui-même. Bien qu'il se soit explicitement donné la tâche de brouiller l'opposition sartrienne entre le perçu et l'imaginaire, il ne l'a pas fait dans le but de théoriser la visibilité d'autrui-sujet²⁶¹. Etant donné que la théorie du mélange entre

²⁶⁰ Plus précisément, sa réponse est, en elle-même, plus au moins convaincante ; grâce à la publication de ses cours des années 1950, la théorie de l'imaginaire de Merleau-Ponty suscite toujours plus d'intérêt. Actuellement, toute une tradition qui théorise l'image en termes d'entité mi-subjective mi-objective s'est formée : Simondon, Nancy, etc. Mieux encore : elle satisfait à des conditions que nous avons formulées nous-mêmes dans l'introduction de ce chapitre. Effectivement, comme nous l'avons exposé, sa réponse consiste à proposer la théorie de la coappartenance du réel et de l'imaginaire tout en essayant de rendre justice à la spécificité de chacune des deux attitudes. De surcroît, comme nous l'avons suggéré dans l'introduction, sa conséquence logique est justement l'exigence de redéfinir la conception sartrienne de la conscience préreflexive de telle sorte qu'elle puisse y faire entrer la part de la passivité. Cependant, malgré tout, cette réponse demeure, en quelque sorte, insatisfaisante pour nous.

²⁶¹ Et pourtant, c'est le caractère involontaire, inconscient, et pour ainsi dire – automatique – de l'effacement de la figure d'autrui-sujet dans sa nouvelle théorie de l'image qui est un autre signe pour nous de l'incompatibilité structurelle entre la visibilité et le sujet dont nous sommes partis. Dans un sens, ce résultat peut être heureux, car il confirme notre hypothèse de départ : le sujet ne peut devenir visible qu'en se perdant en tant que sujet. C'est l'automatisme de cette perte du sujet dans la théorie de l'imaginaire de Merleau-Ponty qui témoigne de la vraie contrainte de la pensée, c'est-à-dire, des limites du pensable caractérisant une certaine forme de rationalité. Sa logique

le réel et l'imaginaire reste toujours inachevée dans *Le Visible et l'invisible*²⁶², on peut poser la question qui pourrait nous permettre d'avancer plus loin dans notre recherche : et si le problème était justement dans l'absence de l'élaboration théorique nécessaire portant sur ce *commun* qui unit et sépare le réel et l'imaginaire ? Comprend-on bien ce qu'est ce « mélange » (le lexique même de Merleau-Ponty quant aux rapports entre le réel et l'imaginaire est instable) qui brouille l'opposition sartrienne entre le perçu et l'imaginaire ?

Que l'autrui-sujet se soit dissous dans le tissu commun du perçu et de l'imaginaire ne doit donc pas nous décourager définitivement : cela ne veut pas encore dire que notre hypothèse avancée après la lecture de Sartre était fautive. Il nous reste encore la perspective du sujet-je et la deuxième dichotomie de Sartre vouée à la déconstruction. Cette fois-ci, contrairement à la question de la visibilité d'autrui-sujet, il s'agit d'une interrogation que Merleau-Ponty, apparemment, dans une forme et avec une visée différente, s'est proposée à lui-même. Effectivement, dans *Le Visible et l'invisible*, il s'emploie à faire l'économie de l'opposition entre la conscience et l'objet dans sa forme exemplaire sartrienne avec justement l'objectif de théoriser l'« adhérence du voyant et du visible »²⁶³. Pour le dernier Merleau-Ponty, la notion sartrienne de conscience présuppose la conception de la vision qu'il nomme « la vision de survol » et qui se caractérise, en particulier, par l'oubli de sa corporéité et corrélativement de son appartenance à l'ordre du visible²⁶⁴. Une certaine manière, bien que non exclusive, de reformuler cet « adhérence du voyant et du visible » est notamment de l'interpréter en tant que théorisation de la visibilité à titre de condition nécessaire de la vision, à savoir du sujet. La visibilité du sujet ne peut être théorisée, selon Merleau-Ponty, qu'au prix d'atténuer l'opposition entre la conscience et l'objet, entre la transparence et l'opacité. Alors même que c'est justement ce rapport entre le sujet et la vision, entre le sujet et le voyant, entre le sujet et la conscience, qu'il s'agit encore de préciser chez le dernier Merleau-Ponty.

est disjonctive : soit on pense avec la catégorie du sujet, et dans ce cas, la visibilité ne peut que l'objectiver ; soit la visibilité peut bien devenir subjective, comme dans le cas de la théorie des rapports entre le réel et l'imaginaire de Merleau-Ponty, mais dans ce cas, la catégorie du sujet n'est plus, à proprement parler, opératoire.

²⁶² Il y a les questions, dans *Le Visible et l'invisible*, soulevées à propos de l'imaginaire, qui demeurent sans réponse définitive. *Le Visible et l'invisible* s'ouvre par la problématisation du doute et de la foi perceptive en termes d'opposition entre la perception et l'imagination. Comme d'habitude, Merleau-Ponty s'adresse d'abord à la théorie sartrienne de l'opposition radicale entre le perçu et l'imaginaire pour en profiter, mais il ne le fait que pour passer ensuite à sa critique. C'est là qu'il dessine une sorte de programme de la recherche à venir : « Nous avons à reformuler les arguments sceptiques hors de tout préjugé ontologique et justement pour savoir ce que c'est que l'être-monde, l'être-chose, l'être imaginaire et l'être conscient » (*Idem*, p. 21). Mais la question de définir l'être de l'imaginaire reste pourtant sans réponse dans *Le Visible et l'invisible*. Bien que certaines notes de travail *du Visible et l'Invisible* donnent les indications importantes sur la conception merleau-pontienne des rapports entre le réel et l'imaginaire, *Le Visible et l'invisible* ne propose pas des thèses radicalement nouvelles par rapport aux développements des années 1950 et abandonne plutôt le problème du perçu et de l'imaginaire plus qu'il ne l'enrichit.

²⁶³ MERLEAU-PONTY M. *Le Visible et l'Invisible*, *op.cit.*, p. 180.

²⁶⁴ Si l'on reprend le constat souvent évoqué qui assimile la théorie traditionnelle de la vision avec le thème de la « possession » des choses par le regard, on peut schématiser en disant que le dernier Merleau-Ponty la renverse : au lieu de continuer à parler de l'appartenance du visible au voyant, il théorise plutôt l'appartenance du voyant au visible, la possession du voyant par le visible.

Pourtant, avant de passer à cette précision, il y a lieu de constater qu'en première analyse, il paraît frappant que cette mise en question décisive de l'opposition entre la conscience et l'objet chez Merleau-Ponty, n'apparaît que très tardivement. Si tardivement, qu'il n'a pas eu assez de temps pour élaborer une réponse cohérente à cette opposition en raison de sa mort inopinée²⁶⁵. Même si l'on présuppose, comme on l'a fait dans l'introduction à ce chapitre, qu'il fallait attendre la déconstruction par Merleau-Ponty de l'opposition entre le perçu et l'imaginaire pour procéder à cette mise en question de la conscience²⁶⁶, cette hypothèse n'explique pas ce délai. En effet, on a vu que cette déconstruction-ci a pris sa forme plus ou moins achevée en 1955, où la nécessité de redéfinir la conscience devient déjà évidente, tandis qu'il faut attendre les notes de travail *du Visible et l'Invisible*, c'est-à-dire les années 1959-1961, pour voir Merleau-Ponty se proposer explicitement la tâche de défaire l'opposition entre la conscience et l'objet²⁶⁷.

Merleau-Ponty s'est agrippé pour longtemps au concept sartrien de *cogito* préréflexif (qui se cache chez lui sous différents noms, tel le « *cogito* tacite » de la *Phénoménologie de la perception*) qui semble pourtant si étranger à sa philosophie du corps. La notion de conscience revient sans cesse, d'une manière ou d'une autre, dans les écrits de Merleau-Ponty jusqu'à sa dernière période de travail. Le rôle, la place et la fonction du concept de « conscience » chez Merleau-Ponty restent un problème évolutif, mais constant pendant toutes les années de son travail, dès *La Structure du comportement* jusqu'au *Visible et l'invisible*. Il le prend comme de bien entendu très au sérieux, avant qu'il ne déclare brutalement dans une note de travail pour *Le Visible et l'invisible* très souvent citée : « Les problèmes posés dans *Ph.P.* sont insolubles parce que j'y pars de la distinction "conscience" – "objet" »²⁶⁸. L'âpreté de ce constat ne s'explique pas tellement par l'agressivité envers Sartre (beaucoup moins forte dans *Le Visible et l'invisible* que dans les textes de Merleau-Ponty du milieu des années 1950), que par la violence de

²⁶⁵ De sorte que notre tâche interprétative dans ce paragraphe se corse, puisqu'on n'a affaire qu'à des bribes de l'analyse critique du concept de conscience dont la cohésion – on peut déjà l'anticiper – n'est pas assurée. Dans ce contexte, une remarque méthodologique s'impose : étant donné l'état du texte, on ne pourrait faire une *close reading* du *Visible et l'Invisible* et nous serons obligés plutôt d'en décrire la démarche générale qui s'y dessine.

²⁶⁶ Non seulement puisque, comme l'a montré Alexandra Renault dans l'article « Phénoménologie de l'imaginaire et imaginaire de la phénoménologie : Merleau-Ponty lecteur de Sartre et Freud », chez Merleau-Ponty la position imaginaire (au sens lacanien) de la conscience devient évidente et pour ainsi intenable, mais surtout pour la simple et bonne raison que la conscience imageante, qui est l'expérience matricielle de la conscience chez Sartre, n'est plus absolument libre et comporte la part de la passivité chez Merleau-Ponty. De surcroît, chez le dernier Merleau-Ponty, il y a un lien étroit entre les notions de l'imaginaire et de la chair du monde, peu compatible avec la notion de conscience.

²⁶⁷ Bien qu'il faille faire remarquer que, de manière moins radicale, oscillant entre l'abandon et la refonte de la conception de la conscience, la critique réticente de cette opposition apparaît déjà chez Merleau-Ponty dans son premier cours du Collège de France (1953). Cf. sur ce point SAINT AUBERT (de) E. « Conscience et expression chez Merleau-Ponty. L'apport du cours inédit sur *Le monde sensible et le monde de l'expression* », *Chiasmi International*, 2008, n°10, p. 86. C'est par la notion d'« expression » que l'empiètement de la conscience sur le monde est assuré dans ce cours.

²⁶⁸ MERLEAU-PONTY M. *Le Visible et l'Invisible*, *op.cit.*, p. 250.

l'autocritique²⁶⁹. L'aversion pour la notion de conscience a pris Merleau-Ponty brusquement, même si elle a été préparée par tout son travail antérieur²⁷⁰.

De sorte que la décision d'en finir avec l'opposition entre la conscience et l'objet paraît, dans la fin des années 1950-début des années 1960, chez Merleau-Ponty, penseur de l'« entre-deux » et de l'ambiguë, aussi naturelle qu'inopinée et fuyante. Tout se passe comme si Merleau-Ponty avait besoin de quelque déclencheur qui autoriserait la critique de la notion de conscience, ou d'un autre point de départ qui ferait perdre à la conscience son caractère incontournable. On peut, à titre d'hypothèse, proposer pour le rôle de déclencheur la nouvelle approche du commun qu'on trouve exposée de manière programmatique dans le fragment énigmatique intitulé « L'entrelacs-le chiasme » à la fin du développement inachevé *du Visible et l'invisible*²⁷¹. Or, c'est en 1959 que Merleau-Ponty à la fois fait le constat catégorique de la nécessité de retravailler l'opposition « conscience-objet » et écrit « Le Philosophe et son ombre », où s'esquissent déjà la plupart des idées novatrices de « L'entrelacs-le chiasme ».

b. *La chair du monde et la question du commun*

La notion énigmatique de « chair du monde », introduite de manière inaugurale dans le chapitre « L'entrelacs-le chiasme », est difficile à interpréter surtout à cause d'une charge métaphorique à laquelle la lecture trop rapide la limite souvent. Or, cette charge métaphorique n'est pas accessoire : cette notion est directement liée à la question de l'imaginaire : « Il faut reconnaître la chair imaginaire de la perception (...) il n'y a de chair qu'imaginaire »²⁷². Pourtant,

²⁶⁹ Il faut cependant constater que malgré l'agressivité de la critique de la conscience dans *Le Visible et l'Invisible*, il n'est pas quand même exclu que Merleau-Ponty n'envisageait en fait que sa révision et non pas son élimination définitive. Par exemple, dans une note inédite souvent citée par Renaud Barbaras (malheureusement, non datée), on trouve la déclaration suivante : « Je cherche un milieu ontologique, le champ qui réunisse l'objet et la conscience » (Citée dans BARBARAS R. « Merleau-Ponty aux limites de la phénoménologie », *Chiasmi International*, 1999, n°1, p. 209). Comment faut-il interpréter ce milieu : comme un rejet ou comme une réforme de la notion de conscience ? Cependant, c'est la seule déclaration, à notre connaissance, qui puisse produire l'impression de la chance susceptible d'être redonnée à la notion de conscience.

²⁷⁰ La notion de sujet, quant à elle, n'a pas connu une telle réévaluation brusque sujet (cf. notre introduction au deuxième chapitre). La question de la révision de la position de sujet était toujours urgente chez Merleau-Ponty. De cette manière, on voit que Merleau-Ponty, tout comme Sartre, se met à dissocier le sujet et la conscience, sauf que son but, dans *Le Visible et l'Invisible*, semble être plutôt inverse : tandis que Sartre s'efforce de montrer que la conscience n'est pas sujet, la démarche du dernier Merleau-Ponty est susceptible d'être résumée par une formule opposée : le sujet n'est pas conscience. La *Transcendance de l'Ego* a su ainsi non seulement purifier la conscience de toute objectivité, mais aussi libérer le sujet de toute prétention d'autosuffisance et de primordialité. Avec *Le Visible et l'invisible*, il est temps de théoriser ce sujet.

²⁷¹ Ce fragment mérite toute notre attention, parce que, comme l'indique R. Barbaras, loin d'être le dernier chapitre de l'introduction ou le premier chapitre de la première section, comme le suggère Lefort, il « se donne [...] plutôt comme une sorte de raccourci de ce que devait être *Le Visible et l'invisible* dans sa totalité » (BARBARAS R. *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble : Jérôme Millon, 1991, p. 175.), « une sorte d'ébauche générale » (*Idem*, p. 176). Il se laisse difficilement interpréter en tant qu'un autre chapitre de l'ouvrage : tant par son style que par ses idées, il tranche radicalement sur les autres parties du texte rédigé. Vraisemblablement, il s'agit d'une amorce condensée du texte ultérieur.

²⁷² Cit. par. SAINT AUBERT (de) E. « "Voir, c'est imaginer. Et imaginer, c'est voir." Perception et imaginaire chez Merleau-Ponty », *Chiasmi International*, 2012, n°14, p. 262.

si nous abordons cette notion, ce n'est pas pour en déchiffrer le sens, mais plutôt pour mettre en exergue l'effort intellectuel inédit que son introduction à titre de « concept majeur de la nouvelle ontologie »²⁷³ semble induire dans *Le Visible et l'Invisible* - notamment en ce qui concerne la pensée du commun.

L'opération de pensée que cette notion comporte chez Merleau-Ponty est inédite tout d'abord pour Merleau-Ponty lui-même. Auparavant, le commun des entités opposées était pensé en termes de « mélange » ou de « mixte ». Les mots employés présupposent qu'on prend deux ingrédients différents pour former à partir d'eux une entité homogène, ou, si les éléments sont vraiment incompatibles, comme dans le cas de la conscience et de l'objet, plutôt une chimère. En revanche, dans *Le Visible et l'invisible*, le commun de deux pôles opposés (en l'occurrence, sujet/objet) est posé en tant que premier par rapport aux termes qu'il unit : « Si nous pouvons montrer que la chair est une notion dernière, qu'elle n'est pas union ou composé de deux substances, mais pensable par elle-même... »²⁷⁴. Nul n'a mieux résumé cette innovation que Pierre Cassou-Noguès :

« Les notions de sujet et de l'objet, de conscience et de monde, qui représentaient des notions primitives dans la *Phénoménologie de la perception*, sont renvoyées à celle de la chair. La chair apparaît comme un champ neutre par rapport au sujet et à l'objet, un champ premier à partir duquel seront constitués le sujet et l'objet et, du même coup, réformées les catégories classiques »²⁷⁵.

On a déjà évoqué quelques approches typiques du commun chez Merleau-Ponty des années 1950, en analysant sa théorie des rapports entre l'imagination et la perception. Parmi ses habitudes de pensée on a pu énumérer : un type intermédiaire de réalité, la structure de gestalt (figure/fond), l'ambiguïté (dans son opposition à l'ambivalence), l'empiétement, etc. Toutes ces tentatives partent des dualismes pour en penser le caractère commun²⁷⁶. Or, dans *Le Visible et l'invisible*, la démarche est inversée : c'est le commun qui est postulé en tant que premier, les dualismes étant

²⁷³ BARBARAS R. « Les trois sens de la chair. Sur une impasse de l'ontologie de Merleau-Ponty », *Chiasmi International*, 2008, n°10, p. 19.

²⁷⁴ MERLEAU-PONTY M. *Le Visible et l'Invisible*, op.cit., p. 183.

²⁷⁵ CASSOU-NOGUES P. « La définition du sujet dans *Le Visible et l'invisible* », in M. Cariou, R. Barbaras, E. Bimbenet (éd.), *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*, Milan : Mimesis, 2003, p. 167.

²⁷⁶ Cf. Renaud Barbaras explique ainsi la démarche de la *Phénoménologie de la perception* : « Le corps vient médiatiser l'opposition du sujet et de l'objet, interdisant par là de concevoir de manière intellectualiste l'appartenance de l'objet au sujet ; il permet de dévoiler une couche originnaire du perçu, où le sens ne peut être séparé de son incarnation factuelle. Cependant les termes mêmes de l'opposition ne sont pas mis en question. [...] Alors qu'en un premier temps, le corps semblait désigner un mode d'existence original, *par-delà* la facticité et l'idéalité, il apparaît en réalité comme divisé par l'opposition du sujet et de l'objet, comme le lieu encore mystérieux où se noue leur relation. C'est pourquoi le corps ne peut être finalement décrit qu'à travers l'exclusion symétrique des deux termes de l'opposition : il n'est pas sujet, il n'est pas objet, mais la médiation du sujet et de l'objet. Et cette médiation n'est pas pensée jusqu'au bout, précisément parce qu'elle est pensée comme médiation » (BARBARAS R. *De l'être du phénomène*, op.cit., 1991, p. 25-26).

dérivés par rapport à lui. Selon l'expression de Pascal Dupond, « Il ne s'agit donc plus de penser le "un" sur fond de "deux" (Soi/le monde), mais les "deux" sur le fond de "un" »²⁷⁷. Levinas, lui, manifestement pour marquer le caractère inédit de cette démarche, ajoute un point d'exclamation à sa description lapidaire : « Un entre les deux, plus originel que les deux ! »²⁷⁸.

Cette démarche est, en quelque sorte, comparable avec celle de Simondon, dont les dettes à l'égard de Merleau-Ponty sont bien connues : au lieu de parler de transindividuel à titre de la somme d'individus ou à titre de la réalité *sui generis*, il pense, au contraire, les individus à partir du transindividuel. Cette proximité a été bien saisie par Jacques Garelli :

« En fait, c'est à partir de la prise de conscience d'un mouvement d'être et de pensée étroitement conjoints, qui engendre des processus complexes d'individuations, issus d'une dimension transindividuelle de l'être, que ce double appel de Merleau-Ponty et de Gilbert Simondon à la refonte radicale des concepts philosophiques est prononcé »²⁷⁹.

Néanmoins, l'ordre des raisons que propose Garelli n'est pas si évident dans le cas de Merleau-Ponty. En fait, on peut se demander, ce qui est premier chez Merleau-Ponty - l'appel à la révision des concepts philosophiques ou la thématization du commun à titre de notion première²⁸⁰ ?

Le choix du commun en tant que point de départ théorique pourrait expliquer le retard dans la mise en question radicale de l'opposition « conscience /objet »²⁸¹ chez Merleau-Ponty. Plutôt

²⁷⁷ DUPOND P. *La réflexion charnelle. La question de la subjectivité chez Merleau-Ponty*, Bruxelles: OUSIA, 2004, p. 162.

²⁷⁸ LEVINAS E. « De l'intersubjectivité. Notes sur Merleau-Ponty », *op.cit.*, p. 135.

²⁷⁹ GARELLI J. « Préface. Introduction à la problématique de Gilbert Simondon », in G. Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble : Editions Jérôme Million, 2013, p. 10. Cf. aussi un beau commentaire que Garelli propose d'un fragment de *L'Œil et l'esprit* où Merleau-Ponty emploie les termes mêmes de Simondon sans le nommer : « Le caractère de totalité pré-objective et pré-subjective de ce champ d'expérience [...] conduit à parler non d'une série de sujets situés face à une série d'objets à manipuler et à inspecter, mais d'un lieu qu'on ne peut nommer mieux que "trans-individuel", d'un "il y a" non clairement ni distinctement "individué" dont le Moi, autrui et les choses se distinguent par différenciations progressives, sans jamais rompre pour autant leurs attaches avec ce sol constituant la géologie naturelle, l'archéologie ensevelie, dans lesquelles s'enracine notre être et qui affleure en chacune de nos actions et de nos réactions apparemment les plus singularisées. Autant dire qu'il y a, pour Merleau-Ponty, une dimension pré-individuelle du monde, dont chaque corps n'est qu'un processus d'individuation en cours » (GARELLI J. *Introduction au logos du monde esthétique. De la chora platonicienne au schématisation transcendantal et à l'expérience phénoménologique de l'être-au-monde*, Paris : Beauchesne, 2000, p. 427). Le même parallélisme entre les pensées de Merleau-Ponty et Simondon quant à la priorité du pré-individuel se manifeste davantage dans le dispositif général de son autre livre – *Rythmes et mondes*.

²⁸⁰ D'une part, la volonté de contester les dualismes de la philosophie moderne, notamment celui de sujet/objet était constante chez Merleau-Ponty, tandis que la dimension « transindividuelle » de la chair n'apparaît décisivement qu'à la fin du *Visible et l'invisible*. D'autre part, la mise en question radicale de l'opposition « conscience/objet » semble être le résultat cette reconnaissance du privilège du commun sur les dualismes ou, pour le dire dans les termes de Simondon, du « transindividuel » sur les processus d'individuation. Apparemment, il est plus facile pour un phénoménologue de s'aventurer dans la critique de l'opposition entre le sujet et l'objet, déjà proposée par ailleurs par Sartre en 1936, que dans la critique de l'opposition entre la conscience et l'objet.

²⁸¹ Le fait que c'est la notion de « chair du monde » qui semble déclencher la mise en question de la position de la conscience, n'annule point l'importance de la critique de l'opposition sartrienne entre l'imaginaire et la perception pour la quête d'une nouvelle théorie du sujet. En revanche, cette importance devient capitale, si l'on considère, avec

que de nous questionner sur l'ordre effectif de rédaction du texte du *Visible et l'invisible*, nous voudrions avancer que cette position de la chair à titre de sol ontologique neutre facilite au demeurant la critique de la conscience. Premièrement, que la conscience ne soit plus une « notion primitive », selon l'expression de Cassou-Noguès, rend plus évidente son étrangeté au projet de Merleau-Ponty : tandis qu'il est possible d'envisager comment quelque chose comme sujet – ou faudrait-il parler de processus de subjectivation ? – émerge d'un sol commun, il est beaucoup plus problématique de décrire la conscience en tant que dérivé par rapport à la chair du monde, fût-elle immatérielle (« La chair n'est pas matière »²⁸²), sans tomber dans le discours naturaliste. N'étant plus, deuxièmement, le point de départ convenu, la conscience sort de la zone de la tache aveugle de la pensée et devient critiquable. Si, troisièmement, elle n'est plus le « sol ontologique », les risques relatifs à sa mise en question sont du coup réduits : la conscience perd son statut de caution du système théorique.

Toutefois, il ne nous surprendrait pas que la même démarche qui facilite la mise à l'épreuve critique de la notion de conscience, rende tout aussi épineuse la question du sujet qui pourrait avoir l'air d'avoir été réglée, à la différence de la question de la conscience, chez Merleau-Ponty. Guy-Félix Duportail formule la conséquence de ce renversement de l'approche du commun chez Merleau-Ponty de la manière suivante :

« Une fois posé, à partir des descriptions merleau-pontiennes, le premier principe d'indivision, le problème devient donc, à l'inverse de Sartre, celui d'explication du dédoublement de l'Être. C'est le passage du Un au Deux, la division elle-même qui fait question »²⁸³.

Effectivement, que reste-t-il du sujet chez Merleau-Ponty si l'on prend pour le point de départ la « chair du monde » ?

quelques commentateurs éminents de Merleau-Ponty, la charge imaginaire de la chair. Or, par exemple, Emmanuel de Saint Aubert a fait remarquer, d'une part, que dès le début de son emploi chez Merleau-Ponty, la notion de la chair « s'inscrit systématiquement dans un écho à l'imaginaire sinon à la terminologie même de l'univers sartrien »²⁸¹ (SAINT AUBERT (de) E. *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, op. cit., p. 31) (et non pas dans sa lecture de Husserl, comme on a l'habitude de le considérer) ; d'autre part, qu'on peut tracer un lien entre sa définition de la chair en termes d'« élément » et le recours de Merleau-Ponty à Bachelard dans sa critique de la conception sartrienne de l'imagination : « Au-delà du seul emprunt terminologique, Merleau-Ponty investit dans ce travail de la chair comme « élément » sa critique de la conception sartrienne de l'imaginaire, se souvenant que la psychanalyse existentielle de Sartre s'était en partie bâtie contre les principes de la psychanalyse des éléments de Bachelard » (*Idem*, p. 258). L'essentiel, c'est que la conception de l'imaginaire de Merleau-Ponty a largement inspiré une nouvelle ontologie de la chair.

Néanmoins quelques réserves concernant la surévaluation par Saint Aubert du rôle – fût-ce négatif – de Sartre dans l'élaboration de la notion de chair chez Merleau-Ponty ont été formulées par Emmanuel Alloa. Cf. ALLOA E. « La chair comme diacritique incarnée », *Chiasmi International*, 2009, vol. 11, pp. 253-254.

²⁸² MERLEAU-PONTY M. *Le Visible et l'Invisible*, op.cit., p. 181.

²⁸³ DUPORTAIL G.-F. *Analytique de la chair*, Paris : Cerf, 2011, p. 120.

c. *Le sujet de la chair du monde*

La finesse de cette nouvelle démarche qu'implique l'introduction de la notion de « chair du monde » à titre de notion première chez le dernier Merleau-Ponty, consiste cependant à veiller à ne pas substantialiser ce sol ontologique et à ne pas tomber dans l'indistinction totale. La volonté d'éviter le monisme ontologique s'exprime chez Merleau-Ponty dans des formules comme celle, paradigmatique, définissant la chair en termes de « masse intérieurement travaillée »²⁸⁴. Tout en étant neutre, la chair du monde chez Merleau-Ponty n'est pas inarticulée, et elle contient déjà, fût-ce en germe, les axes opposés du sujet et de l'objet²⁸⁵. C'est surtout grâce à la notion de « chiasme » compte tenu de toutes ses acceptions – aussi bien rhétorique qu'anatomique²⁸⁶ – que cette différenciation polarisante de la chair est pensée chez Merleau-Ponty : « ... le chiasme lie comme envers et endroit des ensembles d'avance unifiés en voie de différenciation »²⁸⁷. Selon *Le Visible et l'Invisible*, la chair est le lieu où se croisent des mouvements opposés (le chiasme, provenant du grec X est justement la figure du croisement), elle est le lieu de jonction problématique du sentant et du senti tout en étant première par rapport à eux. Dans ce cadre théorique, le sensible est décrit non pas en tant que constitué par le sujet d'avance présupposé, mais en tant qu'autodifférenciation du Sensible en sentant et senti. Comme l'explique Gary Brent Madison, « Le fait que “nous” percevons et que le monde est “là” pour nous, tout cela n'est compréhensible que comme résultat d'une déhiscence et d'une articulation de l'Être en sujet sentant et chose sensible »²⁸⁸.

Le mot ambivalent « partager », qui est devenu aujourd'hui un instrument d'analyse incontournable grâce à son usage chez les penseurs comme Rancière et Nancy, semble convenir parfaitement pour décrire cette spécificité de la notion de chair du monde déjà chez Merleau-Ponty : d'une part, la chair est une source commune que le voyant et le visible, le sujet et l'objet, partagent ; mais, d'autre part, elle est justement ce qui est partagé entre le sujet et l'objet, la ligne de leur partage, à savoir, ce qui les sépare. La chair n'est pas seulement chez Merleau-Ponty le symbole

²⁸⁴ MERLEAU-PONTY M. *Le Visible et l'Invisible*, op.cit., p. 191.

²⁸⁵ Même si Merleau-Ponty a pu parler d'« un polymorphisme ou amorphisme, qui est contact avec l'Être de promiscuité » (MERLEAU-PONTY M. *Le Visible et l'Invisible*, op.cit., p. 318). Cf. le commentaire de Saint Aubert sur la notion de « polymorphisme » que Merleau-Ponty préfère au bout du compte à celle d'« amorphisme » : « Après nos assurances sur les *deux*, nos assurances sur le *un* s'effondrent à leur tour, et une philosophie de la chair serait en échec si son opposition fondatrice à tout dualisme débouchait sur un monisme. En un sens, elle aurait combattu pour rien, et tomberait dans une erreur secrètement équivalente. La préférence de Merleau-Ponty pour la circularité ouverte, le cercle que l'on prend en marche, les entrées multiples du même mystère, exprime ce double rejet. Et c'est bien ce que sa conception de polymorphisme contribue à soutenir » (SAINT AUBERT (de) E. « Les “différenciations d'une seule et massive adhésion à l'être qui est la chair”. Etude de la notion de polymorphisme chez Merleau-Ponty », *Chiasmi International*, 2009, n°11, p. 189).

²⁸⁶ Cf. SAINT AUBERT (de) E. *Le Scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique*, Paris : Vrin, 2005, pp. 164-166.

²⁸⁷ MERLEAU-PONTY M. *Le Visible et l'Invisible*, op.cit., p. 310.

²⁸⁸ MADISON G.B. *La phénoménologie de Merleau-Ponty*, op.cit., p. 250.

de fusion ou d'harmonie préétablie, comme on le considère souvent, mais aussi est-elle porteuse de l'écart et de la différence. Selon l'expression heureuse de Saint Aubert, qui souligne par ailleurs, son lien avec l'imaginaire, chez Merleau-Ponty, « plus que chez tout autre, la chair a le don d'assumer à la fois le rêve du lien et le cauchemar de sa rupture »²⁸⁹.

Ainsi, chez le dernier Merleau-Ponty, nous assistons à la pensée qui ne veut pas choisir entre le monisme de la chair et le dualisme des rapports entre le sujet et l'objet : « d'où au total un monde qui n'est ni *un* ni *2* au sens objectif – qui est pré-individuel, généralité »²⁹⁰. C'est justement sur le point de cette autodifférenciation – le vocabulaire employé par Merleau-Ponty le suggère (« pré-individuel ») – qu'on s'avère le plus près de Simondon et de son « pré-individuel » porteur des processus d'individuation. Pourtant, c'est également ici que leurs voies divergent : Merleau-Ponty, contrairement à Simondon, ne se donne pas vraiment la peine de décrire comment quelque chose comme l'individuation ou l'individualisation – et encore moins sujet – émergent à partir de la chair du monde²⁹¹. Rien – aucune métastabilité, aucune transduction – n'explique la « déhiscence »²⁹² du sensible chez Merleau-Ponty (sauf la métaphore même de « déhiscence »).

En effet, la position du sujet par rapport à la chair du monde en tant que sol ontologique neutre reste difficile à définir. D'une part, étant donné que le sujet dérive de la chair du monde, il semble qu'on assiste à une démarche très novatrice chez Merleau-Ponty, même si elle reste chez lui implicite et non réfléchie. Une démarche qui deviendra commune surtout dans les années 1960-1970, et surtout chez les philosophes militant contre la phénoménologie, grâce à l'appui sur l'acception du sujet en tant que « sujétion ». Ce qui s'accorde parfaitement avec la critique de la notion de conscience que Merleau-Ponty déclare vouloir faire. La formule par laquelle Gilles Deleuze décrit la spécificité de l'approche des visibilitées chez Foucault pourrait s'appliquer au sujet du *Visible et l'Invisible* : « le sujet qui voit est lui-même une place dans la visibilité, une fonction dérivée de la visibilité »²⁹³. Effectivement, dépourvu d'intériorité et de substance, résultat de production, conditionné et non conditionnant, le sujet chez Merleau-Ponty est déjà un résultat de l'autodifférenciation de la chair. Il n'y a rien dans le sujet qui précède sa participation à l'apparaître : « En réalité il n'y a ni moi ni autrui comme positifs, subjectivités positives. Ce sont deux autres, deux ouvertures, deux scènes où il va se passer quelque chose, - et qui appartiennent

²⁸⁹ SAINT AUBERT (de) E. *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, op. cit., p. 164.

²⁹⁰ MERLEAU-PONTY M. *Le Visible et l'Invisible*, op.cit., p. 310.

²⁹¹ Cf. sur ce point l'article de R. Breeur, dont le titre est à lui seul éloquent : BREEUR R. « Merleau-Ponty, un sujet désingularisé », *Revue Philosophique de Louvain*, 1998, t. 96, n° 2, pp. 232-253.

²⁹² MERLEAU-PONTY M. *Le Visible et l'Invisible*, op.cit., p. 188, note de bas de page.

²⁹³ DELEUZE G. *Foucault*, Paris : Minuit, 2012, p. 64.

toutes deux au même monde, à la scène de l'Être »²⁹⁴. N'étant pas la substance pensante, ou, en l'occurrence, voyante, le sujet de Merleau-Ponty n'est pas non plus le vide ou le néant sartrien.

Cependant, un autre côté du sujet, celui de l'appropriation de soi, de rapport de soi à soi reste impensé chez le sujet de la chair du monde. Il n'est pas, certes, présent chez la plupart des philosophes de la subjectivation-assujettissement non plus. Mais chez Merleau-Ponty il reste impensé en tant que persistant sans être reconnu et pas davantage théorisé. Comme le remarque à juste titre Gary Brent Madison, « Ce qui donc marque l'opposition de Merleau-Ponty à Heidegger, c'est finalement l'insistance de Merleau-Ponty sur la valeur propre et irréductible de la subjectivité »²⁹⁵. Néanmoins, bien que, intuitivement, on sente bien en quoi le sujet de Merleau-Ponty est plus autonome par rapport à la chair du monde que ne l'est l'homme par rapport à l'Être chez Heidegger, il est beaucoup plus difficile de le démontrer concrètement en s'appuyant sur le texte *du Visible et l'invisible* que Madison ne le présuppose. Bien que la subjectivité irréductible au simple lieu d'apparition du visible à lui-même soit présupposée dans l'économie de sa pensée, même dans les derniers textes, Merleau-Ponty ne se donne pas vraiment la peine de préciser d'où et comment cette activité émerge. Pour reprendre l'expression de Barbaras, « ... on ne comprend tout simplement pas comment un apparaître immanent au monde peut donner lieu à son propre sujet, comment la visibilité peut donner naissance à la vision »²⁹⁶. Ou faudrait-il formuler cette question en reproduisant les mots propres que Merleau-Ponty a adressés il y a dix ans à Max Scheler : « Comment un sujet qui ne serait pas conscience de soi (au sens husserlien du terme), pourrait-il émerger comme sujet de ce courant commun ? »²⁹⁷ ?

Certes, pour approfondir cette question, il y a lieu de constater qu'il y a bien le thème du rapport de soi à soi dans *Le Visible et l'invisible*, mais ce rapport est une prérogative de la chair du monde. C'est justement ce pli du visible sur lui-même qui constitue un visible parmi d'autres en voyant – « un rapport à lui-même du visible qui me traverse et me constitue en voyant, ce cercle que je ne fais pas, qui me fait, cet enroulement du visible sur le visible ... »²⁹⁸. Deleuze va même jusqu'à établir une filiation entre la notion de pli du *Visible et l'invisible* et l'idée du pli du dehors chez Foucault qui est, selon Deleuze, sa manière à lui de penser la subjectivation : « Il n'y a pas de doute que Foucault a trouvé une forte inspiration théorique chez Heidegger, chez Merleau-Ponty, pour le thème qui le hantait : le pli, la doublure »²⁹⁹. Il n'est pas rare parmi les commentateurs d'établir même plus de proximité entre le sujet de Merleau-Ponty et le sujet de

²⁹⁴ MERLEAU-PONTY M. *Le Visible et l'Invisible, op.cit.*, p. 311.

²⁹⁵ MADISON G.B. *La phénoménologie de Merleau-Ponty, op.cit.*, p. 263.

²⁹⁶ BARBARAS R. « Les trois sens de la chair. Sur une impasse de l'ontologie de Merleau-Ponty », *Chiasmi International*, 2008, n°10, p. 26-27.

²⁹⁷ MERLEAU-PONTY M. *Psychologie et pédagogie de l'enfant, op.cit.*, p. 44.

²⁹⁸ MERLEAU-PONTY M. *Le Visible et l'Invisible, op.cit.*, p. 183.

²⁹⁹ DELEUZE G. *Foucault, op.cit.*, p. 118.

Foucault que ne l'a fait Deleuze³⁰⁰. Dans cette perspective, il est tout à fait naturel de se demander si l'on peut vraiment identifier cette position du voyant constitué par la chair du monde avec le sujet chez Merleau-Ponty, ou faudrait-il parler plutôt, selon l'expression heureuse de Claude Romano, du « narcissisme sans Narcisse »³⁰¹ chez Merleau-Ponty ?

d. Les choses me regardent

D'une part, il peut paraître que, dans *Le Visible et l'invisible*, le sujet a sa propre position sur le plan du visible. Irréductible à un visible parmi les visibles, le sujet est plus-que-visible, il est encore voyant. N'étant pas, certes, un « foyer » de vision, il est quand même institué à titre de voyant par la chair du monde. Effectivement, s'il est vrai que c'est la chair du monde qui s'auto-différencie, il n'en demeure pas moins qu'elle se différencie en deux pôles opposés, le pôle voyant se distinguant du pôle vu. Même si c'est l'apparaître qui est primordial chez Merleau-Ponty, il n'apparaît qu'à un voyant.

Cependant, d'autre part, cette position du voyant étant pour elle-même insituable chez Merleau-Ponty (il revient à Cassou-Noguès d'avoir remarqué que la lecture *du Visible et l'invisible* laisse le sentiment que « Le voyant ne réside réellement ni au-delà du visible, ni dans le visible »³⁰²), ce n'est pas elle qui pose le vrai problème, mais la possibilité de l'attribuer à n'importe qui et – en dernière analyse à n'importe quoi. Cette position insaisissable du voyant ne suffit pas à définir le sujet, car la vision n'est plus son privilège : « ... ce n'est pas *moi* qui vois, pas *lui* qui voit, qu'une visibilité anonyme nous habite tous deux, une vision en général »³⁰³. Si c'est la chair du monde qui attribue la position du voyant, elle peut la livrer également aux choses.

C'est le thème de la réversibilité de la vision (« il y a une réversibilité du voyant et du visible »³⁰⁴), dont l'importance pour le projet général *du Visible et l'Invisible* ne peut pas être sous-estimée, qui en témoigne. Si la vision est, comme le suggère Merleau-Ponty, aussi réversible que le toucher, quand le voyant voit les choses, elles le regardent aussi : « la vision qu'il [le voyant] exerce, il la subit aussi de la part des choses, [...] comme l'ont dit beaucoup de peintres, je me sens regardé par les choses »³⁰⁵. Ainsi, dans la mesure où Merleau-Ponty essaie d'insérer le voyant

³⁰⁰ Cf. par exemple KRISTENSEN S. *Parole et subjectivité. Merleau-Ponty et la phénoménologie de l'expression*, Hildesheim, Zurich, New York : G. Olms, 2010, p. 181-215 ; COOLE D. *Merleau-Ponty and modern politics after anti-humanism*, Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth : Rowman & Littlefield, 2007, pp. 230-233.

³⁰¹ ROMANO C. *Il y a*, Paris : PUF, 2003, p. 207.

³⁰² CASSOU-NOGUES P. « La définition du sujet dans *Le Visible et l'invisible* », *op.cit.*, p. 170.

³⁰³ MERLEAU-PONTY M. *Le Visible et l'Invisible*, *op.cit.*, p. 185.

³⁰⁴ *Idem*, p. 199.

³⁰⁵ *Idem*, p. 181.

dans le visible, tout le visible devient chez lui, à son tour, voyant (« on ne sait plus qui voit et qui est vu »³⁰⁶) et cette position du voyant n'est plus donc susceptible de singulariser le sujet.

Bien évidemment, ce que la thèse de la réversibilité de la vision implique en premier lieu, c'est d'abord le constat suivant : le voyant ne peut voir qu'étant impliqué dans le monde qu'il voit. Selon l'expression d'Emmanuel Alloa qui restitue le troisième terme intermédiaire de cet enthymème : « Il n'y a de vision que pour un être incarné et l'incarnation suppose que je participe déjà au visible »³⁰⁷. Le troisième terme présupposé est celui du corps : « comme mon corps ne voit que parce qu'il fait partie du visible où il éclot »³⁰⁸. C'est parce que le corps est tout d'abord voyant chez Merleau-Ponty que l'appartenance au monde se traduit pour lui dans l'épreuve de la visibilité : être du monde c'est tout d'abord pour lui être visible. Que celui qui voit ne soit pas un esprit pur, contrairement à ce que semble, selon Merleau-Ponty, présupposer Descartes, est parfaitement démontrable. Que voir n'équivaut pas simplement à penser voir, ceci est intelligible. Que celui qui voit ne voit que grâce à son corps, ceci est soutenable. Que le corps soit à la fois voyant et visible, ceci est parfaitement compréhensible. Mais que la vision soit réversible – ceci ne manque pas de susciter l'étonnement. L'autre remarque d'Emmanuel Alloa s'applique ici parfaitement : « on y observe ce phénomène singulier, si souvent décrit par les lecteurs de Merleau-Ponty : sans qu'on y prenne garde, on passe du truisme [...] à une affirmation qui est loin d'aller de soi »³⁰⁹.

Cette réversibilité entre le corps voyant et le corps visible se traduit immédiatement chez Merleau-Ponty dans la réversibilité entre voir et être vu. Or, c'est justement la réversibilité entre voir et être vu, la réversibilité de la vision elle-même qui est beaucoup plus difficile à soutenir que l'incarnation du voyant ou l'appartenance du voyant au visible. Les premières lignes qui introduisent la réversibilité de la vision par la référence à la réversibilité du toucher dans « L'entrelacs – le chiasme », font déjà ce passage de la participation du voyant au visible à la réversibilité de voir et être vu :

« Donc, sans même entrer dans les implications propres du voyant et du visible, nous savons que [...] il faut que celui qui regarde ne soit pas lui-même étranger au monde qu'il regarde. Dès que je vois, il faut (comme l'indique si bien le double sens du mot) que

³⁰⁶ MERLEAU-PONTY M. *Le Visible et l'Invisible*, *op.cit.*, p. 181.

³⁰⁷ ALLOA E. « Exorbitances. La folie de la vision chez le dernier Merleau-Ponty », in F. Bourlez, L. Vinciguerra (éd.), *L'Œil et l'esprit : Maurice Merleau-Ponty entre art et philosophie*, Reims : Editions de presses universitaires de Reims, 2015, p. 182.

³⁰⁸ MERLEAU-PONTY M. *Le Visible et l'Invisible*, *op.cit.*, p. 199.

³⁰⁹ ALLOA E. « Exorbitances. La folie de la vision chez le dernier Merleau-Ponty », *op. cit.*, p. 175.

la vision soit doublée d'une vision complémentaire ou d'une autre vision : moi-même vu du dehors, tel qu'un autre me verrait... »³¹⁰.

Comment soutenir philosophiquement que toute ma vision est doublée par une contre-vision ? Chez Merleau-Ponty le voyant ne peut, à proprement parler, être intrinsèquement visible, qu'étant – fût-ce potentiellement – vu par quelqu'un ou, en l'occurrence, quelque chose. Étonnamment, même si Merleau-Ponty théorise le Visible en soi, indépendamment de l'activité constituante du sujet, pour rendre le sujet visible, il éprouve toujours la nécessité de pointer cette visibilité à titre de corrélat de quelque voyant en face de lui – fût-ce une chose qui nous regarde. Et c'est justement pour la raison qu'on vient d'indiquer en cherchant la position propre au sujet par rapport à la chair du monde : l'apparaître n'apparaît qu'à *un voyant*. Même si l'on part du Visible en soi, chez Merleau-Ponty la structure de la vision présuppose qu'elle lie un visible à un voyant.

Étant donné que chez Merleau-Ponty, comme nous l'avons constaté à la fin du paragraphe précédent, la différence entre autrui et les choses est négligeable, et qu'après *L'Œil et l'esprit* le regard des choses n'est pas métaphorique, il n'a aucune difficulté d'assurer la permanence de cette visibilité intrinsèque. En tant qu'intrinsèquement visible, le voyant éprouve sa visibilité en saisissant sur lui-même le regard des choses. « Les choses me regardent » – c'est à ce constat qu'aboutit le thème de la réversibilité de la vision chez Merleau-Ponty si on la développe jusqu'au bout. Même si ce constat est devenu, de manière exemplaire, une référence pour le mouvement minimaliste dans l'art³¹¹ (le titre d'un livre de Didi-Huberman consacré en grande partie à l'art minimaliste où il a recours, entre autres, à Merleau-Ponty, est en ce sens révélateur : « Ce que nous voyons ce qui nous regarde »), il faut avouer que nous éprouvons quand même une certaine perplexité à l'accepter philosophiquement. Non pas qu'il s'agisse de l'hylozoïsme – nous connaissons la note de travail où Merleau-Ponty s'en défend³¹². Plutôt que d'en proposer la réfutation simplement à cause de son extravagance, nous voudrions indiquer la difficulté majeure en rapport avec la réversibilité du visible qui rend nécessaire l'appel à ce type de thèses extravagantes.

e. La réversibilité du toucher décrite par Husserl est-elle transposable à la vision ?

Plusieurs commentateurs ont fait remarquer les problèmes relatifs à l'extension du thème husserlien de la réversibilité du toucher à la vision chez Merleau-Ponty. Or, cette extension est le

³¹⁰ MERLEAU-PONTY M. *Le Visible et l'Invisible*, *op.cit.*, p. 175.

³¹¹ Comme le définit par exemple Emmanuel Alloa : « La structure chiasmatisée du voyant-visible, le fait que je me sens regardé par ce que je regarde, est devenu la référence essentielle des théoriciens du *minimal art* américain des années 60 » (ALLOA E. « Exorbitances. La folie de la vision chez le dernier Merleau-Ponty », *op. cit.*, p. 183).

³¹² MERLEAU-PONTY M. *Le Visible et l'Invisible*, *op.cit.*, p. 299.

plus souvent considérée comme l'opération intellectuelle soutenant et justifiant la thèse de la réversibilité de la vision dans *Le Visible et l'invisible*. De manière exemplaire, Jacques Derrida dans *Le Toucher*, qui comporte son analyse la plus étendue de la phénoménologie merleau-pontienne, émet des réserves³¹³ sur la « lecture » que Merleau-Ponty fait de l'impensé de Husserl dans « Le philosophe et son ombre », souvent considéré comme le lieu d'entrée privilégié dans *Le Visible et l'invisible*. Françoise Dastur, à qui il se réfère, généralement plus bienveillante envers Merleau-Ponty que ne l'est Derrida, remarque dans le contexte de la démonstration du privilège ontologique du toucher chez Husserl, que chez Husserl « S'il y a donc bien une expérience du *double* contact, un touchant-touché, il n'y a pas par contre une semblable "réflexivité" dans la vision et pas de voyant-vu, et c'est pourquoi on ne peut assimiler voir et toucher ... »³¹⁴. Il est vrai que Husserl consacre à la « différence frappante entre la sphère du visuel et celle du tactile »³¹⁵ tout un paragraphe dans les *Idées II*, où il déclare sans équivoque : « Je ne me vois pas moi-même, je ne vois pas mon corps, comme je me touche moi-même »³¹⁶. Dastur reprend cette insistance sur la différence irréductible entre le toucher et le voir chez Husserl pour la formuler en termes de « réversibilité » : « La vision n'est pas un quasi-toucher parce que la réversibilité entre l'interne et l'externe ne se trouve proprement que dans le toucher, qui est ainsi à l'origine de leur différence, sur la base de laquelle seule peut s'établir la vision »³¹⁷. Ce qui ne conduit pas paradoxalement Dastur à critiquer Merleau-Ponty : selon elle, en restituant le parallélisme entre le voir et le toucher, Merleau-Ponty met en question les présupposés de la tradition théorique occidentale privilégiant la vision, et le fait à l'intérieur de cette tradition.

Pourtant, sa démarche semble incohérente là où, en se référant à Heidegger, elle fait sien un constat que « toute la tradition occidentale de Parménide à Husserl [compris, évidemment] a privilégié le voir comme unique mode d'accès à l'étant *et à l'être* »³¹⁸, tandis que dans la page qui précède cette référence elle a justement insisté sur « un privilège ontologique surprenant »³¹⁹ du toucher chez Husserl. Qu'est-ce qui est donc privilégié chez Husserl : le voir ou le toucher ? Et les présupposés de quelle tradition Merleau-Ponty met-il donc en question ? Sur ce point, une remarque rétrospective de Derrida semble révélatrice :

« La théorie de la contemplation, le privilège du théorétique, c'est un privilège de la vue ; donc, ce privilège de l'optique a dominé et si j'étais naïf de penser que c'était si

³¹³ DERRIDA J. *Le toucher, op. cit.*, pp. 220-233.

³¹⁴ DASTUR F. *Chair et langage, op.cit.*, p. 102.

³¹⁵ HUSSERL E. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre second. Recherches phénoménologiques pour la constitution*, trad. E. Escoubas, Paris : PUF, 2004, p. 210.

³¹⁶ *Idem*, p. 211.

³¹⁷ DASTUR F. *Chair et langage, op.cit.*, p. 103.

³¹⁸ *Idem*, p. 104.

³¹⁹ *Idem*, p. 103.

simple, je crois néanmoins encore qu'il a dominé en effet toute l'histoire de la métaphysique. Je n'ai rien inventé sur ce point. Heidegger dit quelque chose d'analogue, Blanchot dit quelque chose d'analogue. Par conséquent, je me sentais conforté par cette solide tradition. Eh bien, récemment, il y a quelques années, en écrivant un livre sur le toucher à propos de l'œuvre de Jean-Luc Nancy et en relisant tous ces textes, je me suis aperçu que ce n'était pas si simple. Le privilège du visible était constamment soutenu, fondé, lui-même débordé par le privilège du toucher »³²⁰.

Dastur détecte elle-même ce privilège du toucher chez Husserl, mais l'autorité de Heidegger l'empêche de le mettre en avant. Cette rectification de Derrida demande donc de mettre en question la conclusion de Dastur qui consiste à interpréter le rattachement de la vision au toucher chez Merleau-Ponty comme un geste subversif. Or, il est arrivé à Merleau-Ponty lui-même de dire que déjà chez Descartes « Le modèle [...] de la vision, c'est le toucher »³²¹. Paradoxalement, c'est surtout dans son interprétation du touchant-touché qu'il est possible de trouver la nouveauté de Merleau-Ponty.

Comme le remarque à juste titre Raphaël Gély, même la réversibilité du toucher chez Merleau-Ponty n'a pas la coïncidence parfaite qu'on tend parfois à lui attribuer : « On pourrait bien répondre à Derrida que Merleau-Ponty inclut dans le rapport à soi du toucher une négativité indépassable. C'est pour cette raison, dirait-on alors, que la coïncidence merleau-pontienne est par principe une coïncidence en imminence »³²². Effectivement, dans « L'entrelacs – le chiasme », c'est tout d'abord par l'exemple du toucher que Merleau-Ponty démontre l'échec de la réversibilité :

« Ma main gauche est toujours sur le point de toucher ma main droite en train de toucher les choses, mais je ne parviens jamais à la coïncidence ; elle s'éclipse au moment de se produire, et c'est toujours de deux choses l'une : ou vraiment ma main droite passe au rang de touché, mais alors sa prise sur le monde s'interrompt, – ou bien elle la conserve, mais c'est alors que je ne la touche pas vraiment, *elle*, je n'en palpe de ma main gauche que l'enveloppe extérieure »³²³.

³²⁰ DERRIDA J. *Penser à ne pas voir. Ecrits sur les arts du visible. 1979-2004*, Paris : Editions de la différence, 2013, pp. 73-74.

³²¹ MERLEAU-PONTY M. *L'Œil et l'esprit*, op.cit., p. 37.

³²² GELY R. « Le pli et le toucher à distance chez Merleau-Ponty », in Cormann G., Laoureux S., Pieron J. (éd.), *Différence et identité. Les enjeux phénoménologiques du pli*, Hildesheim, Zürich, New York : Georg Olms Verlag, 2006, pp. 143. Cependant, comme le remarque Jacob Rogozinski, cette non-coïncidence du toucher de soi a été déjà mise en évidence par Sartre dans *L'Être et le Néant*. Cf. ROGOZINSKI J. *Le moi et la chair*. Paris : Cerf, 2006, p. 187.

³²³ MERLEAU-PONTY M. *Le Visible et l'Invisible*, op.cit., p. 191.

Pour le dire dans les termes de Nancy – il y a un « syncope » déjà dans le toucher chez Merleau-Ponty, contrairement à Husserl. Cette non-coïncidence du toucher rend plus légitime sa comparaison avec la vision en ce qui concerne leur réversibilité chez Merleau-Ponty. Et Gély ajoute, en rapportant cette remarque profonde également à Derrida lui-même : « Dans cette perspective, il n'est plus possible de poser une distinction tranchée entre un sens (le toucher) qui serait le sens de l'auto-affection et d'autres sens qui seraient les sens de l'hétéro-affection »³²⁴. Tout se passe en effet comme si l'intérêt de Merleau-Ponty pour la réversibilité du touchant-touché chez Husserl dans le « Philosophe et son ombre », loin d'être l'impulsion ou l'origine de son idée de la réversibilité de la vision, en était plutôt le résultat. Bien que « Le philosophe et son ombre » se prête facilement à malentendu, il nous semble qu'il serait abusif de dire que la réversibilité de la vision chez Merleau-Ponty n'est qu'une extension de l'expérience du touchant-touché husserlien. Comme le remarque Saint Aubert, « le voyant-vu n'est pas chez Merleau-Ponty le simple fruit d'une généralisation du touchant-touché husserlien, lequel est au contraire relu – et quelque peu réévalué – à partir du voyant-vu et de son soubassement proprement merleau-pontien, initialement plus psychanalytique que phénoménologique »³²⁵.

f. *La réversibilité de la vision déconstruite ?*

Il n'empêche pourtant qu'il est contre-intuitif d'appliquer le concept de « réversibilité » à la vision. Si le fait qu'on ne peut par principe voir son propre dos n'est pas vraiment regrettable, ce qui pose le problème, c'est que notre propre visage nous reste à jamais inaccessible, notamment les yeux et surtout le regard. La vision ne peut pas se retourner et se voir – cette structure irréversible est justement le propre du regard, si l'on se permet de parler du « propre ». Le miroir, qui, selon la belle expression de Luce Irigaray relève d'« un autre ordre du visible »³²⁶, « Froid, glacé, figé-figeant, et qui ne respecte pas la latéralité vivante, opérante »³²⁷, ne résout pas le problème. La vision de soi n'est possible en fait qu'à travers les yeux d'autrui. Or c'est parce qu'il est autre que je n'ai pas accès à sa vision. Pour lier le voyant au visible de la même manière qu'on lie la main touchant à la main touchée, il faut présupposer la continuité, jusqu'à l'unité, entre les deux voyants – car s'il y a une réversibilité entre deux mains touchantes, c'est parce qu'elles appartiennent au même corps. Cette continuité aurait pour conséquence l'abolition de la différence entre le soi et l'autrui, entre le soi et le monde, et, au bout du compte, elle dissoudrait le soi dans

³²⁴ GELY R. « Le pli et le toucher à distance chez Merleau-Ponty », *op.cit.*, p. 144.

³²⁵ SAINT AUBERT (de) E. *Être et chair*, *op. cit.*, p. 179.

³²⁶ IRIGARAY L. *Éthique de la différence sexuelle*, *op.cit.*, p. 159.

³²⁷ *Ibidem*.

la chair commune. Mais dans ce cas, il n'y aurait pas de Soi. Donc, la vision de soi reste à proprement parler impossible³²⁸.

Pourtant, nous ne voulons pas simplement dire par là que la vision, contrairement à ce qu'en dit Merleau-Ponty, est sans réversibilité. Or, Merleau-Ponty le sait mieux que nous : il introduit à plusieurs reprises le thème de l'écart entre le voyant et le vu dans la réversibilité de la vision – et même de « l'abîme qui les sépare »³²⁹. Il est donc tout d'abord contre-intuitif d'employer le terme de « réversibilité » pour la vision telle qu'elle est décrite par Merleau-Ponty. En effet, pourquoi nommer cette expérience « réversibilité » si cela amène Merleau-Ponty à faire constamment des précisions qu'elle est toujours partielle ? Si, selon l'expression de Jacob Rogozinski, il en résulte que Merleau-Ponty est « contraint de louvoyer entre deux points de vue opposés, en insistant tantôt sur la coïncidence et tantôt sur l'écart, en réaffirmant que le chiasme est possible tout en reconnaissant qu'il n'a jamais lieu »³³⁰ ? Si la réversibilité est constamment « différée »³³¹, « toujours manquée »³³² et « jamais réalisée en fait »³³³, pourquoi parler de la réversibilité ? S'il revient à Merleau-Ponty d'avoir montré que même l'expérience du touchant-touché censée être réversible chez Husserl ne l'est pas, pourquoi continuer à parler de « réversibilité », si cela le fait transgresser les limites de l'expérience que le phénoménologue est habilité à décrire (pour reprendre la remarque de Claude Romano : « Jusqu'à quel point sommes-nous encore ici sur le terrain phénoménologique, si l'expérience "imminente" prend le pas sur l'expérience effective ... »³³⁴) ? Bref, si Merleau-Ponty met accent sur l'écart, sur la non-coïncidence entre le voyant et le vu, le terme de « réversibilité » semble déroutant. Il est d'autant plus déroutant que, selon l'opinion presque unanime des commentateurs, Merleau-Ponty choisit la vision – en optant pour le titre *Le visible et l'invisible* – au détriment du toucher justement pour mettre l'accent sur l'écart, sur la différence et sur la distance qui singularisent la vision par rapport au toucher, associé traditionnellement à la proximité.

On serait tenté de penser que cette insistance sur « l'impuissance »³³⁵ à superposer le voyant et le vu au cœur de la réversibilité semble se mettre à l'unisson de la démarche déconstructiviste à la mode qui consiste à montrer que l'expérience qui a lieu constamment, paraît impossible à la suite de son analyse, qu'elle a donc lieu sans avoir lieu. Néanmoins, il y a une

³²⁸ Que la vision ne soit pas seulement irréversible dans l'espace, mais aussi dans le temps, s'entend parfaitement dans le ton ironique du mot anglais « unsee » qui est aujourd'hui dans l'air du temps sur Internet.

³²⁹ MERLEAU-PONTY M. *Le Visible et l'Invisible*, op.cit., p. 178.

³³⁰ ROGOZINSKI J. *Le moi et la chair. Introduction à l'ego-analyse*, Paris : Cerf, 2006, p. 188.

³³¹ MERLEAU-PONTY M. *Le Visible et l'Invisible*, op.cit., p. 179.

³³² *Idem*, p. 320.

³³³ *Idem*, p. 191.

³³⁴ ROMANO C. *Il y a*, op.cit., p. 204.

³³⁵ MERLEAU-PONTY M. *Le Visible et l'Invisible*, op.cit., p. 192.

différence fondamentale entre ce type de démarche et l'application du concept de « réversibilité » au visible chez Merleau-Ponty. On peut le comparer par exemple à l'insistance propre à Merleau-Ponty sur l'impossibilité de la réduction complète. Dans l'avant-propos de la *Phénoménologie de la perception* il déclare :

« Tout le malentendu de Husserl avec ses interprètes, avec les “dissidents” existentiels et finalement lui-même vient de ce que, justement pour voir le monde et le saisir comme paradoxe, il faut rompre notre familiarité avec lui, et que cette rupture ne peut rien nous apprendre que le jaillissement immotivé du monde. Le plus grand enseignement de la réduction est l'impossibilité d'une réduction complète. Voilà pourquoi Husserl s'interroge toujours de nouveau sur la possibilité de la réduction. Si nous étions l'esprit absolu, la réduction ne serait pas problématique. Mais puisque au contraire nous sommes au monde [...], il n'y a pas de pensée qui embrasse toute notre pensée. [...] Loin d'être, comme on l'a cru, la formule d'une philosophie idéaliste, la réduction phénoménologique est celle d'une philosophie existentielle : l'“In-der-Welt-Sein” de Heidegger n'apparaît que sur le fond de la réduction phénoménologique »³³⁶.

« Malentendu », « comme on l'a cru » – les formules comme celles-ci indiquent qu'on a affaire à une analyse d'un préjugé. Or, cette analyse de Merleau-Ponty est très subtile, dès lors qu'il ne propose pas de s'en débarrasser, mais il montre, en quoi les deux positions opposées, paradoxalement, s'entretiennent, même dans les textes, surtout inédits, de Husserl. Que la réduction complète soit impossible, n'est pas un argument contre la réduction. Ainsi, dans le cas de la réduction, Merleau-Ponty prend le mythe qui existe déjà – le mythe de la réduction complète – pour montrer l'impossibilité qui le soutient.

Même le cas de la réversibilité du touchant-touché peut être subsumé toujours sous le même schème : Merleau-Ponty reprend la description de Husserl, où tout toucher relève des « sensation de “contact” »³³⁷ et le se-toucher – des « sensations *redoublées* »³³⁸, pour insister sur l'échec soutenant sa réussite.

Or, dans le cas de la réversibilité de voyant-vu, c'est lui-même qui crée le mythe de la réversibilité complète et toujours lui qui le déconstruit. Le développement contrasté du fragment « L'entrelacs – le chiasme » est en ce sens emblématique. Merleau-Ponty consacre une première partie de ce fragment à la construction de ce mythe en prétendant qu'il y a une parfaite réversibilité de la vision. La seconde partie est en contraste totale avec elle, car elle dénonce toute prétention à

³³⁶ MERLEAU-PONTY M. *Phénoménologie de la perception*, Paris : Gallimard, 2009, pp. 14-15.

³³⁷ HUSSERL E. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre second, op. cit.*, p. 207.

³³⁸ *Ibid.*

la réversibilité complète : « Nous avons, pour commencer, parlé sommairement d'une réversibilité du voyant et du visible, du touchant et du touché. Il est temps maintenant de souligner qu'il s'agit d'une réversibilité toujours imminente et jamais réalisée en fait »³³⁹.

Merleau-Ponty construit lui-même le présupposé de la réversibilité de la vision pour la déconstruire tout de suite. Avant Merleau-Ponty, personne n'a déclaré la vision réversible. Contrairement au geste « déconstructiviste », Merleau-Ponty nomme réussite l'expérience qui a toujours été considérée à titre d'échec et qui est même considérée par lui-même comme impossible. Une étrange manière de mettre en question la tradition en la créant. Pourquoi créer le présupposé contre-intuitif pour tout de suite le déconstruire ? Et pourquoi subséquemment insister sur ce présupposé ? Ainsi, bien que philosophiquement Merleau-Ponty ait rendu l'expérience du touchant-touché et du voyant-vu comparable, c'est la dimension historique qui intervient ici, qui rend cette opération « déconstructiviste » problématique³⁴⁰.

g. *Lacune invisible de la vision réversible*

Apparemment, Merleau-Ponty était originairement conscient que la réversibilité de la vision est beaucoup plus difficile à soutenir que celle du touché, bien que cela ne l'ait pourtant pas incité à abandonner cette idée. Dans son cours sur le concept de la nature de 1959-1960, dans la troisième ébauche du chapitre sur le corps humain où Merleau-Ponty introduit pour la première fois le thème de la réversibilité du touché en tant que son trait distinctif, une fois décrite l'expérience du touché, Merleau-Ponty prend des précautions quant à la possibilité de transférer cette analyse sur la vision – des précautions qui manquent justement *au Visible et l'invisible* :

« Il y aurait des changements à faire pour appliquer cela à la vision : l'œil ne peut voir l'œil comme la main touche l'autre main, il ne se voit qu'en miroir. La lacune est plus large entre le voyant et le vu qu'entre le touché et le touché – Segment d'invisible incrusté

³³⁹ MERLEAU-PONTY M. *Le Visible et l'Invisible*, op.cit., p. 191.

³⁴⁰ Bien que l'hypothèse portant sur l'origine de cette notion qu'Emmanuel de Saint Aubert avance dans son *Être et chair I* puisse expliquer l'usage fréquent du mot de « réversibilité » dans *Le Visible et l'invisible*, elle ne permet pas cependant de rendre compte de sa pertinence dans le cas précis de la vision. Or, Saint Aubert a tout à fait raison de souligner qu'« On a eu tendance à réduire la réversibilité merleau-pontienne au sentant-senti, lui-même réduit à une simple extension du touché-touché husserlien. Merleau-Ponty travaille pourtant de multiples inscriptions corporelles de la réversibilité charnelle : dans l'intermodalité (perception et motricité), dans l'intersensorialité (notamment entre vision et touché), et dans l'intrasensorialité (le voyant-vu, le touché-touché... et même le parlant-parlé) » (SAINT AUBERT (de) E. *Être et chair I*, op. cit., p. 267). En effet, à notre connaissance, Husserl n'emploie pas le mot de « réversibilité » pour décrire le contact et le dédoublement du touché-touché, c'est Merleau-Ponty qui l'introduit. La raison en est que, selon Saint Aubert, la source textuelle du mot « réversibilité » n'est pas Husserl, mais Piaget. Le commentaire de Saint Aubert sur le glissement du sens – jusqu'à son retournement complet – que cet emprunt lexical présuppose, est absolument fascinante. Ce n'est pas le lieu de l'exposer ici. Car même si le texte de Husserl n'est pas la source concrète de la notion de « réversibilité », même s'il a une valeur extrêmement générale dans les derniers textes de Merleau-Ponty, cela n'empêche pas que l'opération intellectuelle soutenant son analyse de la réversibilité de la vision, soit aux antipodes de son analyse de la réversibilité du touché-touché.

entre l'œil et lui-même comme chose. Ce n'est peut-être qu'en autrui que je vois l'œil et cette médiation fait que l'œil est surtout voyant, beaucoup plus voyant que vue, chair plus subtile, plus nerveuse »³⁴¹.

Il y a des précautions à prendre parce qu'il y a une « lacune », un « segment d'invisible » qui caractérise justement l'expérience de la vision en train de se retourner. Non que l'expérience du toucher soit dépourvue de cette lacune, selon cette remarque de Merleau-Ponty, mais la lacune entre le voyant et le vu est « plus large ». D'autant plus large qu'on n'a plus de bonnes raisons pour parler de « réversibilité ». Néanmoins, les changements que Merleau-Ponty envisage de faire ne concernent pas le terme même de « réversibilité », évidemment malvenu dans le cas de la vision. Ces efforts vont aller dans le sens d'effacer la différence entre le toucher et la vision au détriment de celle-ci.

Déjà dans les dernières ébauches de ce développement, Merleau-Ponty nivèle la différence entre le toucher et la vision en postulant que la « lacune de mon image visuelle de moi »³⁴² peut être facilement « compensée »³⁴³ par le miroir. Reste qu'il formule lui-même une observation qui rend ce coup de force théorique intenable : le miroir est « la réalisation d'image totale au-dehors »³⁴⁴. Pourtant l'usage qu'il fait de cette observation se limite à postuler le rapport d'être entre mon corps et le monde. Alors que cette observation présuppose que la vision de soi dans le miroir n'est pas, à strictement parler, la vision tournée vers le soi³⁴⁵, mais vers l'image de soi extériorisée, ce qui demande donc, en outre, l'étape intermédiaire d'identification avec cette image extériorisée³⁴⁶. Cette étape d'identification avec l'image de soi brise plutôt la réversibilité qu'elle ne compense sa lacune³⁴⁷.

³⁴¹ MERLEAU-PONTY M. *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, Paris : Seuil, 1995, p. 286.

³⁴² *Idem*, p. 345.

³⁴³ *Ibidem*.

³⁴⁴ *Ibidem*.

³⁴⁵ En plus, voir l'œil, équivaut-il à voir la vision ou même le regard ? Cf. la remarque de Françoise Dastur commentant la lecture merleau-pontienne de Husserl : « L'expérience du miroir ne peut pas être invoquée comme contre-exemple, car ce n'est pas l'œil en tant que *voyant* qui est perçu dans le miroir » (DASTUR F. *Chair et langage, op.cit.*, p. 102-103).

³⁴⁶ Dans *Le miroir infidèle*, Michel Thévoz rapporte un conte qui met grotesquement en valeur cette étape nécessaire de l'identification à l'image spéculaire : « Un conte coréen met en scène les mésaventures d'un pauvre colporteur qui, cédant aux supplications de sa femme, lui achète un miroir. Mais, lorsqu'il le lui tend, celle-ci découvre un visage inconnu qu'elle prend pour celui d'une prostituée accompagnant son mari. Et celui-ci, à son tour, croit y voir un étranger aux côtés de sa femme. Le préfet, appelé à régler leur querelle, s' imagine quant à lui voir son successeur lui signifier qu'il est limogé... » (THEVOZ M. *Le miroir infidèle*, Paris : Minuit, 1996, p. 19).

³⁴⁷ Or, dans son cours de la Sorbonne, Merleau-Ponty a longuement analysé les idées relatives au stade du miroir de Wallon et de Lacan, et il était sans doute l'un des premiers philosophes à les prendre au sérieux. Apparemment, il ne s'agit que d'un commentaire du texte, mais la familiarité avec la théorie de stade de miroir pourrait susciter des doutes sur la possibilité de compenser l'irréversibilité de la vision par l'image spéculaire. A lire le cours de 1949-1952, n'étant ni naturelle, ni intellectuelle, ni réflexe, ni résultat de dressage, l'identification avec l'image spéculaire est une « acquisition » (MERLEAU-PONTY M. *Psychologie et pédagogie de l'enfant, op.cit.*, p. 315). Le commentaire généreux de Lacan, qui ne peut, par ailleurs, passer outre le thème de l'aliénation, dit littéralement « qu'il s'agit d'une *identification au sens plein que l'analyse donne à ce terme : à savoir la transformation produite chez le sujet quand*

Dans *Le Visible et l'Invisible* Merleau-Ponty a pu même dire « qu'il ne suffit pas, pour que je voie, que mon regard soit visible pour X, il faut qu'il soit visible pour lui-même, par une sorte de torsion, de retournement ou de phénomène spéculaire, qui est donné du seul fait que je suis né ... »³⁴⁸. Dans ce texte tardif, la réversibilité originelle de la vision est assurée par le regard des choses grâce à l'intercalation du miroir à l'intérieur de la chair (la note de mai 1960 dit littéralement que « La chair est phénomène de miroir et le miroir est extension de mon rapport à mon corps »³⁴⁹). Dans le paragraphe précédent on a essayé de montrer comment l'entrelacement de l'imaginaire dans la texture du réel a permis à Merleau-Ponty d'introduire le motif du regard des choses dans *L'Œil et l'esprit*. Maintenant on voit mieux quelle application ce regard des choses trouve dans *Le Visible et l'Invisible* : il autorise Merleau-Ponty à théoriser la vision en tant que naturellement réversible. Grâce à ce motif, la lacune entre le voyant et le vu, dans *Le Visible et l'invisible*, est compensée plus directement et ne demande plus l'identification avec l'image extérieure. Ainsi, on voit comment la non-altérité d'autrui décrite dans la conclusion du paragraphe précédent et la réversibilité de la vision problématique qui nous occupe ici s'entretiennent. En neutralisant l'altérité d'autrui, Merleau-Ponty exclut par ailleurs le conflit entre voir et être vu – le conflit qu'il a fait remarquer dans son cours de la Sorbonne (« Car il y a inévitablement conflit entre moi tel que je me sens et moi tel que je me vois, ou tel que les autres me voient »³⁵⁰).

Bien que le motif du regard des choses apporte son efficace pour la théorisation de la visibilité en tant que condition de la vision, c'est aussi lui qui annonce l'avortement du projet de trouver le sujet de la vision réversible. Car dès qu'on parle du regard des choses en face du voyant en tant que condition qui garantit sa visibilité intrinsèque, on n'est plus en droit d'identifier le sujet avec cette position purement passive du voyant partageable en outre avec les choses. Si l'on insiste

il assume son image. L'enfant devient capable d'être spectateur de lui-même. Il n'est plus seulement un moi senti, mais un spectacle ; il est ce quelqu'un qu'on peut regarder » (*Idem*, p. 318-319). Dans la version de ce cours repris dans son *Parcours 1935-1951*, Merleau-Ponty va même jusqu'à dire que l'expérience du touchant-touché est aussi une acquisition et n'apparaît chez l'enfant qu'à l'âge de six mois (MERLEAU-PONTY M. *Parcours. 1935-1951*, Lagrasse : Verdier, 1997, p. 185). Dans *Le Visible et l'invisible*, loin de constituer une étape dans le développement de l'enfant, le narcissisme caractérise toute vision et même tout sentir en général. Or, l'entreprise expressément généalogique du *Visible et l'invisible* - même s'il ne s'agit que de « l'ontologie indirecte » motivée, par ailleurs par l'impératif plutôt pratique que théorique de « réapprendre de voir le monde » – ne présuppose-t-elle pas qu'on se place, par contre, dans l'attitude purement naturelle ? A la lumière de ces remarques, on voit mieux la signification du diagnostic de Claude Lefort qui constate que l'expérience de l'enfant est exclue de l'ontologie merleau-pontienne du visible et l'invisible : « ... how is it possible to ignore infantile experience ? Merleau-Ponty himself calls us to take it into account [...] However, these short reflections on the child's perception are disappointing » (LEFORT C. « Flesh and otherness », in G.A. Johnson, M.B. Smith (éd.), *Ontology and alterity in Merleau-Ponty*, Evanston: Northwest University Press, 1990, p. 9). Effectivement, à suivre Merleau-Ponty du cours de la Sorbonne, l'expérience de l'enfant qui n'a acquis ni la réversibilité du toucher, ni davantage la réversibilité de la vision, est exclue du *Visible et l'invisible*.

³⁴⁸ MERLEAU-PONTY M. *Le Visible et l'Invisible, op.cit.*, p. 199. Ce qui est en contradiction complète avec ses recherches du cours de la Sorbonne, où la réversibilité du regard est introduite à titre d'acquisition assez tardive chez l'enfant : « Par l'acquisition de l'image spéculaire l'enfant s'aperçoit qu'il est visible et pour soi et pour autrui » (MERLEAU-PONTY M. *Parcours. 1935-1951, op.cit.*, p. 202).

³⁴⁹ MERLEAU-PONTY M. *Le Visible et l'Invisible, op.cit.*, p. 303.

³⁵⁰ MERLEAU-PONTY M. *Parcours. 1935-1951, op.cit.*, p. 204.

donc trop sur la réversibilité entre le voyant et le visible, en comblant la lacune qui les sépare par le regard de lui-même, on perd dans ce jeu des miroirs le sujet. Si la vision est réversible, il n'y a pas de sujet. Mais justement : la vision n'est pas réversible.

Si, inversement, on fait un grand cas du constat merleau-pontien qu'« il s'agit d'une réversibilité toujours imminente et jamais réalisée en fait »³⁵¹, on n'élimine pas le problème de la visibilité du sujet. En revanche, il s'aggrave. Car si on insiste trop sur ce que Franck Robert a pu appeler « l'échec nécessaire de la réflexivité du sensible »³⁵² appliqué au visible (bien que le terme de « l'échec » soit plutôt infidèle à Merleau-Ponty qui a pris le peine à préciser que « ce n'est pas un échec »³⁵³), on arrive, finalement, à notre point de départ : à l'invisibilité structurelle du sujet. En défendant Merleau-Ponty au titre de penseur de la différence, en insistant sur l'échec de la réversibilité, Franck Robert va même jusqu'à dire que « Dans la réflexivité du sentir, il n'y a donc ni saisie de soi, **ni vue de soi**. [...] L'imminence de la réflexion toujours avortée s'achève donc **dans l'invisible** : c'est le soi qui toujours s'échappe, mais c'est pourtant bien toujours à *soi* qu'il échappe »³⁵⁴. Si l'on tient donc à l'échec nécessaire de la réversibilité entre le visible et le voyant (mais qu'est-ce que c'est que « l'échec nécessaire », sinon la réussite ?), on arrive au postulat classique de l'invisibilité structurelle du sujet.

Quelque surprenant que cela puisse paraître après notre longue analyse de la thèse de la réversibilité de la vision dans le cadre de son ambition de théoriser l'immersion du voyant dans le visible, Merleau-Ponty en fait, ne dit pas le contraire. Par exemple, dans la note de travail datée de mai 1960, Merleau-Ponty liste les acceptions différentes du mot « invisible ». Sous le numéro 4 il a l'intention, sans doute, de regrouper tout ce qui relève de l'idéal : « 4) les λέκτα, le Cogito »³⁵⁵. Il ne peut nous échapper que cette attribution du Cogito à la catégorie des invisibles, quelque logique qu'elle soit, complexifie au maximum l'économie de pensée du dernier Merleau-Ponty qui insiste tout au long du texte sur l'enveloppement du voyant par le visible. La phrase du commentaire proposé par Vincent Peillon résume parfaitement cette économie paradoxale : « Le voyant ne voit que dans la mesure où il est lui-même visible, mais cette visibilité n'est que l'autre face d'une invisibilité de principe »³⁵⁶.

De sorte que la réflexion inachevée de Merleau-Ponty semble étrangement hésitante entre la visibilité et l'invisibilité de cette instance qui est référée tantôt à titre de sujet, tantôt à titre de

³⁵¹ MERLEAU-PONTY M. *Le Visible et l'Invisible*, op.cit., p. 191.

³⁵² ROBERT F. *Phénoménologie et ontologie : Merleau-Ponty lecteur de Husserl et Heidegger*, Paris : L'Harmattan, 2005, p. 294.

³⁵³ MERLEAU-PONTY M. *Le Visible et l'Invisible*, op.cit., p. 192.

³⁵⁴ ROBERT F. *Phénoménologie et ontologie*, op.cit., p. 293. C'est moi qui souligne (AP).

³⁵⁵ MERLEAU-PONTY M. *Le Visible et l'Invisible*, op.cit., p. 305.

³⁵⁶ PEILLON V. *La Tradition de l'esprit. Itinéraire de Merleau-Ponty*, Paris : Grasset, 2008, p. 217.

conscience, tantôt à titre de *cogito*, tantôt au titre de soi... mais dont la spécificité tient à ce qu'elle ne peut pas simplement être déduite de la chair du monde. Bien évidemment, parler de cette hésitation en termes de « contradiction » équivaut à manquer l'originalité de l'idée des rapports entre le visible et l'invisible que la dernière œuvre de Merleau-Ponty se donne pour but de promouvoir. Or, *Le Visible et l'invisible* se veut un travail de sape qui mine l'opposition tranchée entre le visible et l'invisible. N'est-ce pas dans cette démarche qu'il faut chercher l'apport majeur de Merleau-Ponty dans notre problématique du sujet visible ? Comme le résume une fois de plus Vincent Peillon : « Le soi est au-delà ou en deçà de la distinction du voyant et du visible »³⁵⁷. C'est justement à cette ambition que Derrida attache une « Programme pour toute une relecture du dernier Merleau-Ponty »³⁵⁸.

Néanmoins, on ne peut s'empêcher de penser qu'il ne suffit pas de repenser les rapports entre le visible et l'invisible pour faire entrer le sujet de la chair du monde dans le visible. Car, en fait, ce qui rend la réflexion de Merleau-Ponty si hésitante, c'est moins sa volonté d'aborder le sujet à la fois comme fondamentalement visible et par définition invisible, que son indécision en ce qui concerne les rapports entre le sujet visible et la conscience invisible, et, finalement, entre le sujet et le *cogito*. Ce n'est pas par hasard que dans la liste des invisibles c'est le terme de *Cogito* qui émerge. Selon l'hypothèse de Jacob Rogozinski, si la réversibilité entre le voyant et le visible « demeure précaire, discontinue, clignotante, c'est parce qu'elle est partielle, qu'elle génère chaque fois un reste, un résidu de non-chair indissociable de ma chair »³⁵⁹. Or, il nous semble que ce résidu de non-chair qui intervient dans le circuit de la réversibilité dans *Le Visible et l'Invisible*, ce soit la conscience. Toute la question est maintenant de savoir si ce résidu est « indissociable » de la chair et s'il est généré par elle. Si le sujet n'est que le sujet de la chair du monde qui se divise en deux, assujetti à elle, quel rôle peut jouer, dans ce cas, la conscience ?

h. Un retour du refoulé : la conscience

Force est de constater que si le problème du regard des choses se pose, c'est parce qu'on présuppose d'emblée la différence entre la conscience et les choses, entre le *qui ?* et le *quoi ?*, avant que les places du voyant et du visible soient distribuées par la chair du monde. C'est parce qu'on présuppose qu'il y a une différence plus fondamentale entre moi et les choses qu'on

³⁵⁷ *Idem*, p. 218.

³⁵⁸ DERRIDA J. *Mémoires d'aveugle, op.cit.*, p. 56. Toutefois, il revient à Emmanuel Alloa d'avoir fait part de son impression de lecture de *Le Visible et l'Invisible* (Cf. ALLOA E. *La résistance du sensible. Merleau-Ponty critique de la transparence*, Paris : Kimé, 2008, pp. 96-97) : malgré l'insistance constante de Merleau-Ponty sur l'absence d'opposition entre le visible et l'invisible, tout se passe comme si cette opposition était en fait toujours partout opérante dans *Le Visible et l'invisible*. En revanche, la lecture de Descartes que Merleau-Ponty lance à la même époque dans son dernier cours non achevé du Collège de France, est susceptible de proposer une conception plus fine de leur rapport. Nous partageons ici le point de vue d'Alloa.

³⁵⁹ ROGOZINSKI J. *Le moi et la chair. Introduction à l'ego-analyse*, Paris : Cerf, 2006, p. 195.

considère l'intégration des choses dans la classe des voyants comme problématique. Mais tout se passe comme si, malgré l'insistance sur la primauté de la chair du monde, Merleau-Ponty la présuppose aussi. Bien qu'il ait pu parler avec tout son sérieux du regard des choses, il est arrivé à Merleau-Ponty également de reculer en précisant que « La chair du monde n'est pas *se sentir* comme ma chair – Elle est sensible et non sentant »³⁶⁰. Il apparaît qu'il y a quand même chez Merleau-Ponty une différence non explicitée entre le voyant visible que je suis et le visible voyant qu'est la chose en face de moi. Sinon la formule « les choses me regardent » ne se serait pas imposée. De sorte qu'il faut faire remarquer, que l'opposition entre la conscience et l'objet, dont la destruction est déclarée nécessaire dans *Le Visible et l'invisible*, y reste quand même intacte.

De sorte que si le problème – et même le thème pour lui-même – du regard des choses se lève et se formule, c'est parce que l'opposition entre la conscience et l'objet, censée être dépassée par la chair du monde, se superpose en fait à l'opposition entre le voyant et le visible. De la même façon, nous venons de constater que si la réversibilité de la vision n'est pas complète, s'il y a une lacune d'invisible dans la vision, c'est parce que l'invisibilité du *cogito* reste présupposée dans ce modèle de la réversibilité pour y introduire un écart. On commence maintenant à mieux comprendre d'où vient la difficulté que nous éprouvons à trouver le sujet de la vision réversible. La position du sujet dans *Le Visible et l'invisible* est donc indéterminée non seulement par rapport à la chair du monde mais aussi et surtout dans son rapport à la conscience.

Tandis que dans la description de la rencontre avec autrui de Sartre, fût-ce à titre de l'hypothèse de lecture, l'on a pu parler du sujet en tant que réalité intermédiaire entre la conscience et l'objet, la conscience n'étant pas sujet, chez Merleau-Ponty, par exemple dans *La Phénoménologie de la perception*, le vrai sujet de la perception, à savoir le corps, est doublé par la conscience préreflexive. Bien qu'ils soient clairement distingués, il y a comme une rivalité entre la conscience et le sujet chez Merleau-Ponty et leur rapport reste ultimement indécis même dans *Le Visible et l'invisible*. Or, dans ces bribes de la conception de la chair du monde qu'introduit « L'entrelacs – le chiasme », un nombre des commentateurs signalent le risque de restaurer la position théorique de la conscience. On n'aurait pas parlé du « risque » si Merleau-Ponty n'avait pas exprimé sa volonté de s'affranchir de la conscience de manière si brutale dans ses notes de travail. Pourtant, la brutalité de son autocritique s'explique parfaitement par la radicalité de son nouveau point de départ – la chair du monde. Tout se passe comme si chez le dernier Merleau-

³⁶⁰ *Idem*, p. 298.

Ponty, qui a pu parler du retour de l'Être en tant que refoulé chez Descartes³⁶¹, c'était, en revanche, la conscience qui était de retour à titre de refoulé.

Or, Renaud Barbaras est connu notamment pour avoir longuement insisté sur la survivance de la philosophie de la conscience dans *Le visible et l'invisible*. Ces survivances provoquent chez lui l'insatisfaction qu'il exprime finalement de manière très sévère :

« la philosophie de Merleau-Ponty demeure une philosophie de l'incarnation plutôt qu'elle n'est une philosophie de la Chair – incarnation de la conscience dans un organisme et, partant, du sens dans une extériorité – et elle demeure en cela une philosophie de la conscience »³⁶².

Cette brutalité n'est pas due au désaccord fondamental entre Barbaras et Merleau-Ponty. En revanche, Renaud Barbaras est un commentateur décisif et attentif de Merleau-Ponty qui s'est longtemps consacré à sa lecture et qui a fait largement sien, par ailleurs, son projet capital de repenser la chair à partir d'elle-même. Il est tout d'abord quelqu'un qui a pu décrire de manière extrêmement lucide l'originalité de la position du sujet dont le concept de « chair du monde » est porteur :

« Ce n'est plus la vie du sujet qui conduit l'Être à la visibilité, c'est au contraire la visibilité intrinsèque de l'Être qui porte en elle la possibilité de la subjectivité : le surgissement du voyant est synonyme d'accomplissement de la visibilité sous la forme d'une apparition déterminée »³⁶³.

Le dernier Merleau-Ponty semble avoir toutes les ressources nécessaires pour théoriser ce sujet (selon la belle expression de Frédéric Rambeau, appliquée aux penseurs des années 1960, le sujet « excentré de la conscience »³⁶⁴) : grâce à son cours sur l'institution, il a fait substituer le sujet instituant au sujet constituant³⁶⁵ ; dans sa période de travail sur le thème de l'expression, il a proposé un modèle de sujet qui, loin de précéder le mouvement de l'expression ou d'en être la source, en est plutôt contemporain.

³⁶¹ « [Les] méandres de l'ordre des raisons doivent attester [le] contrecoup du découpage initial – “retour” de l'Être (comme Freud dit “retour” du refoulé) » (MERLEAU-PONTY M. *Notes des cours au Collège de France. 1958-1959 et 1960-1961*, op.cit., p. 226)

³⁶² BARBARAS R. « L'ambiguïté de la chair. Merleau-Ponty entre philosophie transcendantale et ontologie de la vie », in M. Cariou, R. Barbaras, E. Bimbenet (éd.), *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*, op.cit., p. 188.

³⁶³ BARBARAS R. *Le tournant de l'expérience*, op. cit., p. 25.

³⁶⁴ RAMBEAU F. *Les secondes vies du sujet. Deleuze, Foucault, Lacan*, Paris : Hermann, 2016, p. 7.

³⁶⁵ Dans le cadre de la conception merleau-pontienne de l'institution, toujours selon R. Barbaras, « la perspective d'une *subjectivation* infinie prend le pas sur la position d'un sujet » (BARBARAS R. *De l'être du phénomène*, op.cit., 1991, p. 85).

Pourtant, le même Renaud Barbaras qui a exprimé aussi clairement le sens novateur de la démarche merleau-pontienne, reste contrarié par la place qu'occupe en fait le sujet dans *Le Visible et l'Invisible* :

« Il nous semble que, malgré une vision très claire de la structure propre de l'apparaître, qu'il thématise en termes de chiasme et d'unité différentielle du visible et de l'invisible, Merleau-Ponty ne pose pas avec suffisamment de netteté la question du sens d'être du percevant »³⁶⁶.

Ainsi, c'est justement parce que Barbaras a si bien saisi le sens de sa nouvelle approche de la chair du monde qu'il est si catégorique dans sa critique des traces de la conscience chez Merleau-Ponty. Dans ses multiples livres et articles il soulève cette objection de fond toujours à partir d'angles d'attaque différents. Dans la perspective de la réflexion que nous menons ici, on ne peut pas sous-évaluer l'importance de l'un de ces angles : selon Barbaras, c'est en poursuivant de définir le visible « sur le plan du vécu »³⁶⁷ que Merleau-Ponty semble s'en tenir au subjectivisme husserlien. Barbaras veut souligner par là, de manière plus générale, que c'est toute la description de la chair en termes du voyant et du vu, c'est-à-dire, finalement, malgré tout, du constituant et du constitué, qui est l'indice le plus limpide de la persistance du point de vue transcendantal chez le dernier Merleau-Ponty. Il ne faut pas en conclure, manifestement, qu'il faut cesser d'accorder le privilège au plan du visible. Barbaras nous invite à repenser le visible autrement qu'en termes de voyant et de vu.

Pierre Cassou-Noguès, pour sa part, se demande si l'on peut penser l'unité des sujets appartenant aux différents champs chez Merleau-Ponty, et surtout l'unité du sujet de la vision et du sujet de la parole, sans faire recours à la catégorie de la conscience et s'il n'y a pas donc de péril de compromettre le discours propre à Merleau-Ponty sur le visible :

« ... ces deux notes que je citais [“Est-ce le même être qui perçoit et qui parle ? Impossible que ce ne soit pas le même. Et si c'est le même n'est-ce pas rétablir la pensée de voir et de sentir, le Cogito, la conscience de... ?” et “ce n'est pas nous percevons dans le sens du Je qui parle”] indiquent une hésitation, le risque reconnu de réintroduire une conscience dans l'ontologie de la chair ; et un double problème : l'unité du sujet, dans la perception et la parole ; la possibilité d'un discours sur le sujet de la perception »³⁶⁸.

³⁶⁶ BARBARAS R. *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception*, Paris : Vrin, 1999, p. 91, note de bas de page n°2.

³⁶⁷ *Ibidem*.

³⁶⁸ CASSOU-NOGUES P. « La définition du sujet dans *Le Visible et l'invisible* », *op.cit.*, p. 176-177.

Selon lui, la description du *Visible et l'invisible* reste toujours prise dans le cadre de la philosophie de la conscience dans la mesure où Merleau-Ponty prétend que les opérations invisibles qui sous-tendent la vision, censée naître dans la chair du monde indépendamment du voyant, sont susceptibles d'être décrites par lui. Effectivement, si l'on s'en tient à ce qu'il y a de plus radical dans le modèle merleau-pontien de la vision, qui naît dans la chair du monde et nous constitue en voyant, on est obligé de refuser de décrire les opérations de la vision en tant que principalement inaccessibles pour nous. Comme Cassou-Noguès le réclame à juste titre : « il ne suffit pas de renoncer à faire du sujet la source des opérations de la vision : il faut, purement et simplement, renoncer à parler d'opérations ». ³⁶⁹ Or, dans *Le Visible et l'invisible* Merleau-Ponty continue à décrire les « opérations cachées dans la chair » ³⁷⁰ qui ne peuvent cependant que rester inaccessibles au sujet institué par la chair, et, corrélativement, à Merleau-Ponty aussi.

Ainsi, selon Barbaras et Cassou-Noguès, la grande leçon du *Visible et l'invisible* est que Merleau-Ponty n'est pas suffisamment radical dans sa réinterprétation de la vision. A savoir, sa description de la vision n'est pas assez radicale par rapport à la radicalité de son projet de prendre la chair du monde pour le point de départ théorique. S'il en est ainsi, on est tenté d'en conclure que le problème de la description de la visibilité du sujet proposée par Merleau-Ponty dans *Le Visible et l'Invisible*, réside moins dans le thème, évidemment discutable, de la réversibilité de vision pour elle-même, que dans l'ancrage phénoménologique de Merleau-Ponty qui pèse toujours lourd dans le *Visible et l'invisible*. Or cet ancrage se déclare de manière paradigmatique dans sa description du visible. Si les commentateurs ont pu objecter à Merleau-Ponty que chez Husserl, contrairement à ce qu'il en dit, la vision n'est pas réversible, cela ne veut pas dire que la vision n'est pas réversible du tout. Ce qu'il faudrait, en revanche, induire de cette objection : la vision n'est pas réversible si on la décrit du point de vue phénoménologique. Il n'est pas exclu que la vision décrite exclusivement à partir de la chair du monde et, donc, de l'apparaître dans son autonomie, pourrait être parfaitement réversible. Sauf que dans la vision réversible, le sujet ferait sans doute défaut ³⁷¹.

Le problème serait facilement résolu s'il suffisait d'enlever ses traces de la philosophie de la conscience du projet hardi du *Visible et l'invisible*. Pourtant, la manière de problématiser la démarche merleau-pontienne chez Cassou-Noguès est plus aiguë que celles qu'on vient de citer de Barbaras ayant en vue dans sa critique son propre projet de la phénoménologie de la vie. Tandis

³⁶⁹ *Idem*, p. 179.

³⁷⁰ *Ibidem*.

³⁷¹ Jacob Rogozinski a fait dans *Le moi et la chair* une expérience de pensée en supprimant l'écart qui bloque la réversibilité de la chair dans *Le Visible et l'invisible* pour arriver à la conclusion suivante : « A la limite, il n'y aurait même plus de chair ni de moi, mais seulement une masse anonyme et informe, un magma » (ROGOZINSKI J. *Le moi et la chair. Introduction à l'ego-analyse*, Paris : Cerf, 2006, p. 198).

que Barbaras voit chez Merleau-Ponty la trahison du projet initial, Cassou-Noguès se demande s'il est principalement faisable sans cette trahison. Bien que la conscience phénoménologique soit absolument étrangère au projet inédit de Merleau-Ponty qui consiste à prendre la chair du monde pour le point de départ, tout se passe comme si sans elle son édifice s'effondrerait.

i. Deux points de vue incompatibles

Les deux approches – celle de la chair du monde et celle de la conscience – sont conflictuelles tant au niveau de ce qui demeure principalement descriptible et analysable qu'au niveau du point de vue de l'analyse. Corrélativement, elles proposent des modèles du sujet différents. Les traces du sujet phénoménologique semblent se côtoyer dans *Le Visible et l'invisible* avec la conception du sujet en tant que résultat des processus d'assujettissement-subjectivation. Or c'est expressément contre le modèle phénoménologique du sujet que la deuxième approche va se déployer dans la philosophie française des années 1960. Le sujet phénoménologique semble jouer chez Merleau-Ponty le rôle du pôle actif des processus de subjectivation, souvent jugé sous-théorisé chez les structuralistes et les poststructuralistes des années 1960³⁷². Ce pôle actif, contrairement à ces auteurs, n'est pas démenti chez Merleau-Ponty, mais il n'est pas non plus élucidé. Voilà ce que nous voulons dire quand nous y voyons l'impensé du *Visible et l'invisible*. Mais si les auteurs structuralistes et poststructuralistes évitent la notion de conscience, c'est parce qu'elle est pour eux incompatible avec le concept de subjectivation-assujettissement.

Toutefois, même l'approche de Barbaras permet d'identifier le problème qui rend nécessaire le recours à la conscience dans *Le Visible et l'invisible*. Dans l'article « Merleau-Ponty aux limites de la phénoménologie » de 1999, Renaud Barbaras avance, contre Ricœur, que la cosmologie, c'est-à-dire la perspective de la nature, est virtuellement compatible avec la phénoménologie, c'est-à-dire la perspective transcendantale. A cette condition près, évidemment,

³⁷² Ce qui est en partie lié au fait que chez Merleau-Ponty, contrairement aux penseurs des processus de subjectivation, c'est le langage qui est théorisé à partir du sensible, et non l'inverse. C'est justement le symbolique qui reste sous-théorisé dans *Le Visible et l'invisible*, et c'est pourquoi pour faire entrer la dimension active du sujet, Merleau-Ponty est obligé de réintroduire la notion de conscience. Dans ce contexte, le point de vue de Lacan qui, fasciné par la description merleau-pontienne de la réversibilité de la vision et par l'idée qu'il s'était faite de l'imagination, n'a pas cependant manqué d'exprimer des réserves sur sa théorie du sujet et de la conscience, est instructif. Comme le remarque Alexandra Renault dans son article sur les convergences et divergences entre Merleau-Ponty et Lacan en ce qui concerne leurs conceptions respectives de l'imagination et du sujet : « ... malgré cette convergence des critiques merleau-pontienne et lacanienne de la catégorie de sujet à partir d'une analyse de l'imaginaire, [...] Merleau-Ponty met en évidence le registre de l'imaginaire *tout en restant pris dans cet imaginaire* » (RENAULT A. « Merleau-Ponty et Lacan : un dialogue possible ? », in M. Cariou, R. Barbaras, E. Bimbenet (éd.), *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*, *op.cit.*, p. 122). Non seulement le sujet chez Merleau-Ponty est pris dans l'imaginaire au sens des phantasmes de fusion avec la mère ou le monde, (« Cette idée d'une "connaturalité" entre l'ego et le monde révèle même sa nature imaginaire, en ce qu'elle répond au fantasme narcissique d'une unité originare » (*Idem*, p. 123)), car même la publication du *Visible et l'invisible* qui met en avant la rupture inhérente au chiasme ne convainc pas Lacan de changer de diagnostic. Or, c'est parce que la chair de Merleau-Ponty manque la dimension proprement symbolique, qu'il rate le sujet et restaure inévitablement la conscience.

qu'on renonce « à un sujet positif »³⁷³. On ne doit pas s'étonner de découvrir que c'est justement le dernier Merleau-Ponty qui témoigne de cette compatibilité, même s'il le fait en abordant les limites de la phénoménologie. Cependant dans l'article « Les trois sens de la chair » de 2008, en exprimant un sentiment de « malaise »³⁷⁴ au regard d'une sorte de « tour de passe-passe »³⁷⁵ que semble impliquer cette démarche de juxtapositions de deux perspectives chez Merleau-Ponty, Barbaras soulève la question : « Mais peut-on faire le chemin inverse et rendre compte de la vision à partir du Visible, remonter de la chair du monde à la chair comme *mienne* ? »³⁷⁶. Cette question rhétorique présuppose déjà une réponse et se transforme, quelques pages plus loin, en affirmation : « Les deux mouvements des sens contradictoires ne coïncident pas, le point de départ de l'un (le sujet du sentir) ne peut être le point d'arrivée de l'autre car on ne comprend tout simplement pas comment un apparaître immanent au monde peut donner lieu à son propre sujet, comment la visibilité peut donner naissance à la vision »³⁷⁷.

Cependant le constat de l'incompatibilité des deux perspectives adoptées simultanément dans *Le Visible et l'Invisible* n'est pas nouveau. Même s'il existe plusieurs façons de nommer et d'identifier les deux perspectives en question, en fonction d'une position théorique de l'auteur, il s'agit toujours d'une tension entre deux perspectives incompatibles. De manière exemplaire, cette tension est résumée chez Claude Romano, qui, dans son *Il y a*, pose toute une page par de questions à la dernière œuvre de Merleau-Ponty, susceptibles d'être synthétisées par une seule : « N'y a-t-il pas, au fond, quelque chose d'incompatible dans ces deux modèles [le modèle réflexif et le modèle de l'ouverture au monde] ? »³⁷⁸. Mais on peut lire déjà chez Vincent Descombes le constat que « L'œuvre de Merleau-Ponty est susceptible d'une double lecture. On peut y trouver aussi bien une nouvelle "philosophie de la conscience", comme on disait alors, qu'une tentative pour dépasser ce type de philosophie »³⁷⁹.

Qu'est-ce que Barbaras a donc découvert chez Merleau-Ponty qui l'a fait changer d'avis ? Un autre article daté de la même année – 2008 – suggère la réponse :

« ... il semble que Merleau-Ponty soit rattrapé par ce qu'il a voulu fuir et cela parce qu'il a voulu le fuir trop vite. En effet, il voit dans le concept de chair le moyen de s'affranchir définitivement de la philosophie de la conscience et c'est pourquoi il verse immédiatement au compte du monde la réversibilité découverte dans le toucher. Mais, ce

³⁷³ BARBARAS R. « Merleau-Ponty aux limites de la phénoménologie », *op.cit.*, p. 204.

³⁷⁴ BARBARAS R. « Les trois sens de la chair. Sur une impasse de l'ontologie de Merleau-Ponty », *Chiasmi International*, 2008, n°10, p. 23.

³⁷⁵ *Ibidem.*

³⁷⁶ *Ibidem.*

³⁷⁷ *Idem*, p. 26-27.

³⁷⁸ ROMANO C. *Il y a*, *op.cit.*, p. 212.

³⁷⁹ DESCOMBES V. *Le même et l'autre*, *op. cit.*, p. 85.

faisant, il s'interdit de rendre compte du pôle sentant, actif, en sa différence, et finit par affirmer à nouveau la spécificité de ma chair par rapport à celle du monde. Il y a ici comme une tentative de naturalisation de la chair qui conduit inévitablement à une restauration du point de vue de la conscience »³⁸⁰.

Or, c'est parce que la chair du monde, ce commun que Merleau-Ponty prend pour point de départ, ne permet pas de penser l'activité du sujet, fût-ce l'activité-dans-la-passivité, qu'il est obligé de restaurer la position de la conscience active. De sorte qu'on revient inévitablement à l'opposition tranchée entre la passivité de la chair et l'activité de la conscience chez lui. Dès lors que le terme de « chair » peut renvoyer à la fois à deux positions (celle du corps et celle de l'incarnation de la conscience), c'est en lui que se cristallise et se masque le conflit de deux approches, selon Barbaras :

« The concept of Flesh defines the point where these two contrary approaches cross: it is a paradoxical concept that does not solve any problem but, on the contrary, reveals the difficulties and, more precisely, the hesitation of Merleau-Ponty's thought between a transcendental point of view and a positive anthropomorphism, a concept of the subject as condition of appearance and a concept of the embodied subject as ontological witness »³⁸¹.

La démarche du dernier Merleau-Ponty qui consiste à penser les termes opposés de sujet et d'objet à partir du commun de la chair, est effectivement novatrice, nous n'abandonnons pas cette thèse. Mais maintenant il est temps d'interroger ce qu'il choisit de traiter en tant qu'instance commune, à savoir la chair³⁸². Or, ce sensible brut demeure chez Merleau-Ponty absolument passif. C'est parce qu'il le pense dans les termes de « l'être » immuable et rate la dimension du devenir – contrairement par exemple à Simondon –, qu'il n'arrive pas à théoriser sa propre activité. La seule activité que Merleau-Ponty lui prête, sans doute par inertie – par analogie avec l'activité

³⁸⁰ BARBARAS R. « Les trois sens de la chair. Sur une impasse de l'ontologie de Merleau-Ponty », *Chiasmi international*, 2008, vol. 10, p. 27.

³⁸¹ BARBARAS R. « The ambiguity of the flesh », *Chiasmi International*, 2002, vol. 4., p. 25.

³⁸² Eran Dorfman qui propose une lecture alternative à celle de Barbaras, en essayant de réconcilier Merleau-Ponty avec Lacan, se demande si cet échec de mise entre parenthèses de la conscience ne dit pas quelque chose sur elle : « il n'en reste pas moins que l'entreprise qui vise à dépasser cette notion échoue par principe, car c'est la "fausseté" de la "conscience" qui constitue sa vérité, de même que c'est sa cécité qui constitue sa vision » (DORFMAN E. *Réapprendre à voir le monde. Merleau-Ponty face au miroir lacanien*, Dordrecht : Springer, 2007, p. 280). Cette idée paradoxale paraît curieuse. Pourtant il vaut la peine de préciser, en quoi cet échec est-il un échec, selon lui : « C'est son incapacité à rejoindre définitivement le monde pré-objectif, primordial, qu'il soit "barbare" comme dans la *Phénoménologie de la perception* ou "sauvage" et "brut" comme dans *Le Visible et l'invisible* » (*Idem*, p. 219). La critique d'Eran Dorfman le montre bien : si les deux perspectives sont incompatibles chez Merleau-Ponty, c'est qu'il s'efforce d'approcher le commun à titre de « pré-objectif », de « primordial », de « sauvage », de « brut » et – finalement – d'« originaire ». Quant à nous, il nous semble, que la description merleau-pontienne sensible en termes de « primordial » et d'« originaire » est moins un fait établi que la source de tous ces problèmes qu'on essaie de mettre en lumière dans ce chapitre. C'est parce qu'il identifie le commun avec l'originaire qu'il a du mal à penser le sujet. Ce qui complexifie le problème, c'est que les deux instances – la chair comme la conscience – sont visées à titre d'originaires. C'est de ce double originaire que semble provenir la tension de la description merleau-pontienne du sensible.

de la conscience, c'est la réflexion. La manière dont il décrit cette réflexion proprement charnelle en tant que trait spécifique de l'homme est absolument inédite, et le passage de son cours sur la Nature où il développe cette idée mérite qu'on le cite tout entier :

« Teilhard de Chardin définit l'homme de l'évolution par l'apparition de la réflexion – céphalisation et de cérébralisation.

Est-ce fidèle à ses meilleures intuitions ? Non : c'est un retour à une philosophie traditionnelle de la conscience, laquelle établit l'homme dans une dimension où il n'a plus aucun rapport avec la vie.

Or ces rapports, Teilhard de Chardin, par ses meilleures intuitions (intervention de l'articulation l'un sur l'autre des phénomènes), les a au contraire bien vus.

“L'homme est entré sans bruit” (*Le phénomène humain*, p. 203).

Cela veut dire : il apparaît *entre* des pré-types (Sinanthrope, qu'on dira ensuite essai de l'homme) sans qu'on puisse fixer le point d'apparition [...]. Ce n'est pas seulement parce que les formes de transition sont perdues [...]. Parce qu'elle est morphologiquement infime. [...]

Cela étant, en quoi consiste la métamorphose ? Les organes qui se transforment à peine (mains – mâchoires et muscles maxillaires – crâne – cerveau – face – yeux – yeux fixant ce que les mains prennent) se transforment de manière à rendre possible la réflexion [...]. Pour nous il n'y a pas descente, dans un corps préparé par ailleurs, d'une réflexion dont il ne serait que l'instrument. Il y a une rigoureuse simultanéité (non causale, en aucun sens) entre le corps et cette réflexion : nous disions, le corps touchant et voyant ce qu'il touche, se voyant en train de toucher les choses, se voyant en train de toucher et de se toucher, le corps sensible et sentant c'est, non la doublure d'une réflexion totale déjà, c'est la réflexion figurée, c'est le dehors dont elle est le dedans »³⁸³.

Si, donc, comme le revendique Teilhard de Chardin, « l'homme est entré sans bruit », pour Merleau-Ponty, ce n'est pas parce que l'homme se distingue des autres vivants par cette instance invisible qu'est la conscience, mais parce que son apparition est marquée par une transformation purement physiologique si infime, qu'elle a été à peine perçue : le corps se transforme de sorte qu'il devient capable de se sentir. Mais étant infime, elle est tout à fait cardinale pour Merleau-Ponty : il introduit la réflexion charnelle. Néanmoins, on l'a dit et redit dans ce paragraphe : ce

³⁸³ MERLEAU-PONTY M. *La Nature*, *op.cit.*, p. 340.

qu'Etienne Bimbenet a appelé la « réflexion “hors de soi” »³⁸⁴ du sensible, à savoir, sa réversibilité, n'a pas été décrite avec suffisamment de radicalité par Merleau-Ponty. C'est, sans doute, dans cet échec de la réflexion purement physiologique qu'intervient nécessairement la conscience phénoménologique dans la théorie de la chair du monde de Merleau-Ponty – également « sans bruit ».

Pour en revenir au thème de la vision, force est de constater que cette incompatibilité théorique entre les deux perspectives peut se traduire dans le malaise effectif du lecteur *du Visible et l'invisible* qui essaie d'imaginer comment il faut se situer pour embrasser d'un seul regard le modèle de la vision proposée par Merleau-Ponty dans « L'entrelacs – Le chiasme ». Rappelons cette citation cruciale :

« Dès que je vois, il faut (comme l'indique si bien le double sens du mot) que la vision soit doublée d'une vision complémentaire ou d'une autre vision : moi-même vu du dehors, tel qu'un autre me verrait, installé au milieu du visible, en train de le considérer d'un certain lieu »³⁸⁵.

Comment imaginer cette réversibilité de la vision sans prendre ce que Merleau-Ponty nomme la « position de survol » ? Sinon, on est obligé d'occuper alternativement les positions d'un voyant et d'un autre hypothétique qui me voit en train de le regarder.

Marcel Gauchet, dans le premier article de sa carrière philosophique, a réussi à saisir cet embarras de lecteur en le référant à la « position de survol » :

« L'intelligibilité de la notion de chair ne se livre qu'à la pensée qui se dessaisit de soi, se détache vertigineusement de tout point de vue sur son objet, et tente de concevoir une articulation entre termes telle qu'**aucun “regard” ne pourrait les tenir en une vue rassemblante**. Articulation qui se révèle “passage” d'un terme à l'autre, passage qui **ne peut s'effectuer que du point de vue de l'un ou de l'autre des termes** »³⁸⁶.

Le commentaire de Marcel Gauchet, quelque admiratif qu'il soit, ne fait que confirmer ce malaise du lecteur : pour embrasser par *un seul* regard la construction théorique de Merleau-Ponty, il faut occuper simultanément *deux points de vue* différents. Ce qui est apparemment impossible pour le regard humain, même si l'on abandonne le perspectivisme monoculaire brunelleschien. Les deux points de vue que Merleau-Ponty décrit sont exclusifs, se situant comme en face-à-face : soit on prend le point de vue de la chair du monde pour voir comment le sujet visible s'en

³⁸⁴ BIMBENET E. *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Paris : Vrin, 2004, p. 46.

³⁸⁵ *Ibidem*.

³⁸⁶ GAUCHET M. « Le lieu de la pensée », *L'Arc*, 1971, n°46, p. 21. C'est moi qui souligne en gras (AP).

différencie pour devenir un voyant, soit on prend le point de vue du sujet voyant découvrant sa visibilité dans le miroir de la chair du monde. Ou, selon la formulation de Marcel Gauchet, « ... lorsque nous questionnons la vision, nous avons à nous enjoindre de nous placer tour à tour au point de vue du corps voyant et au point de vue des choses visibles »³⁸⁷. Les deux positions ne peuvent être occupées qu'alternativement. Or, Marcel Gauchet considère qu'ici réside le nerf de la pensée de Merleau-Ponty.

Comme Marcel Gauchet, Judith Revel attire aussi l'attention sur cette tension entre les deux points de vue incompatibles chez Merleau-Ponty, et comme lui, elle trouve ce défi à l'imagination bienvenu pour la pensée :

« Le chiasme est une structure non seulement double mais liant de manière indissociable les deux faces qu'elle présente, et leur assignant la caractéristique d'une simultanéité : l'un et l'autre côté du chiasme se présentent toujours *ensemble* et *à la fois*, leur réversibilité tient donc à cette coprésence nécessaire. Or – c'est là toute la difficulté –, **nous n'en percevons jamais que l'un ou l'autre côté** : nous nous saisissons comme voyants *ou* comme vus, comme touchants *ou* comme touchés, alors même que nous sommes simultanément *les deux côtés ensemble* »³⁸⁸.

Cette structure est propice notamment, selon Judith Revel, pour décrire la pensée de Michel Foucault. Or, chez Foucault il y a aussi deux pôles de la subjectivation, en schématisant à l'extrême et pour les faire résonner avec notre analyse, on peut les nommer « passif » (assujettissement) et « actif » (rapport de soi à soi), qui sont aussi difficiles à concevoir ensemble.

Néanmoins, on peut se demander s'il n'y a pas une affinité subtile entre la position de « survol », que Marcel Gauchet suite à Merleau-Ponty critique, et la pensée merleau-pontienne qui « se détache vertigineusement de tout point de vue sur son objet », pour reprendre les formulations de Gauchet ? Peut-on juger la description de la vision chez Merleau-Ponty plus conforme à notre expérience, si pour le concevoir, il faut avouer « qu'aucun "regard" ne pourrait » l'embrasser et si « Je ne puis me tenir qu'auprès du corps voyant ou des choses visibles, et je dois passer du voyant vers le visible, ou du visible vers le voyant »³⁸⁹?

j. Chiasme du voyant et du visible comme dédoublement des dualismes

Toutefois, le doute méthodique nous incite à être constamment sur nos gardes : et si Marcel Gauchet avait raison et que c'était l'idée trop classique de l'espace qui nous empêchait de faire

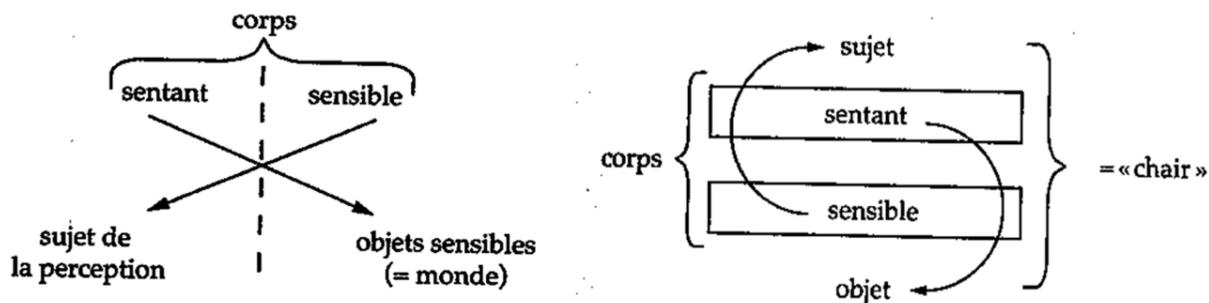
³⁸⁷ *Idem*, p. 23.

³⁸⁸ REVEL J. *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, Paris : Vrin, 2015, p. 12-13. C'est moi qui souligne (AP).

³⁸⁹ GAUCHET M. « Le lieu de la pensée », *art.cit.*, p. 24.

droit à la révolution merleau-pontienne ? Car, effectivement, il est courant parmi les commentateurs de Merleau-Ponty de lui attribuer l'audace d'introduire la topologie dans la phénoménologie, à savoir, comme il le dit lui-même, de « Prendre pour modèle de l'être l'espace topologique »³⁹⁰.

C'est, sans doute, Bernard Baas qui a proposé la tentative la plus convaincante de schématisation de la topologie du visible que présuppose cette réversibilité sans coïncidence chez Merleau-Ponty. Conformément au texte de « L'entrelacs – le chiasme » où Merleau-Ponty avance l'une à la suite de l'autre au moins quatre topologies différentes de la vision réversible, Bernard



Baas en donne quatre schèmes différents dont les deux premiers que nous reproduisons ici :

Fig. 1. Topologie du chiasme ver. 1³⁹¹ Fig. 2. Topologie du chiasme ver. 2³⁹²

Ces deux schèmes nous semblent révélateurs. Ils nous semblent révélateurs surtout parce qu'ils donnent littéralement à sentir – à voir – la difficulté majeure qui supprime la consistance philosophique de la figure du chiasme telle qu'elle apparaît chez Merleau-Ponty. Ce qui déconcerte dans les schèmes – mais ce n'est pas le problème des schèmes, ils sont plus au moins fidèles à la pensée de Merleau-Ponty – c'est qu'il y a, d'une part, le sentant, et d'autre part – le sujet de la perception ; d'une part, le sensible, et d'autre part – les objets sensibles. Comment se fait-il que le sentant soit détaché du sujet de la perception, le sensible – du monde ? A notre sens, non seulement ces schèmes restaurent le dualisme « sujet/objet », mais en plus ils l'élèvent au carré.

Le même problème lié à l'usage merleau-pontien de la notion de chiasme a été indiqué, au niveau abstrait, par Renaud Barbaras dans l'article qui s'intitule précisément « Le problème du chiasme ». Cherchant à montrer que le concept de chiasme, contrairement à ce qu'on a l'habitude

³⁹⁰ MERLEAU-PONTY M. *Le Visible et l'Invisible*, op.cit., p. 260.

³⁹¹ BAAS B. *De la chose à l'objet. Jacques Lacan et la traversée de la phénoménologie*, Leuven : Peeters, p. 63.

³⁹² Idem.

de croire, « ne marque pas tant une avancée de Merleau-Ponty que sa *difficulté à penser ce qu'il cherchait à penser* »³⁹³, Barbaras mobilise deux arguments constatant que « la notion de chiasme dit trop ou trop peu »³⁹⁴ (censé faire écho à la formulation « *métaphore, c'est trop ou trop peu* »³⁹⁵ de Merleau-Ponty) :

« Si vraiment on accepte la polarité du voyant et du visible, du vécu et de l'objet, alors le chiasme va trop loin car il introduit une relation d'appartenance du percevant au monde dont on voit mal comment elle est compatible avec l'activité constitutive du sentir. Si, au contraire, on reconnaît l'unité originaire de l'activité et de la passivité comme fait fondamental de l'expérience, le chiasme n'ajoute rien et dit trop peu puisqu'il se contente de formaliser une situation dans des concepts dont elle est la contestation »³⁹⁶.

La perspicacité de Barbaras est d'avoir fait une remarque qui semble, au premier abord, évidente : le chiasme présuppose non pas deux, mais quatre termes³⁹⁷. Barbaras illustre ce double dédoublement en se référant par ailleurs à une note de travail de Merleau-Ponty : « C'est parce qu'il y a ces 2 dédoublements qu'est possible : l'insertion du monde entre les 2 feuillets de mon corps, l'insertion de mon corps entre les 2 feuillets de chaque chose et du monde »³⁹⁸. Or, ce double dédoublement pose de multiples problèmes.

D'abord, il trahit la radicalité de l'idée de partir de la chair du monde dès lors qu'il présuppose d'emblée des éléments disparates. Le sol commun de la chair est altéré une fois de plus par le vocabulaire dualiste à travers lequel il est décrit. Si Merleau-Ponty a voulu insister, contre la conception sartrienne du pouvoir objectivant du regard, sur l'ambiguïté entre voir et être

³⁹³ BARBARAS R. « Le problème du chiasme », *Studia Phaenomenologica. Maurice Merleau-Ponty. Chiasma and logos*, 2003, vol. III, n°3-4, p. 15.

³⁹⁴ *Idem*, p. 19.

³⁹⁵ MERLEAU-PONTY M. *Le Visible et l'Invisible*, *op.cit.*, p. 271.

³⁹⁶ BARBARAS R. « Le problème du chiasme », *op.cit.*, p. 19.

³⁹⁷ C'est à partir de la scène originaire du chiasme des regards chez Merleau-Ponty qu'on comprendra mieux la structure nécessairement quadruple du regard réversible. Selon l'hypothèse de Saint Aubert (SAINT AUBERT (de) E. *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, Paris : Vrin, 2005, p. 169-174), la source textuelle de la figure de chiasme chez Merleau-Ponty est le passage suivant de *Choses vues* de Valéry : « Dès que les regards se prennent, l'on n'est plus tout à fait *deux* et il y a de la difficulté à demeurer *seul*. Cet échange, le mot est bon, réalise dans un temps très petit une transposition, une métathèse : un chiasma de deux "destinées", de deux points de vue. Il se fait par là une sorte de réciproque limitation simultanée. Tu prends mon image, mon apparence, je prends la tienne. Tu n'es pas *moi*, puisque tu me vois et que je ne me vois pas. Ce qui me manque, c'est ce moi que tu vois. Et à toi, ce qui manque, c'est toi que je vois. Et si avant que nous allions dans la connaissance l'un de l'autre, autant nous nous réfléchissons, autant nous serons autres » (VALÉRY P. « Choses vues », dans *Tel Quel*, Paris : Gallimard, 1941, pp. 47-48). Manifestement, ce qui intéresse Merleau-Ponty, c'est la première phrase de ce fragment qui instaure une situation commune entre moi et autrui. Il n'empêche que le dispositif du chiasme des regards présuppose deux points de vue différents et quatre éléments disjoints : mon regard et ma visibilité, le regard d'autrui et la visibilité d'autrui. Or, dans *Le Visible et l'invisible* ce schème s'aplatit et exclut autrui : tout regard jeté sur le monde relève de la structure du chiasme. Cependant, Valéry, n'insiste-t-il pas à juste titre sur le fait que « je ne me vois pas » et que mon image me manque, ce qui équivaut à dire que mon propre regard à lui seul n'est pas réversible ? Il se trouve en effet que dans cette scène originaire le regard n'est réversible qu'à l'occasion d'une rencontre avec un autre regard.

³⁹⁸ MERLEAU-PONTY M. *Le Visible et l'Invisible*, *op.cit.*, p. 312.

vu, entre être sujet et être objet, il l'a fait toujours dans les termes de ce dualisme. Dans la figure de chiasme, la chair est pensée de nouveau à partir des dualismes et non pas en tant que notion première.

Ensuite, ces dualismes eux-mêmes ont été dédoublés. Cette structure quadripartite de chiasme est même plus problématique. Quel est le deuxième feuillet du monde, non senti par moi, sinon le dehors, qui est censé être hors d'atteinte de l'ontologie du dedans de Merleau-Ponty³⁹⁹ ? Quel est le deuxième feuillet du corps, sinon l'immédiateté du corps propre dont l'ontologie du dernier Merleau-Ponty avait pour l'ambition de se défaire ? La décomposition du corps en deux feuillets, en dedans et en dehors⁴⁰⁰, selon Barbaras, « trahit l'incapacité de dépasser la référence à la polarité du vécu et de son objet »⁴⁰¹. Qu'est-ce que c'est que le dedans du corps pour la vision sinon « des "ténèbres bourrées d'organes", c'est-à-dire du visible encore »⁴⁰² - une formule ironique qu'il emploie lui-même dans *Le Visible et l'Invisible* ?

Ce dédoublement du corps en feuillets senti et senti indique qu'au bout du compte, Merleau-Ponty n'a pas réussi à penser l'activité et la passivité ensemble. Plus précisément, il n'a pas réussi à penser la passivité de l'activité, notamment la passivité de l'activité de la vision, dès lors que les deux feuillets restent chez lui tout d'abord séparés. C'est un point tout à fait crucial, et le diagnostic de Barbaras résonne parfaitement avec le sentiment que la lecture du *Visible et l'Invisible* nous a donné. Il l'a exprimé mieux que nous ne pourrions le faire :

« ... le paradoxe de l'unité de la passivité et de l'activité est résolu ou plutôt résorbé par le dédoublement interne à chacun des pôles, qui permet de revenir, de manière tout à fait classique, à deux corrélations inversées entre un pôle passif et un pôle actif : d'un côté,

³⁹⁹ Cf. DASTUR F. « Merleau-Ponty et la pensée du dedans », in M. Richir, E. Tassin (éd.), *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*, Grenoble : Jérôme Millon, 1992, pp. 43-56.

⁴⁰⁰ Cette dualité entre le corps senti du dedans et le corps senti du dehors est pourtant constante chez Merleau-Ponty. Il apparaît même dans son commentaire du stade de miroir de Lacan où il se manifeste ainsi comme un contre-sens. Non seulement il semble négliger le caractère aliénant de l'image spéculaire de soi dans *Le Visible et l'Invisible* en général, mais déjà au niveau de son commentaire de Lacan, Merleau-Ponty croit tout à fait possible de retrouver l'expérience du corps propre dans toute sa pureté indépendante du regard extérieur sur lui. Comme l'élucide bien Eran Dorfman, « Merleau-Ponty semble lire Lacan en bon phénoménologue : il y a l'expérience vécue, originnaire [...], et il y a l'expérience idéale, dérivée [...]. Cette deuxième expérience est pourtant lacunaire, ce qui permet à la phénoménologie – et, *mutatis mutandis*, au sujet – de retourner à l'expérience vécue. Mais pour Lacan, on ne peut pas différencier les deux expériences, cette expérience "originnaire" dont parlent Merleau-Ponty et Wallon n'existant pas, à proprement parler, avant son objectivation ou sa "captation" dans l'image » (DORFMAN E. *Réapprendre à voir le monde*, op.cit., p. 163). Bien que dans *Le Visible et l'Invisible* Merleau-Ponty essaie lui aussi de penser ensemble le dedans et le dehors du corps, dans sa nouvelle topologie, à l'encontre de sa nouvelle manière de penser le commun en tant que première, il le fait à partir de ce dualisme qui semble simpliste.

⁴⁰¹ BARBARAS R. « Le problème du chiasme », op.cit., 2003, p. 18.

⁴⁰² MERLEAU-PONTY M. *Le Visible et l'Invisible*, op.cit., p. 180. On peut trouver la même formule dans *La Prose du monde*.

le corps (subjectif) est actif et le monde (phénoménal) est donc passif ; de l'autre, le corps (objectif) est passif et le monde devient alors actif »⁴⁰³.

On pourrait le traduire ainsi : la figure du chiasme que Merleau-Ponty utilise pour penser la réversibilité de la vision, présuppose toujours que la vision caractérise le sujet actif, alors que la visibilité – son côté passif et objectif. La seule différence avec le modèle classique de la vision est que Merleau-Ponty superpose les deux feuillets. Néanmoins, fondamentalement, la visibilité caractérise toujours le mode d'être de l'objet. Le sujet, lui, reste invisible et comme à côté de la visibilité. S'il met l'accent sur la passivité de ma vision c'est seulement en plaçant le regard dans les choses qui me regardent, ce qui veut dire en attribuant aux choses une activité, et en rendant le corps du voyant visible, c'est à dire passif. De sorte que Merleau-Ponty n'arrive à faire le voyant passif qu'en lui attribuant la visibilité ; et, inversement, ne fait la visibilité active qu'en la rendant voyante à son tour. Ou, comme l'a constaté déjà Jean-François Lyotard, le concept de passivité de Merleau-Ponty « ne peut encore opérer que dans le champ dressé par la phénoménologie, comme le contraire ou le corrélat de l'activité intentionnelle »⁴⁰⁴, ce qui l'empêche justement de penser l'évènement dans le champ visuel. Or, la corrélation entre le voyant et l'activité, le visible et la passivité reste intacte chez Merleau-Ponty. Tout se passe comme si Merleau-Ponty n'avait pas réussi à dépasser la corrélation qui existe entre l'activité et la vision, d'une part, et la visibilité et la passivité, d'autre part. Bien qu'il essaie de les penser ensemble, il ne dépasse pas la corrélation même – il reste prisonnier des dichotomies les plus classiques. Comme le formule Barbaras, « Traduite en termes de chiasme, la passivité n'est plus passivité *dans* l'activité mais passivité *à côté* de l'activité, c'est-à-dire coexistence du voyant et du visible dans un seul corps »⁴⁰⁵.

Ainsi, au lieu de corriger notre critique, la prise en compte de la topologie du chiasme nous a conduit à la radicaliser et à la pousser jusqu'au bout⁴⁰⁶. Néanmoins, on peut nous objecter, en

⁴⁰³ BARBARAS R. « Le problème du chiasme », *op.cit.*, p. 18.

⁴⁰⁴ LYOTARD J.-F. *Discours, Figure*, Paris : Klincksieck, 2002, p. 21.

⁴⁰⁵ *Idem*, p. 19.

⁴⁰⁶ La voie qu'adopte Guy-Félix Duportail dans son *Analytique de la chair* paraît d'abord plus enthousiasmante que celle de Bernard Baas. En se donnant également pour but de schématiser la topologie inédite de Merleau-Ponty en organisant ainsi le terrain commun pour une rencontre manquée entre Merleau-Ponty et Lacan, il illustre le chiasme de Merleau-Ponty par la figure de la bande de Möbius. La bande de Möbius a pour avantage de ne pas contenir des ruptures et des déchirures, et donc de schématiser plus valablement l'unité constitutive à la chair, dont le ratage dans la figure du chiasme que déplore Barbaras. Cependant, c'est justement dans l'absence de coupure que Duportail voit le problème. Après avoir fait quelques opérations de précisions et de transformation de ce schème de la bande de Möbius en nœud borroméen, il déclare nécessaire sa « réparation » : « Ce à quoi prétend la réversibilité, c'est la fonction de *coupure* qui fait lien entre les dimensions de l'Être. Or le lapsus du nœud de l'implexe montre que cette prétention n'est pas satisfaite. Ce doit donc être *autre chose que la réversibilité* qui assure cette coupure au plein sens du terme, c'est-à-dire qui satisfait une fonction de *séparation* entre des dimensions qu'elle relie en même temps. Il faut donc malheureusement cesser de croire en la maxime "la vérité est réversibilité" énoncée à la fin du *Visible et l'Invisible* » (DUPORTAIL G.-F. *Analytique de la chair*, Paris : Cerf, 2011, p. 160).

indiquant que Merleau-Ponty ne s'arrête pas sur la figure du chiasme⁴⁰⁷ et il dit lui-même à propos de la topologie des feuillets que « Parler de feuillets ou de couches, c'est encore aplatir et juxtaposer, sous le regard réflexif, ce qui coexiste dans le corps vivant et debout »⁴⁰⁸. De sorte que ce sont les topologies de l'envers et de l'endroit et de deux tourbillons – qui correspondent aux derniers schémas chez Baas, non reproduites par nous – qui se veulent le dernier mot de Merleau-Ponty. Regardons de près cette topologie de l'envers et de l'endroit appliquée au visible.

La notion de chair du monde, comme la métaphore célèbre du gant le montre bien, nous donne à penser simultanément deux surfaces qui relèvent de deux points de vue différents – l'envers et l'endroit. Mais la même métaphore du gant, ne traduit-elle pas la nécessité de quitter le plan du visible pour rendre pensable cette jonction problématique de l'envers et de l'endroit ? Regardons de près, comment Merleau-Ponty articule les deux points de vue sur la chair :

« Réversibilité : le doigt de gant qui se retourne – Il n'est pas besoin d'un spectateur qui soit *des 2 côtés*. Il suffit que, d'un côté, je voie l'envers du gant qui s'applique sur l'endroit, que je touche l'un *par* l'autre... »⁴⁰⁹.

Dans cette citation, on voit bien que, pour éviter cette double position de voyant que sa description appelle (« Il n'est pas besoin d'un spectateur qui soit *des 2 côtés* »), Merleau-Ponty est obligé de changer brusquement du sens : de la vision au toucher (« je **voie** l'envers du gant qui s'applique sur l'endroit, que je **touche**... »). Le choix de la métaphore en lui-même – le gant – n'indique-t-il pas qu'il s'agit surtout de la main et donc du toucher ? Ce double point de vue – celui de la chair du monde et celui du sujet sentant – reste inabordable dans le registre du visible, il n'est pensable que dans le registre du toucher, ou plutôt, dans le registre de l'empiètement du visible sur le toucher. On commence à mieux comprendre ce qu'est ce dedans du corps voyant, dont parle Merleau-Ponty : ce ne sont pas les « ténèbres bourrés d'organes »⁴¹⁰, et s'il est, par contre invisible, c'est parce qu'il est tangible. Or, le toucher comme feuillet du dedans du corps garde en lui toute la charge d'immédiateté dont Merleau-Ponty a voulu le débarrasser en insistant sur l'écart qui se manifeste déjà au niveau du toucher. Il ne s'agit donc pas tellement chez Merleau-Ponty de « comprendre la vision comme une modalité du toucher »⁴¹¹ que de compléter la vision par le toucher⁴¹². Effectivement, il parle volontairement de la réversibilité entre la vision et le

⁴⁰⁷ La finesse de la critique de Barbaras dans son article consiste à dire que « ... le chiasme n'exprime en rien l'originalité de l'ontologie de Merleau-Ponty » (BARBARAS R. « Le problème du chiasme », *op. cit.*, p. 15), contrairement à ce que disent les commentateurs, et non pas à conclure que toute l'ontologie du *Visible et invisible* est donc fausse.

⁴⁰⁸ MERLEAU-PONTY M. *Le Visible et l'Invisible*, *op.cit.*, p. 179.

⁴⁰⁹ *Idem*, p. 311.

⁴¹⁰ MERLEAU-PONTY M. *Le Visible et l'Invisible*, *op.cit.*, p. 180.

⁴¹¹ BARBARAS R. *De l'être du phénomène*, *op.cit.*, p. 150.

⁴¹² Que la topologie inédite de Merleau-Ponty ne permette pas tant de comprendre la réversibilité de la vision que celle entre la vision et le toucher devient plus compréhensible si l'on prend en compte l'hypothèse de Saint Aubert

toucher. Toujours, comme l'a supposé Derrida, « Le privilège du visible était [...] débordé par le privilège du toucher »⁴¹³. C'est du toucher que vient à la vision la réversibilité chez Merleau-Ponty et c'est par le toucher qu'elle se boucle. La réversibilité entre le voyant et le visible⁴¹⁴, quant à elle, demeure impensable même dans la topologie inédite de Merleau-Ponty.

k. *La diplopie de la pensée*

Au jeune Merleau-Ponty, les commentateurs ont pu objecter que ses mélanges des termes opposés – tels le sujet et l'objet – n'appartiennent pas au domaine du pensable. On lui a posé des questions comme celle-ci, paradigmatique : peut-on avoir un savoir clair et distinct de l'ambigu ? De manière exemplaire, Ferdinand Alquié, l'un des auteurs de l'étiquette « philosophe de l'ambiguïté » qui s'est mis, par la suite, dans les pas de Merleau-Ponty, a pu lui adresser la critique suivante :

« ... les synthèses de Merleau-Ponty, à la recherche de l'homme total et un, ne sont pas différentes des synthèses que l'histoire de la philosophie nous présenta toujours : elles sont retours au fait. Et sans doute, dans le fait, tous les problèmes sont-ils résolus : mais c'est seulement parce qu'ils ne sont pas encore posés. Tout acte fait connaître l'union de la morale et de l'histoire, toute expérience de la vie fait connaître l'union de l'âme et du corps. Mais de telles connaissances sont **impensables**, leur ambiguïté appelle l'analyse, et donc le déchiffrement »⁴¹⁵.

sur la source de la formule « la chair *est phénomène de miroir* » chez Merleau-Ponty. L'étude minutieuse des notes de lecture de l'époque où Merleau-Ponty avance cette thèse elliptique dans ses notes personnelles mène Saint Aubert à proposer à titre de source inspiratrice moins le stade du miroir de Wallon ou de Lacan que la *Gesetze des Sehens* de Wolfgang Metzger ainsi que – et surtout – *The Image and Appearance of the Human Body* de Paul Schilder (SAINT AUBERT (de) E. *Être et chair*, op. cit., p. 183-193). Fait significatif : chez les deux auteurs, Merleau-Ponty retient, toujours selon Saint Aubert, la scène primitive qui met en rapport le toucher avec l'image spéculaire et non pas deux types de vision ou le voyant avec le vu. Ce qui est moins saisissable chez Metzger, dès lors qu'il s'agit aussi du mouvement (« ... il reprend l'ossature cubique et la **tient** devant un *miroir*, de façon à ce que **l'image** du dé en fil de fer **apparaisse, de son point de vue**, au centre du réel. Metzger **tourne** alors à nouveau la tige, et au bout de quelques instants se produit une **illusion visuelle** d'incarnation ... » (*Idem*, p. 184. L'accentuation en gras est de moi (AP))), devient tout à fait flagrant chez Schilder. Saint Aubert a tout à fait raison d'insister sur cet exemple, car Merleau-Ponty s'y réfère à plusieurs reprises et notamment dans *L'Œil et l'esprit* : « Schilder observe que, fumant la pipe devant le miroir, je **sens** la surface lisse et brûlante du bois non seulement là où sont **mes doigts**, mais aussi dans ces doigts glorieux, ces **doigts seulement visibles** qui sont au fond du miroir » (MERLEAU-PONTY M. *L'Œil et l'Esprit*, op. cit., p. 33. L'accentuation en gras est de moi (AP)). Selon Saint Aubert, Merleau-Ponty trouve dans la description de cette expérience « captation du corps tactile et moteur par l'image visuelle, mais aussi, inversement, polarisation de la vision par le toucher » (SAINT AUBERT (de) E. *Être et chair*, op. cit., p. 188).

⁴¹³ DERRIDA J. *Penser à ne pas voir*, op. cit., pp. 73-74.

⁴¹⁴ Or, la vision – et c'est un autre problème de la réversibilité de la vision que Merleau-Ponty semble négliger – n'est pas le corps visible, elle n'est pas non plus l'œil visible, et, comme le dit Sartre, le regard lui-même n'est pas à proprement parler perçu, même de l'extérieur. Et si Merleau-Ponty dit que la vision est principalement visible pour elle-même, c'est parce qu'il l'associe trop hâtivement au corps touchant. La vision pourtant est doublement invisible : en tant que son propre angle mort elle reste insaisissable pour la perception objectivante.

⁴¹⁵ ALQUIÉ F. « Une philosophie de l'ambiguïté : l'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty », *Fontaine*, 1947, n°59, p. 68-69. C'est moi qui souligne en gras (AP).

En dépit de ce genre de critique, l'ambition de rendre la confusion pensable a dirigé toutes les recherches de Merleau-Ponty postérieures à la publication de la *Phénoménologie de la perception*. La notion de « chair du monde », théorisée au titre du mélange pensé pour lui-même et à partir de lui-même, apparaît d'abord comme la solution la plus satisfaisante à ce problème. Cependant *Le Visible et l'invisible*, n'a pas non plus manqué de provoquer des réponses critiques.

Même un commentateur qui a si assidûment fréquenté la dernière œuvre de Merleau-Ponty comme Renaud Barbaras considère que, finalement, ses descriptions de touchant-touché, du voyant-vu, bref, du sentant-senti, sont « extraordinairement difficiles à **comprendre** »⁴¹⁶. Il parle même de l'état d'« embarras »⁴¹⁷ auquel la lecture des analyses merleau-pontiennes de la chair est vouée. Jacob Rogozinski, qui n'est pas, bien sûr, un spécialiste de Merleau-Ponty, mais qui est en tout cas un philosophe reconnu, avoue quand même : plus il se plonge dans la pensée de Merleau-Ponty, plus il « éprouve une difficulté toujours plus grande à la **comprendre** »⁴¹⁸. Parmi les points les plus difficiles à comprendre, il nomme la vérité, l'*ego* et la « chair du monde ». Jean-Bertrand Pontalis fait une confidence similaire dans un contexte tout à fait différent : « Il m'est **difficile de considérer** aujourd'hui, de quelque poste d'observation que ce soit, l'œuvre de Maurice Merleau-Ponty, plus difficile aujourd'hui, dix ans après sa mort, qu'à son lendemain »⁴¹⁹. Et il prend la peine de préciser qu'il s'agit surtout du *Visible et l'invisible* :

« Je pouvais m'y [à la *Structure du comportement*, à la *Phénoménologie de la perception*, au *Sens et non-sens*, aux *Signes*] référer, même des années plus tard, comme à des objets de pensée. En revanche, je ne suis jamais effectivement “entré” dans les derniers écrits »⁴²⁰.

Jacques Derrida, quant à lui, dans *Le toucher*, confesse avoir des sentiments de « malaise », d'« irritation » et de « déception » accompagnant sa lecture de Merleau-Ponty. C'est dans le côté disjonctif de la chair – qui n'a pas non plus convaincu Lacan – que Derrida voit un problème :

« Qu'est-ce qui (me) rend la lecture de Merleau-Ponty si malaisée ? Qu'est-ce qui fait de l'interprétation de son mode d'écriture philosophique une chose à la fois passionnante et difficile, mais aussi parfois irritante ou décevante ? Peut-être ceci, en un mot : le mouvement que nous avons évoqué, cette expérience de la coïncidence *avec* la non-coïncidence, de la coïncidence de la coïncidence *avec* la non-coïncidence, nous le retrouvons transféré dans l'ordre de la conséquence (inconséquence) ou de la continuité

⁴¹⁶ BARBARAS R. *Le désir et la distance*, *op.cit.*, p. 105. Accentuation en gras – de moi (AP).

⁴¹⁷ *Idem*, p. 105.

⁴¹⁸ ROGOZINSKI J. « “La réversibilité qui est vérité ultime” », *Rue Descartes*, 2010, n°70, p. 61. Accentuation en gras – à moi (AP).

⁴¹⁹ PONTALIS J.-B. « Présence, entre les signes, absence », *art.cit.*, p. 56. Accentuation en gras – de moi (AP).

⁴²⁰ *Ibidem*.

(interrompue) des énoncés philosophiques, et de façon non pas toujours diachronique, selon l'évolution ou la mutation d'une pensée, mais parfois synchronique. Faut-il en créditer le philosophe, comme je suis le plus souvent tenté de le faire, ou au contraire regretter qu'il n'ait pas pu procéder à une re-formalisation plus puissante de son discours pour thématiser et penser la loi sous laquelle il se plaçait ainsi, *préférant* toujours, au bout du compte, *en fait*, la "coïncidence" (de la coïncidence avec la non-coïncidence) à la "non-coïncidence" (de la coïncidence avec la non-coïncidence) ? »⁴²¹

De sorte que la dernière œuvre de Merleau-Ponty se présente systématiquement comme incompréhensible⁴²². Est-ce que cela veut dire que Merleau-Ponty, depuis ce qu'en a dit Alquié, n'a pas réussi à faire entrer l'ambiguïté dans le domaine du pensable ?

Curieusement, la lecture critique de l'œuvre de Merleau-Ponty avancée par les auteurs français, a suscité chez les commentateurs anglo-saxons de nombreuses réponses défensives. Le plus souvent, elles attaquent leurs critiques de la conception merleau-pontienne de l'altérité, mais il y a aussi celles qui répliquent à la charge de duplicité. La plus équilibrée est, sans doute, la réponse de Christopher Watkin, qui ne se donne pas pour tâche de disculper Merleau-Ponty en quoique ce soit, mais de faire le point sur sa lecture derridienne : « ... it is not our intention to argue that Merleau-Ponty proleptically and presciently rebuts Derrida's arguments, but rather that he elaborates his ontological commitment in a way that is only obliquely addressed by 'Tangente III' »⁴²³. Christopher Watkin a tout à fait raison de souligner que la notion de « diplopie ontologique » empruntée à Blondel est un thème chez Merleau-Ponty lui-même. En faisant une brève analyse de ce thème, Christopher Watkin conclut : « ... the ambiguity in Merleau-Ponty's

⁴²¹ DERRIDA J. *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, *op.cit.*, p. 238-239.

⁴²² Cette série des reproches peut être complétée par le célèbre chapitre IX *des Mots et les choses* de Foucault. Dans l'un des deux axes de ce que Foucault appelle le « doublet empirico-transcendantal », il n'est pas difficile de reconnaître un portrait déguisé de Merleau-Ponty : « [analyses] qui se sont logées dans l'espace du corps, et qui par l'étude de la perception, des mécanismes sensoriels, des schémas neuro-moteurs, de l'articulation commune aux choses et à l'organisme, ont fonctionné comme une sorte d'esthétique transcendantale ... » (FOUCAULT M. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris : Gallimard, 2014, p. 330). Comme l'explique Stefan Kristensen : « ... lorsque Michel Foucault proclame la mort de l'Homme dans le chapitre IX des *Mots et les choses*, il visait la phénoménologie, et singulièrement celle de Merleau-Ponty. C'est en effet chez ce dernier que le sujet humain dans toutes ses dimensions – corporelle, linguistique, affective – apparaît comme une figure ambiguë, réalité à la fois empirique et transcendantale » (KRISTENSEN S. *Parole et subjectivité. Merleau-Ponty et la phénoménologie de l'expression*, Hildesheim, Zurich, New York : G. Olms, 2010, p. 217).

⁴²³ WATKIN C. *Phenomenology or deconstruction ? The question of ontology in Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricœur and Jean-Luc Nancy*, Edinburgh : Edinburgh University Press, 2009, p. 17. Il est vrai, en lisant les commentaires de l'œuvre de Merleau-Ponty que propose Derrida, qu'on a du mal à se défaire d'une impression qu'ils sont hâtifs, dépréciatif et hostiles dès l'abord. Bref, nous avons le sentiment que son irritation n'est pas le résultat de sa lecture, mais en est le guide. Pourtant, il n'est pas le seul à exprimer son irritation relativement à la diplopie de Merleau-Ponty, ce qui compense ce biais. Il n'empêche que nous sommes d'accord avec Derrida en ce qui concerne la « coïncidence » (de la coïncidence avec la non-coïncidence). Il nous semble que le choix du terme « réversibilité » appliqué à la vision tombe sous la coupe de cette critique et reflète le choix de la coïncidence.

thought is to be understood as fidelity to a diplopic lived experience which is itself ambiguous and self-contradictory »⁴²⁴.

Pour complexifier les choses, on peut donc faire remarquer que chez le dernier Merleau-Ponty, il s'agit non seulement de produire la philosophie de l'ambiguïté, mais aussi et surtout la philosophie ambiguë. C'est apparemment cette ambiguïté de la pensée qui pourrait produire l'insatisfaction des commentateurs de sa dernière œuvre. La question n'est plus celle de la possibilité d'avoir le savoir clair et distinct de l'ambiguïté, mais celle-là : le savoir ambigu est-il le savoir ? L'accusation d'incohérence (deux perspectives théoriques contradictoires) qu'on a déjà évoquée doit par principe entrer dans le champ d'application de la loi de « diplopie ontologique ».

Et pourtant, à prendre en compte la définition de la diplopie comme *trouble* neurologique qui consiste dans la perception simultanée de deux images d'un seul et même objet, la conclusion de Christopher Watkin pourrait être mise en question. Le long passage du résumé du cours sur la nature de 1957-1958, où Merleau-Ponty développe le thème de la diplopie ontologique, mérite qu'on le cite tout entier :

« N'y aurait-il pas dans toute notre philosophie (et dans toute notre théologie) renvoi mutuel et cercle entre une pensée qu'on pourrait appeler "positiviste" (l'être est, Dieu existe par définition, si quelque chose devait être, ce ne pouvait être que ce monde et cette nature-ci, le néant n'a pas de propriétés), et une pensée "négaliviste" (la première vérité est celle d'un doute, ce qui est d'abord certain est un milieu entre l'être et le néant, le modèle de l'infini est ma liberté, ce monde-ci est un pur fait) qui inverse les signes et perspectives de la première, sans pouvoir ni l'éliminer, ni coïncider avec elle ? [...] N'y aurait-il pas, comme on l'a dit, une sorte de "diplopie ontologique" (M. Blondel), dont on ne peut attendre la réduction rationnelle après tant d'efforts philosophiques, et dont il ne pourrait être question que de prendre possession entière, comme le regard prend possession des images monoculaires pour en faire une seule vision ? Le va-et-vient des philosophies de l'une à l'autre des perspectives ne serait pas alors contradiction au sens d'inadvertance ou d'incohérence, il serait justifié, fondé en être. On ne pourrait demander au philosophe que de l'avouer et de le penser, au lieu de le subir seulement et d'occuper alternativement deux positions ontologiques dont chacune appelle et exclut l'autre »⁴²⁵.

Dans ce passage, Merleau-Ponty semble justifier l'ambiguïté dans la pensée par l'ambiguïté de l'être. Qu'il y ait deux perspectives théoriques contradictoires dans son *Visible et l'invisible*, ne pose donc pas problème pour lui, mais signale plutôt qu'il est au plus près de l'être.

⁴²⁴ *Idem*, p. 33.

⁴²⁵ MERLEAU-PONTY M. *Résumés de cours. Collège de France. 1952-1960*, Paris : Gallimard, 1988, pp. 126-127.

Ce qu'on peut, par contre, lui imputer à partir de cette citation, c'est que dans *Le Visible et l'Invisible* il n'a pas vraiment réussi à en proposer, comme il le dit lui-même, une vision binoculaire, c'est-à-dire à transformer l'ambivalence des deux perspectives exclusives l'une de l'autre en leur ambiguïté (pour reprendre la paire conceptuelle merleau-pontienne qu'il fait remonter, sans doute abusivement, à Mélanie Klein⁴²⁶). A savoir, de transformer l'ambivalence de la conscience voyant et de la chair visible dans l'ambiguïté du sujet visible. *Le Visible et l'Invisible* reste toujours, comme on a pu le constater, un « va-et-vient » d'une perspective à l'autre, d'un point de vue à un autre.

Cependant, force est de constater que *Le Visible et l'Invisible* n'est pas encore le dernier mot de Merleau-Ponty. Ce n'est pas pour rien que Merleau-Ponty retrouve sans doute une autre manière de transformer l'ambivalence de la diplopie de la pensée en ambiguïté de la vision binoculaire normale dans son dernier cours sur Descartes. C'est à Descartes qu'il fait remonter l'origine de cette diplopie ontologique, et, comme souvent chez Merleau-Ponty, c'est finalement également chez Descartes qu'il essaie de retrouver le remède contre elle.

⁴²⁶ Pour des raisons de clarté, reproduisons encore une fois cette distinction telle que Merleau-Ponty la conçoit : « Mélanie Klein, l'élève de Freud, distingue ambiguïté et ambivalence. Elle dit que l'ambivalence c'est la situation très inférieure d'une pensée dans laquelle le même objet, ou le même être, est qualifié de deux façons inconciliables, par exemple la "bonne mère" et la "mauvaise mère". [...] Mélanie Klein indique que l'ambiguïté [...] ne consiste pas à avoir deux images alternantes du même objet, mais à penser fortement et vraiment que le *même* être est bon et mauvais » MERLEAU-PONTY M. *Parcours deux. 1951-1961*, Lagrasse : Verdier, 2001, p. 340. La diplopie étant un trouble de la perception qui consiste à voir simultanément deux images distinctes d'un seul objet, elle tombe parfaitement sous le coup de la définition merleau-pontienne de l'ambivalence.

§3. Le Cogito et la vision de l'invisible

a. *L'apparaître spécifique du cogito*

Que Merleau-Ponty n'ait pas cessé de se passionner véritablement pour la conscience, malgré sa décision déterminée de rompre radicalement avec elle dans *Le Visible et l'invisible*, n'est pas difficile à soutenir si l'on s'autorise de son dernier cours professé au Collège de France. Les mêmes développements nous donnent une idée plus complexe des rapports entre le visible et l'invisible qui ne sont plus une simple opposition. Ainsi ils vont nous permettre de mieux rendre compte de ce qui a paru dans *Le Visible et l'invisible* comme contradiction entre la visibilité intrinsèque du voyant et l'invisibilité structurale du *cogito*, restée impensée dans le cadre de l'approche inédite de la chair du monde. Sauf que c'est, en revanche, la chair du monde qui s'avère impensée dans ce texte.

Ce n'est pas par hasard que la lecture généreuse de Descartes apparaît dans son dernier cours « L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui ». On a vu qu'à cette époque la tâche de régler son compte à la notion de conscience se pose, dans *Le Visible et l'invisible*, de manière pressante. Sans doute, était-ce évident pour Merleau-Ponty lui-même. Or, Descartes est justement quelqu'un à qui on a l'habitude d'attribuer la paternité de la subjectivité moderne. Effectivement, dans son dernier cours, Merleau-Ponty fait abondamment usage de la notion de *cogito* et prête une attention particulière à la problématique qu'il est censé résoudre chez Descartes. Cela peut paraître frappant, mais avant 1961, Merleau-Ponty ne s'est pas intéressé spécifiquement au *cogito* dans ses lectures de Descartes (au moins, il n'en a pas fait un *close reading*⁴²⁷) et sa critique portait prioritairement sur trois ou quatre thèmes, bien qu'importants, mais plutôt adventices chez Descartes : l'union de l'âme et du corps ; la conception intellectualiste de la perception et l'idée de l'art qui en découle ; la possibilité de connaître ce qui est confus (de manière exemplaire, la chair). On ne doit pas s'étonner que Merleau-Ponty change son attitude envers Descartes quand il s'adresse, à partir des développements les plus audacieux du *Visible et l'invisible*, à ce qui apparaît comme la découverte majeure de Descartes au lieu de se concentrer sur les conséquences qu'il en tire. Sans doute, c'est le problème de la conscience laissée en souffrance dans *Le Visible et l'invisible* qui a dirigé son regard vers le *cogito* dans sa dernière lecture.

L'importance de ce facteur est patente dans le cours même de 1961 : on peut y distinguer clairement deux parties contrastées. Dans la première partie où Merleau-Ponty commente les *Règles pour la direction de l'esprit* et la *Dioptrique*, on retrouve ses thèmes habituels critiques

⁴²⁷ De manière exemplaire, dans son cours à l'ENS de Saint-Cloud, « L'union de l'âme et du corps », si Merleau-Ponty évoque le *cogito* de Descartes, c'est seulement à travers les commentateurs (Gueroult, Lachièze-Ray) et pour éclairer la spécificité du *cogito* de Malebranche. Cf. MERLEAU-PONTY M. *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris : Vrin, 1997, pp. 17-18.

exposés de manière paradigmatique dans *L'Œil et l'esprit* : le modèle cartésien de la vision est en opposition complète avec l'ontologie merleau-pontienne du visible – à savoir celle « d'aujourd'hui »⁴²⁸. En particulier, Merleau-Ponty critique chez le Descartes des *Règles pour la direction de l'esprit* l'opposition tranchée entre le visible et l'invisible, comme en témoigne la note personnelle de préparation pour ce cours datée de décembre 1960 : « L'ontologie cartésienne (du moins en ce qui concerne l'être de Dieu), c'est l'ontologie fondée sur l'alternative visible *ou* invisible. L'ontologie moderne, c'est celle qui les lie par chiasme »⁴²⁹. C'est dans la seconde partie du cours où Merleau-Ponty aborde les *Méditations*, dont notamment la deuxième, qu'il retrouve, tout à coup, chez Descartes lui-même ce qu'il a cherché désespérément dans *Le Visible et l'invisible*, à savoir le chiasme du visible et de l'invisible, du visible et du voyant. De sorte que, quoique l'objectif de « L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui » soit déclaré d'emblée de manière négative par rapport à Descartes – expliciter l'ontologie d'aujourd'hui « par contraste avec l'ontologie cartésienne »⁴³⁰ – Merleau-Ponty finit par proposer une lecture généreuse de Descartes. Ce qui était envisagé comme un détour par Descartes sur la voie de l'ontologie d'aujourd'hui s'est avéré être, chemin faisant, un détour par l'art du XX^{ème} siècle sur la voie du *cogito* de Descartes.

Chez Descartes, comme chez Proust ou chez Claude Simon, Merleau-Ponty s'efforce de trouver une ontologie implicite cachée et révélé en même temps (« nous ne le croyons pas sur parole »⁴³¹) qui révèle le rapport de l'intelligible au sensible, de la philosophie à la non-philosophie – et au bout du compte à l'Être (« son rapport avec l'être indirectement attesté par certaines récurrences d'un bout à l'autre de l'œuvre »⁴³²). Pour donner consistance à cette ontologie cachée, Merleau-Ponty prend pour guide les *lapses* de Descartes :

« Cette intuition sous-entendue serait attestée notamment par exemples favoris, métaphores récurrentes (lumière, l'œil, *intuitis mentis*), mots favoris (pur, nu, précis) ou même prépositions (*simula ac...*), principes “évidents” souvent invoqués (“le néant n'a pas de propriétés”) »⁴³³.

⁴²⁸ Au titre de l'ontologie d'aujourd'hui présumée dans l'art contemporain Merleau-Ponty présente les idées du *Visible et l'invisible* sur la « prégnance de l'invisible dans le visible » (MERLEAU-PONTY M. *Notes des cours au Collège de France. 1958-1959 et 1960-1961*, Paris : Gallimard, 1996, p. 166) sur la « réversibilité voyant-visible » (*Ibidem*) et sur « une chair du monde » (*Idem*, p. 174).

⁴²⁹ Cit. par SAINT AUBERT (de) E. *Le scénario cartésien*, *op.cit.*, p. 190.

⁴³⁰ MERLEAU-PONTY M. *Notes des cours au Collège de France. 1958-1959 et 1960-1961*, *op.cit.*, p. 166.

⁴³¹ *Idem*, p. 223.

⁴³² *Idem*, p. 224.

⁴³³ *Idem*. A lire les notes personnelles de Merleau-Ponty, citées par Saint Aubert, la source d'inspiration de cette approche est Yvon Belaval (*Leibnitz, critique de Descartes*) : « Montrer avec “vision” en Dieu [...] qu'il y a derrière toutes les ontologies classiques (celle de Descartes, celle de Malebranche, celle de Leibnitz), une hantise de la *vision*, un usage sourd de la vision comme matrice symbolique. Et par là, que ma restitution de la vision est une ontologie en esquisse. Il faudrait faire une psychanalyse du *voir* chez les philosophes » (cit. par SAINT AUBERT (de) E. *Le*

Les exemples que Merleau-Ponty choisit à cette étape d'éclaircissement méthodologique le donnent déjà à sentir : le thème de la vision est un souci constant chez Descartes, sinon un « chiffre de son ontologie »⁴³⁴.

D'abord, ce rapport à l'Être et à la vision chez Descartes se présente comme intenable pour Merleau-Ponty : le modèle de la vision des yeux, implicite à l'idée originellement cartésienne de la vision de l'esprit, présuppose que « Le monde visible est pour moi un monde en soi sur lequel se projette [la] lumière du regard qui découpe les choses présentes »⁴³⁵. Outre l'opposition entre la vision active et la visibilité passive, ce modèle présuppose l'exclusion de tout ce qui relève du fond, c'est-à-dire, pour Merleau-Ponty, du néant perçu, et réduit, en outre, la vision à la connaissance du visible⁴³⁶. Comme l'explique Jenny Slatman :

« Cette vision se base donc sur la distinction et ne vise que des êtres clairs et distincts [...] En réduisant l'être visible à la connaissance claire et distincte – Descartes a pu faire de l'inspection de l'esprit un principe de “tout ou rien” : soit l'esprit voit des figures claires et distinctes et tout à fait présentes, soit il ne voit rien »⁴³⁷.

Cependant au printemps 1961, le facteur du *cogito* intervient dans la lecture merleau-pontienne de Descartes pour brouiller les cartes : « Mais, ce n'est pas tout, Descartes devait entrer dans la philosophie avec le vent du doute »⁴³⁸. Merleau-Ponty s'aperçoit soudainement que ce type d'être – l'être d'objet découpé par la perception – n'est pas le seul type d'être chez Descartes. C'est dans le moment suspendu de la certitude du doute (« Je suis sûr quand je ne suis pas sûr, sûr de n'être pas sûr »⁴³⁹) que, selon la lecture de Merleau-Ponty, intervient chez Descartes un nouveau type d'être – le domaine de « ne pas rien » (présence de l'absence, « l'être du non-être »⁴⁴⁰) – et corrélativement une nouvelle conception de la vision (le non-dissimulé) :

scénario cartésien, op.cit., p. 189). La justification de la transition de la phénoménologie de la perception à l'ontologie était un thème urgent chez Merleau-Ponty, et avec cette psychanalyse du *voir* chez les philosophes « classiques » s'ouvre la possibilité de l'assurer. Comme le montre bien cette citation de Décembre 1960, Merleau-Ponty considère encore l'idée de la vision implicite chez Descartes comme une idée à corriger.

⁴³⁴ MERLEAU-PONTY M. *Notes des cours au Collège de France. 1958-1959 et 1960-1961, op.cit.*, p. 228.

⁴³⁵ *Idem*, p. 229.

⁴³⁶ A suivre Merleau-Ponty, il y a une sorte de circularité entre la vision et la connaissance chez Descartes : il fait appel à la vision des yeux pour définir la vision de l'esprit, mais pour le faire, il réduit le visible à la connaissance du visible.

⁴³⁷ SLATMAN J. *L'expression au-delà de la représentation : sur l'aïsthêsis et l'esthétique chez Merleau-Ponty*, Leuven : Peeters, 2003, p. 78-79.

⁴³⁸ MERLEAU-PONTY M. *Notes des cours au Collège de France. 1958-1959 et 1960-1961, op.cit.*, p. 232. Que Merleau-Ponty fût lui-même surpris de retrouver le sens positif du doute cartésien, prouve *a contrario* l'absence de développement (ou plutôt son ajournement) prévu au début du cours du 13 avril 1961. Au lieu de passer après la critique de l'idée de « L'être selon la lumière et la distinction » (*Idem*, p. 226) à l'idée de « L'être selon le sentiment et la “coexistence” » (*Ibidem*. Sans doute, il envisageait de parler, comme d'habitude, de la sixième *Méditation*), il s'attarde sur le *Cogito*.

⁴³⁹ *Idem*, p. 242.

⁴⁴⁰ *Idem*, p. 259.

« Ce qui est constaté : qu'il s'agisse de voir ou de néantiser, les deux font partie d'une fonction primordiale, égale dans la dénégation et dans l'évidence de fait : le il *m'apparaît* que... il y a apparition de quelque chose à moi (ce qui implique : je *m'apparais*, je me suis caché à moi, être soi, c'est cette non-dissimulation) – Non-dissimulation, on ne peut pas dire plus : car *ego existo, ego sum*, je ne sais pas *quel* je suis – Je sais seulement que ce *reines Für* (Fichte), n'est pas néant et n'est pas être-objet, simple visible »⁴⁴¹.

Ces lignes annoncent le constat décisif : « *Vision* a bien changé de sens ; c'est maintenant vision de l'invisible (mon doute) certitude de l'incertitude »⁴⁴². Ce nouveau sens du visible consiste justement à établir les rapports complexes entre le visible et l'invisible. Dans l'apparition de soi à soi du *cogito* – dans l'apparition qui précède et motive le constat verbal et réflexif du *cogito* – le visible est comme mis en suspens, il est retenu à mi-chemin entre l'invisible du fond et du néant et le visible découpé de l'objet. Dans ce moment particulier de la certitude de doute, selon Merleau-Ponty « ce qu'on voit et ce qui voit ne font qu'un, c'est la lumière *se dévoilant* elle-même en même temps que les objets »⁴⁴³.

C'est cette coïncidence du voyant avec le visible qui a été désespérément recherchée dans *Le Visible et l'invisible* à partir de la chair du monde. Or, dans la deuxième *Méditation* de Descartes, comme l'interprète Merleau-Ponty, Je de Descartes se voit s'apparaître, mais il ne se voit pas de la même manière qu'il voit un morceau de cire. C'est-à-dire : il se voit s'apparaître, mais il ne voit pas encore qu'est-ce que ce Je qui s'apparaît. Il se voit, mais il ne se sait pas encore. Cependant, qu'il ne se sait pas encore, ne veut pas dire qu'il soit invisible. A savoir, dans le moment de la certitude du doute, dans l'apparaître de soi à soi, la vision et la connaissance se trouvent disjointes. Merleau-Ponty propose ainsi une lecture tout d'abord existentialiste de Descartes : il faire ressortir chez lui une mise en évidence d'existence du Je au lieu de n'y voir qu'une démonstration de son essence.

Apparemment c'est grâce à l'éducation de son regard par l'art de son temps que Merleau-Ponty est arrivé à voir dans le *cogito* de Descartes la figure du « caché-révéle ». Pourtant il y a un déplacement infime mais important qui se produit dans la lecture de Descartes par rapport à ses écrits sur Cézanne. Tandis que chez Cézanne ce qui était « caché-révéle »⁴⁴⁴, c'étaient « les racines mêmes de l'être »⁴⁴⁵, dans le cas de Descartes le « caché-révéle » n'est introduit qu'avec l'apparition d'un nouveau type d'être – le *cogito*. Bien que le thème du non-voilé ait une tonalité

⁴⁴¹ *Idem*, p. 245.

⁴⁴² *Idem*, p. 246.

⁴⁴³ *Idem*, p. 235.

⁴⁴⁴ *Idem*, p. 167.

⁴⁴⁵ *Ibidem*.

clairement heideggérienne, chez le Merleau-Ponty de « L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui », cette visibilité du non-voilé apparaît de manière originaire dans l'instance étrangère à fois à l'ontologie de Heidegger et à la chair du monde, et chez l'auteur que Heidegger ainsi que Merleau-Ponty jusqu'à 1961, n'ont cessé de démentir. De sorte qu'avec cette lecture du *cogito* Merleau-Ponty semble quitter la primordialité du commun de la chair du monde pour se placer à nouveau du point de vue du Je :

« Donc mon existence, mon être, ce **n'est pas morceau de l'existence commune** ou de l'être-objet conservé dans la destruction universelle, c'est présence à "soi", de toute vision **en tant seulement que mienne**, de toute négation en tant que mode d'être ou d'apparaître encore, en tant que rien, négation de la négation, mais qui n'est pas, comme en algèbre résultat positif »⁴⁴⁶.

Toute la question est de savoir si ce Je est compatible avec la chair du monde.

b. Le *Cogito* et l'expression

Si Merleau-Ponty a pu faire une lecture existentialiste de Descartes, c'est parce qu'il a cherché le « contenu latent »⁴⁴⁷ de Descartes en s'efforçant de trouver sous la figure conventionnelle du *cogito* à laquelle il se réfère à titre de « *cogito* horizontal » ce qu'il appelle le « *cogito* vertical ». Qu'est-ce qu'il y a du *cogito* dans le *cogito* « vertical » ? Or, la paire conceptuelle « *cogito* vertical »/« *cogito* horizontal » ressemble étrangement à celle du « *cogito* tacite »/« *cogito* parlé » de la *Phénoménologie de la perception*, déclarée pourtant naïve par les notes de travail du *Visible et l'invisible* :

« Naïveté de Descartes qui ne voit pas le *cogito* tacite sous le *cogito* de *Wesen*, de significations – Mais naïveté aussi d'un *cogito* silencieux qui se croirait adéquation à la conscience silencieuse alors que sa description même du silence repose entièrement sur les vertus du langage »⁴⁴⁸.

La naïveté dont parle Merleau-Ponty dans cette citation est double : non seulement c'est une critique de Descartes, mais aussi une autocritique, puisque sous le masque de la « conscience silencieuse » se dérobe, de toute évidence, le « *cogito* tacite » de la *Phénoménologie de la perception*. C'est sa propre tentative de restituer le *cogito* tacite, le contact préréflexif de soi avec soi qui précède et se situe à l'origine de l'opération réflexive médiatisée par langage, que critique

⁴⁴⁶ *Idem*, p. 246. Je souligne en gras (AP).

⁴⁴⁷ *Idem*, p. 264.

⁴⁴⁸ MERLEAU-PONTY M. *Le Visible et l'Invisible*, *op.cit.*, p. 230.

Merleau-Ponty⁴⁴⁹. L'une de ses premières notes de travail pour *Le Visible et l'invisible* déclare déjà « Ce que j'appelle le cogito tacite est impossible »⁴⁵⁰. Mais si déclarer Descartes naïf en se référant à quelque chose comme un « cogito tacite » est aussi bien naïf, peut-être Descartes lui-même n'est-il pas si naïf que Merleau-Ponty l'a d'emblée présupposé ? Ainsi, dans « L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui », la critique de Descartes se renverse complètement : maintenant, c'est la vertu de Descartes d'avoir gardé les traces du cogito vertical sous le cogito des significations.

Voici comment Pascal Dupont explique la différence entre le cogito tacite de Merleau-Ponty de la *Phénoménologie de la perception* et le cogito vertical de son commentaire de la seconde *Méditation* :

« La naïveté du cogito tacite est de se croire libre de toute médiation réflexive et d'être par là même, par retour du refoulé, inféodé à la réflexion. En revanche, le cogito vertical se sait inséparable du cogito horizontal ou de l'opération réflexive : la cohésion de l'être et de la pensée n'apparaît qu'à travers leur distinction »⁴⁵¹.

Cette explication est tout à fait pertinente si l'on prend en compte le travail précédent de Merleau-Ponty sur le thème de l'expression, qui doit par ailleurs beaucoup à sa lecture de Saussure. Il aboutit à accepter que l'expression ne soit pas une opération simple de mise en forme de quelque chose qui l'ait précédé et qui serait transformé inadéquatement par l'expression. Pour le dernier

⁴⁴⁹ Dans cette perspective, il paraît que toute la critique féroce de la conscience qu'on trouve dans *Le visible et l'invisible* – telle une note fameuse « Les problèmes posés dans *Ph.P.* sont insolubles parce que j'y pars de la distinction "conscience" – "objet" » (*Idem*, p. 250) – doit être comprise tout d'abord comme critique de la conception spécifique de la conscience – conscience tacite, ce qui revient dans ce cas à dire, préreflexive. Effectivement, la conscience réflexive classique était déjà attaquée, à la suite de Sartre, dans la *Phénoménologie de la perception*. Ce qui persistait dans l'œuvre de Merleau-Ponty, c'était la conscience préreflexive. Comme Pascal Dupont résume la critique merleau-pontienne du cogito préreflexif sartrien du début de *Le Visible et l'Invisible* : « Ou bien il existe un cogito pré-reflexif, mais alors, en tant que pré-reflexif, il est privé de la pure transparence du pour soi, il participe de l'opacité de l'en soi ; et il est alors « quelque chose en nous plus nous-mêmes que le cogito » (VI 98). Ou bien comme Sartre, on refuse absolument que le pour soi participe de l'en soi, mais alors la qualification du cogito comme pré-reflexif est purement nominale, **le cogito pré-reflexif est en vérité toujours déjà celui de la réflexion** » (DUPONT P. *La réflexion charnelle. La question de la subjectivité chez Merleau-Ponty*, Bruxelles : OUSIA, 2004, p. 156 ; c'est moi qui souligne (AP)). S'il n'y a donc pas de différence entre le cogito préreflexif et le cogito tout court, est-ce que cela veut dire qu'il faut s'en débarrasser complètement ? Tout se passe comme s'il s'agissait pour Merleau-Ponty, comme d'habitude, de transformer l'échec de Sartre en sa propre réussite-dans-l'échec. Comme l'a bien remarqué Saint Aubert : « Les deux philosophes partent pourtant d'un même constat, qui pourrait formellement se résumer ainsi : le Cogito est impur. Mais leur interprétation et les conséquences qu'ils en tirent sont parfaitement divergentes. Pour l'auteur de *La Transcendance de l'ego*, il faut justement sauvegarder la pureté absolue de la conscience. Si la conscience se définit par l'intentionnalité, il n'y a pas de Je transcendantal à retrouver au fond d'elle-même, et cette doublure est non seulement superflue mais contradictoire [...] D'où une vaste entreprise de clarification, typiquement cartésienne, de tout ce qui fait de ce Je "un centre d'opacité". [...] Merleau-Ponty récuse cette clarification, car elle ne respecte pas l'impureté de la conscience mais en fait un trait finalement accidentel. Or la conscience est bien impure, sa réflexivité épaisse, et c'est là son seul trésor, ce qu'elle a de meilleur à nous donner : son *punctum caecum*, cette porte intérieure qui rouvre toutes les questions que Descartes croyait avoir refermées » (SAINT AUBERT (de) E. *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, op. cit., p. 106-107).

⁴⁵⁰ *Idem*, p. 222.

⁴⁵¹ DUPONT P. « Du cogito tacite au cogito vertical », *Chiasmi International*, 2000, n°2, p. 293.

Merleau-Ponty, l'exprimé ne peut pas être séparé de l'opération de l'expression. Ainsi, on voit comment cette idée forte d'expression fraye la voie à la lecture généreuse des *Méditations* de Descartes.

Pourtant, à lire le texte de « L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui », on ne voit pas si clairement les résultats de ce travail. En ce sens, le commentaire de Jenny Slatman qui met en évidence comment Merleau-Ponty arrive à éviter le péril de la réflexion, comme le thématise, à titre exemplaire, Hegel, est beaucoup plus suggestif et fidèle au texte du cours :

« Toutes les fois que je doute et que je lève le doute qui porte sur ma propre existence, en éprouvant que c'est moi qui doute, je laisse mon existence se manifester à moi avec évidence. Pourtant, ce qui m'apparaît ne devient clair qu'après coup. Il y a un *cogito* avant le *cogito*, c'est-à-dire qu'il y a une pensée opérante avant qu'elle ne soit réflexive ou énoncée [...] Merleau-Ponty situe le *cogito* vertical dans une perspective phénoménologique en affirmant qu'il se manifeste dans l'apparition. Il y a apparition au moi et je m'apparais. [...] Merleau-Ponty note cependant que cette distinction [entre l'être en-soi et l'être pour-soi] n'est pas tout à fait claire au moment de l'apparition du *cogito*, parce que l'apparition se fait avant une réflexion distincte sur ce qui est apparu »⁴⁵².

Jenny Slatman a raison de souligner que c'est parce que le *cogito* apparaît avant la réflexion que Merleau-Ponty réussit à en proposer une lecture existentialiste (cependant, Descartes, n'a-t-il pas parlé, dans la seconde méditation, précisément de « je ne sais quelle partie de moi-même *qui ne tombe point sous l'imagination* »⁴⁵³, à savoir qui ne s'apparaît pas ?). Et s'il apparaît avant la réflexion, est-il indépendant d'elle et faut-il en conclure qu'il est de nouveau pré-réflexif ?

Quoique dans sa lecture, Merleau-Ponty met l'accent sur l'impossibilité de séparer le *cogito* formulé par Descartes de cette instance plus originelle qui est contact muet de soi avec soi à titre de non-dissimulé⁴⁵⁴, tout se passe comme si l'apparition silencieuse et originaire de soi à soi, quant à elle, pourrait être séparée de l'opération de la réflexion⁴⁵⁵. Effectivement, il en parle

⁴⁵² SLATMAN J. *L'expression au-delà de la représentation*, op.cit., p. 83.

⁴⁵³ DESCARTES R. *Les Méditations*, op.cit., p. 279. C'est moi qui souligne.

⁴⁵⁴ « Pour *Cogito* vertical, i.e. moi existant, l'intellect dont j'arrive à former l'idée secondairement est l'être représentatif ou objectif d'un intellect opérant que je suis, et celui-ci, qui ne doit rien "aux sens" n'est pourtant pas à concevoir comme lumière sans point de chute ou d'appui » (MERLEAU-PONTY M. *Notes des cours au Collège de France. 1958-1959 et 1960-1961*, op.cit., p. 254).

⁴⁵⁵ Une seule fois il thématise la réflexion en tant que virtuellement présente dans le contact muet de soi avec soi, ce qui n'équivaut pas à dire, bien évidemment, que le *cogito* originaire est inséparable de l'opération de réflexion : « L'expérience dans mon existence présente, *Ego sum, ego existo*, est, du dedans, par coïncidence, la constatation de l'identité entre mon être et ma pensée que je traduis réflexivement, du dehors dans l'ordre des idées, en disant que l'idée de moi-même ou de la nature intellectuelle est virtuelle en moi dès que je suis, qu'elle m'est innée comme disposition, comme capacité de penser » (MERLEAU-PONTY M. *Notes des cours au Collège de France. 1958-1959 et 1960-1961*, op.cit., p. 250-251).

volontairement en termes de « savoir pré-reflexif “inné” »⁴⁵⁶, « L'*Ego* avant l'idée de moi-même »⁴⁵⁷. Il nous semble, donc, que le *cogito*, tel qu'il est décrit dans le dernier cours de Merleau-Ponty à titre de non-dissimulé, garde les traces du *cogito* originaire, du *cogito* en tant que fondation, même s'il se donne pour une tentative de le dépasser. Pour cela, il reste toujours incompatible avec la perspective de la chair du monde.

⁴⁵⁶ MERLEAU-PONTY M. *Notes des cours au Collège de France. 1958-1959 et 1960-1961, op.cit.*, p. 249.

⁴⁵⁷ *Idem*, p. 247.

Conclusion

Revenons sur le point par lequel nous avons amorcé ce chapitre. Nous avons commencé par définir le défi théorique que pose le thème de la visibilité du sujet. Il exige, selon notre analyse, de se tenir simultanément au dualisme du sujet et de l'objet ainsi qu'à une sorte de monisme qui permettrait de penser leur trait commun. Or, la diplopie de la pensée de Merleau-Ponty à laquelle nous sommes parvenus, c'est-à-dire le fait qu'il oscille constamment entre la primauté de la chair du monde et la perspective de la conscience, semble être en accord avec ce défi. Cependant, nous avons été amenés à constater que, malgré ses efforts, la visibilité du sujet reste impensée chez Merleau-Ponty. Le fait est que les deux points de vue incompatibles – celle de la conscience voyante réflexive et de la chair du monde visible – alternent chez le dernier Merleau-Ponty sans néanmoins former une pensée intégrale et achevée. La tentative merleau-pontienne de rendre pensable l'« intermonde » des dualismes sartriens, n'a pas abouti à une construction d'un espace de pensée alternatif.

Comment peut-on sortir donc de ce diagnostic critique ? Suivons l'exemple d'Etienne Bimbenet. Dans l'introduction à son livre *Après Merleau-Ponty. Etudes sur la fécondité d'une pensée* il transforme ingénieusement ce qui paraît être au premier égard la faiblesse ou même l'impuissance de la pensée de Merleau-Ponty, à savoir ce qu'il appelle son caractère « programmatique » et, de manière plus ironique, « procrastinateur » (il remarque à juste titre que le discours de Merleau-Ponty se révèle constamment comme une promesse qui ne se réalise pourtant jamais), en une fécondité :

« On peut considérer effectivement que Merleau-Ponty, en même temps qu'il a fait œuvre, a mis en place un programme en quelque sorte *plus large que son œuvre elle-même* [...] l'essentiel de cette pensée vient après elle, et nous concerne intimement »⁴⁵⁸.

Effectivement, la force des développements de Merleau-Ponty, ne réside pas vraiment dans leur cohérence logique. Notre analyse voulait prendre autant au sérieux que possible son tentative de rendre pensable l'appartenance du voyant à l'ordre du visible. Mais ce sérieux ne pourrait que laisser passer l'audace même de cette tentative qui, tout en restant décevante, prépare quand-même la voie à un travail ultérieur.

Or, si la pensée du dernier Merleau-Ponty se trouve bloquée par la contradiction insurmontable de deux points de vue, faut-il donc au lieu d'accuser Merleau-Ponty d'incohérence, le créditer, comme par exemple l'a fait James Schmidt dans son *Maurice Merleau-Ponty : Between*

⁴⁵⁸ BIMBENET E. *Après Merleau-Ponty. Etudes sur la fécondité d'une pensée*. Paris : Vrin, 2011, pp. 10.

Phenomenology and Structuralism, d'une tentative de « think seriously about both agency and structure »⁴⁵⁹ qui ne serait à l'ordre du jour philosophique qu'après sa mort :

« What has come to be called 'post-structuralism' (but not, perhaps, with sufficient embarrassment over how empty the term is) thus faces a problem which is the mirror image of the one which confronted Merleau-Ponty. He was faced with the task of taming an excessively subjectivist theory with a knowledge of the opacity and density of the world structures. Contemporary social theorists are faced with the task of overcoming excessively objectivist understanding of structures with the knowledge that structures do not simply constrain agents, they also allow agents to act in ways which frequently lead them to the transformation of the structures themselves »⁴⁶⁰.

Cette remarque semble prometteuse. Effectivement, le (post)structuralisme, qui s'est efforcé de rompre radicalement avec l'époque philosophique de Sartre et de Merleau-Ponty, et qui a vraiment construit un nouvel espace du pensable, va affronter en même temps plus opiniâtrement le défi grandissant de penser l'activité du sujet assujetti à la structure (analogue donc en quelque sorte au défi du sujet merleau-pontien assujetti à la chair du monde). A appliquer sa remarque au thème de la visibilité du sujet, chez les théoriciens qui viennent après Merleau-Ponty, il s'agira moins d'insister sur la passivité de l'activité de la vision que sur l'activité de la passivité de la visibilité.

C'est plutôt à l'intérieur de chacune des traditions, qu'on a trouvées chez Merleau-Ponty, que les auteurs postérieurs vont essayer de trouver les sources secrètes pour penser l'activité et la passivité ensemble. Ainsi, ce n'est pas une, mais deux voies pour la théorisation de la visibilité du sujet qui s'ouvrent à partir de l'œuvre de Merleau-Ponty (même si les deux voies ne coïncident pas exactement avec les deux traditions incompatibles de la chair du monde et de la conscience). D'une part, il s'agira de rendre compte de ce qui manque chez Merleau-Ponty, à savoir l'activité du sujet visible conçu à titre de résultat des processus de subjectivation-assujettissement sans faire recours à la conscience. Ce qui sera possible notamment par la radicalisation la de dimension dynamique de devenir : au lieu d'« être visible », nous allons donc nous concentrer sur le « devenir visible ». D'autre part, en prolongeant la ligne que le dernier cours prononcé par Merleau-Ponty au Collège de France ébauche, il sera possible de développer le thème de la manifestation du *cogito* en tant que non-dissimulé, c'est-à-dire d'un type de visibilité qui ne se réduit ni au visible positif, ni au néant invisible, étant à la fois caché et révélé. Dans ce cas-là il s'agira d'éclairer le lien entre

⁴⁵⁹ SCHMIDT J. *Maurice Merleau-Ponty : Between Phenomenology and Structuralism*, London: Macmillan, 1985, p. 163.

⁴⁶⁰ *Idem*, p. 166-167.

le *cogito* et le sujet – qui n'est pas aussi évident que le veut une histoire de la philosophie hâtive en attribuant l'invention du sujet moderne à Descartes. Aussi, faudra-t-il préciser le rapport du *cogito* à cette instance qui s'exprime dans l'énonciation et la précède, ainsi que de décrire plus concrètement le dispositif et la forme de sa manifestation à soi. Ainsi, est-ce le lien entre la fondation et la fin du sujet qu'il s'agirait de tracer.

Conclusion intermédiaire I

Dans le cadre de notre recherche, une longue analyse de l'œuvre du dernier Merleau-Ponty s'est imposée : *Le Visible et L'Invisible* est précisément cet ouvrage avec lequel on a tendance à associer la théorisation la plus forte de la visibilité du sujet dans la philosophie française contemporaine, sinon dans la philosophie tout court. Or, comme nous avons été amenés à le constater, le nerf de son argument, à savoir l'insistance de Merleau-Ponty sur la réversibilité imminente de la vision, même si elle n'est jamais, selon lui, réalisée en fait, rate ce qu'il y a de spécifique dans la vision en la rapportant sur le toucher et en éliminant du coup l'altérité d'autrui devenue projetée sur le regard des choses. Pour rendre compte des raisons de ce défaut singulier, nous étions appelés à éclairer l'incohérence fondamentale et invincible de son projet philosophique qui s'attache à la chair du monde tout en gardant des traces de la conscience phénoménologique privilégiant la réflexion de la conscience transparente. De sorte que nous nous sommes vues dans la nécessité de constater que la pensée du visible du dernier Merleau-Ponty, même s'il a le grand mérite d'avoir tenté de penser le visible à partir du commun entre le sujet et l'objet, se trouvait quand même bloquée entre deux solutions : soit rendre le sujet visible mais en se débarrassant de ce qu'il y a d'effectivement subjectif dans le sujet ; soit garder le sujet, mais le garder justement en tant que principalement invisible et exclu de la chair du monde. Cette contradiction apparemment liée à l'adaptation de la « chair du monde » à la place du commun renoue avec la contradiction dont on est parti qui est : soit on est sujet, soit on est visible.

En revanche, une lecture attentive du fragment sur le regard de *L'Être et le Néant* de Sartre, plus connu pour son association énergique entre la visibilité et l'objectivation violente, nous a permis de faire apparaître la description de la visibilité subjective. Cependant, bien que cette visibilité spécifiquement subjective se laisse facilement deviner dans la description sartrienne du regard d'autrui-sujet, elle reste non théorisée en termes de son dualisme ontologique radical. Car comme on l'a vu, pour en rendre compte, il faut présupposer dépassées ces oppositions incontournables – les oppositions entre la conscience et l'objet, entre l'imagination et la perception – qui soutiennent sa pensée de l'être et du néant.

De sorte que, selon notre analyse, les deux phénoménologues français ont en commun quant au traitement du thème de la visibilité subjective plus qu'on a tendance à leur attribuer, à cette condition près que Merleau-Ponty s'efforce de penser ce qui chez Sartre est seulement décrit et reste à proprement parler impensé. Ils trouvent urgent de faire entrer le thème du sujet visible dans la philosophie, et les deux, en s'y essayant, se heurtent à des contradictions de base difficiles à surmonter. Cette communauté ne témoigne pas uniquement des rapports personnels très ambigus

entre Sartre et Merleau-Ponty, mais également des contraintes du thème et de la méthode. Merleau-Ponty comme Sartre (même si ce dernier ne l'a pas fait si obstinément), pose des jalons pour la théorisation de la visibilité du sujet voyant, mais, à l'instar de Sartre, il ne fait toujours que juxtaposer les deux éléments – le sujet voyant et l'objet visible – sans compromettre l'opposition elle-même. Le problème du dépassement de l'opposition entre la visibilité et la subjectivité reste intact, dès lors que le thème de la visibilité du sujet, une fois apparu dans la philosophie française, résiste toutefois à la théorisation.

Comme on l'a constaté au début de cette partie, c'est à l'époque intellectuelle qui penchait vers la phénoménologie – et non sans emprise par son privilège de la vision – que le thème de la visibilité du sujet est apparu en France. Mais comme notre analyse l'a révélé, le regard n'est pas seulement une visibilité spécifique par rapport à la visibilité d'objet. Il est davantage le régime spécifique de pensabilité du visible. A savoir, le visible qui n'est ni un simple produit de l'activité du sujet, ni absolument autonome et passif par rapport à lui. Et en tant que tel, il demande tout un espace de pensée, avec ces armatures conceptuelles et ces instruments d'analyse, différents de la pensée phénoménologique. Plus précisément, il demande un espace de pensée qui n'est pas centré autour du Je, sujet unique, réflexif et présupposé mais prend pour le point de départ ce que les sujets, d'emblée au pluriel, partagent. Autrement dit, il prend pour le point de départ théorique ce qui se situe entre moi et autrui et n'appartient à proprement parler à personne mais qui est en même temps susceptible de donner lieu à un processus de subjectivation. Pour cela, il faut justement sortir de la bipolarité des rapports entre Moi et Autrui, entre le même et l'autre.

Le thème du regard du sujet, qui s'apparaît précisément dans le contexte des tentatives d'ouvrir le sujet solipsiste aux autres et au monde, met en question l'approche phénoménologique du visible de l'intérieur. Toute la question est de savoir si dans le contexte français, elle se dépasse elle-même par ses propres moyens⁴⁶¹. La phénoménologie semble, même dans le cas exemplaire

⁴⁶¹ Il est significatif que Hans Blumenberg dans sa *Description de l'homme*, ouvrage ambitieux, inachevé et publié posthume, critique la phénoménologie husserlienne (ainsi qu'au fond la phénoménologie heideggerienne), du point de vue de l'anthropologie qui est le sien, pour sa défense de la position du spectateur transcendantal qui lui interdit précisément de rendre compte de ce qu'il appelle le « complexe de la visibilité » : « La visibilité n'est pas seulement le simple état de fait que l'homme est un être corporel, et donc physiquement "visible", c'est-à-dire un rayonnement du type de ceux contenus dans la lumière du soleil. Cela signifie plus ; avant tout qu'il est constamment parcouru et déterminé par le pouvoir voir des autres, qu'en tant que voyants, il doit les intégrer constamment au calcul de ses formes et de ses projets de vie. [...] La visibilité présuppose l'expérience étrangère, l'expérience de la signification du fait que l'autre me voit, comme je le vois. Mais avant tout : qu'il m'identifie par et à travers mon apparaître » (BLUMENBERG H. *Description de l'homme*, Paris : Cerf, 2011, p.718). Si l'intersubjectivité reste un côté sous-développé de la phénoménologie, notamment de la phénoménologie husserlienne, c'est parce qu'elle, selon Blumenberg, « se refuse à toute exigence anthropologique » (*Idem*, p. 68), et notamment celle de la prise en compte de la visibilité passive. Cependant, dans son contexte allemand, Blumenberg, quant à lui, semble envisager la possibilité de légitimer l'anthropo-phénoménologie en faisant du complexe de la visibilité conçue comme un impératif d'autoconservation (« prends garde que tu es vu, lorsque tu veux voir » (*Idem*, p. 145)), l'origine de la réflexion, qui devient ainsi fondamentalement contingente, finie, opaque, ne se connaissant que par l'intermédiaire de l'expression

de Merleau-Ponty, trop attachée à l'idée de la réflexion métaphorique pour accorder autant d'importance à la visibilité qui est, en revanche, irréversible. Ainsi, pour rendre compte de la description de la visibilité du sujet chez Sartre et Merleau-Ponty, il nous a fallu déjà prendre pour acquises quelques approches théoriques qui n'entreront en vigueur qu'après la mort de Merleau-Ponty – dont notamment l'idée de la subjectivation, incompatible avec l'idée phénoménologique de la conscience, voire critique par rapport à elle. Au moins, on a vu Sartre et Merleau-Ponty fléchir vers la direction de cette idée. Cependant, comme on va le voir dans la deuxième partie, même l'introduction explicite de cette approche ainsi que la transformation radicale du champ du pensable, dans ce qu'on a l'habitude d'appeler le structuralisme et le poststructuralisme français, ne garantissent pas que le thème de la visibilité des sujets devient automatiquement pensable. Car, comme l'a constaté en toute clarté Bertrand Ogilvie :

« Ce dont la linguistique nous débarrasse, c'est de la "subjectivité originelle" motrice et autonome ; mais elle laisse en suspens, ou plutôt suscite la question de la subjectivité produite, tardive et dépendante : la subjectivité "sujette", dont Lévi-Strauss décrit parfaitement le "milieu", les conditions de possibilité, mais non la production et la nature. Une telle question en effet n'a rien de psychologique, elle est neuve »⁴⁶².

C'est l'élaboration progressive mais imprévisible et non garantie de cette question neuve de la subjectivité « sujette » dans son rapport non seulement au milieu linguistique, mais aussi bien visible, qui va constituer l'intrigue théorique de la deuxième partie de notre recherche.

aux autres, et partagée par plusieurs hommes-sujets. Or, toute la question est de savoir comment l'homme se rapporte au sujet.

⁴⁶² OGILVIE B. *Lacan. La formation du concept de sujet (1932-1949)*, Paris : PUF, 2005, p. 41.

Partie II. En aval du moment poststructuraliste.

La visibilité des sujets comme occasion d'une radicalisation politique et d'un amortissement esthétique

Le moment philosophique qui prend le relais d'engouement pour la phénoménologie en France se veut tout d'abord une anti-phénoménologie, même si on a pu la considérer, à certains égards, comme le moment en amont du (post)structuralisme, c'est-à-dire l'anticipant. Valorisant les ruptures et les discontinuités, le (post)structuralisme ne fait souvent que le mettre sens dessus dessous. De manière exemplaire, Michel Foucault semble éventuellement éviter le mot même de regard – le mot avec lequel on a associé tout particulièrement la théorisation de la visibilité subjective chez Sartre et Merleau-Ponty – juste en raison de ses connotations phénoménologiques : comme il le dira dans *L'Archéologie du savoir*, l'expression « regard médical » qui figure dans le sous-titre de sa *Naissance de la Clinique*, un ouvrage qui n'a pas encore suffisamment oblitéré son passé phénoménologique, « n'était pas très heureuse »⁴⁶³.

Pour cela, bien que le moment (post)structuraliste permette effectivement de rendre pensable la subjectivation, manquante chez Sartre et de Merleau-Ponty, c'est son rapport controversé au visible, assujéti au langage (comme l'est précisément son sujet), qui lance un nouveau défi à la théorisation de la visibilité des sujets – des sujets, dont la particularité est qu'ils vont souvent jusqu'à s'éliminer complètement. C'est donc le primat du langage n'ayant pas seulement pour objet d'attaque la conscience dont il veut relativiser la perspective transcendante, mais aussi le visible, son rival, dont il destitue aussi bien le privilège, qui fait obstacle à l'association robuste entre le sujet au sens fort du terme et le visible. Même si le primat du langage sur le visible ne se comprend pas tellement en termes de quelque « domination », mais s'exprime plutôt par ce que Jean-François Lyotard a pu qualifier d'« irritante modestie philosophique »⁴⁶⁴ des structuralistes consistant à négliger le sensible et notamment le visible en tant qu'inaccessible au langage, à savoir tout simplement l'exclure de son champ d'intérêt.

C'est en réaction au double privilège dans le moment phénoménologique – celui de la conscience et celui du visible – que l'époque des années 1960-1970 accorde au langage un poids aussi exagéré. Tandis qu'on a plutôt habitude d'associer à Sartre l'amplification du rôle de la conscience (qui n'est pas pour autant, comme on l'a vu, sujet, quoiqu'en dise la critique hâtive), c'est à Merleau-Ponty qu'on doit la sensibilisation de la philosophie au visible (entretenu, comme

⁴⁶³ FOUCAULT M. *L'archéologie du savoir*, Paris : Gallimard, 1969, p. 74, note de bas de page n°1.

⁴⁶⁴ LYOTARD J.-F. *Discours, figure, op.cit.*, p. 40.

on a eu l'occasion de l'attester, en fait, par le toucher). Et pourtant, le (post)structuralisme a tendance à fusionner ces différents axes de la phénoménologie, qui se voient comme opposés, dans une image unique et pour cela inévitablement caricaturale. La position de la conscience se lie, dans le poststructuralisme, fortement au visible et se définit en tant que posture de l'ordre imaginaire, voire illusoire.

Bien évidemment, le moment des années 1960-1970 en France est un moment très riche et hautement hétérogène, et nous ne prétendons pas non plus réduire sa complexité à des thèses simplistes. Ce que nous voulons, en revanche, élucider, c'est la difficulté majeure qui, en dépit des différences considérables entre ces auteurs, et en dépit de l'idée souvent très pertinente de la subjectivation, rend le moment (post)structuraliste plutôt défavorable pour la théorisation de la visibilité subjective au sens fort du terme. En tant qu'assujetti au langage, le visible est en difficulté de devenir le facteur déterminant de la subjectivation au sens fort, à savoir résistant.

L'assujettissement du visible au langage est sans doute le plus patent dans une analyse de type sémiotique qui réduit le visible au signe – telles sont les analyses critiques des *Mythologies* de Roland Barthes. En tant qu'assujetti au langage, le visible s'avère être objet de toutes sortes de critiques allant des critiques de la société de surveillance jusqu'à son contraire – à savoir, la société du spectacle en reprenant parfois les stratégies argumentatives les plus classiques : celles de l'objectivation par le visible ; celles de la nature illusoire et trompeuse du visible, celles d'abus d'images, etc. Un certain nietzschéisme de l'époque contribue, bien évidemment, à la réévaluation, voire la surévaluation des apparences (surtout patente dans ce qu'on a habitude d'appeler le « postmodernisme »), mais il le fait dans le contexte de la proclamation de la fin du sujet. Tout comme le fait Lyotard qui s'oppose au structuralisme, notamment grâce à l'appui sur le dernier Merleau-Ponty, par la mise en avant du visible en s'éloignant, avec la psychanalyse, plus loin que lui du sujet : « le *visible* auquel nous allons avoir affaire [...] est le visible d'une vision sans sujet, l'objet de l'œil de personne »⁴⁶⁵.

En revanche, c'est à l'issue du moment poststructuraliste que le thème de la visibilité des sujets se révèle dans une position privilégiée. D'une part, en réaction à l'insistance devenue fastidieuse sur un sujet assujetti au langage, c'est justement sa dimension visible, qui se trouve, du coup, réévaluée : tout se passe comme si le poststructuralisme, contrairement à la phénoménologie, a su se dépasser soi-même. Puisque, d'autre part, c'est grâce à sa réhabilitation philosophique, que le visible s'avère être particulièrement prompt à répondre à cet appel et à accomplir la tâche de la sortie du moment poststructuraliste. Car la position assujettie du visible dans le champ théorique français, sa position non stratégique d'exclu, en fait, outre l'objet d'une critique sévère, également

⁴⁶⁵ *Idem.*, p. 56.

un objet d'investissement intellectuel exceptionnel – notamment dans les années 1970-1980. A l'abri des discussions principielles, devenu mineur et tactique, préchauffé par les phénoménologues et cultivé par la prolifération des images de toutes sortes dans la culture, le visible obtient, en même temps, dans un moment (post)structuraliste, une réhabilitation inédite.

Elle est surtout visible chez les théoriciens des arts dits visuels (Hubert Damisch, Daniel Arasse, Christine Buci-Glucksmann, Louis Marin, Georges Didi-Huberman, etc.) largement influencés par les tenants du langage autrefois aussi décidés que Michel Foucault, Roland Barthes ou Jacques Lacan. Ceux-ci ont également proposé, sur les marges de leurs parcours principaux, des réflexions fortes sur le visible devenues désormais classiques et sans lesquelles leurs œuvres ne seraient pas aussi riches et polyvalentes. De manière exemplaire, dans les *Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Lacan relance la notion du regard – toute à la fois sartrienne et merleau-pontienne – dans un contexte nouveau qui complexifie au maximum les rapports supposés réglés chez lui entre les ordres de l'imaginaire et du symbolique. C'est justement à l'issue du poststructuralisme que leurs commentateurs commencent à mettre en avant ces textes ambigus. Ainsi, Frédéric Rambeau a-t-il pu avancer une interprétation de certains textes de ces auteurs qui insiste sur le potentiel subjectivant du visible : « Or ce n'est pas tant dans le champ du dicible que dans celui du visible qu'apparaît la dynamique à la fois dissolutive et créatrice de la subjectivation »⁴⁶⁶.

De sorte que c'est le moment en aval du structuralisme qui est un autre moment clé du développement du thème de la visibilité des sujets. Plus libre par rapport au passé phénoménologique de la philosophie française, il pose plus aisément les problèmes qui lui sont associés, et, notamment, le thème du regard. L'assujettissement du visible au langage se transforme à cette époque en subjectivation du visible. Ce qui se passe plus particulièrement non pas sur le territoire rendu aride du sujet épistémologique de la vision intellectuelle, ni non plus sur le territoire rendu neutre et asubjectif de l'ontologie, mais plutôt dans les domaines particuliers du sujet politique s'émancipant (en opposition au discours dominant faisant du visible un instrument d'assujettissement) et du sujet esthétique s'exhibant (en opposition à la marginalisation traditionnelle du champ esthétique). Cependant, en aval du moment poststructuraliste, c'est l'opposition même du visible et du dicible, du sensible et de l'intellectuel qui devient floue. De sorte que le visible de la fin du XX^e-début du XXI^e siècles devient de moins en moins sensuel et sensible. Et donc le sujet visible ne se trouve pas tellement en opposition au sujet du langage, mais en complément de lui : soit en vue de le radicaliser, soit en vue de l'amortir.

⁴⁶⁶ RAMBEAU F. *Les secondes vies du sujet*, op.cit., p. 9.

Il en résulte, dans ce nouveau contexte, que les deux oppositions qui nous ont occupés jusqu'à présent - le perçu/l'imaginaire et la conscience/l'objet – se trouvent complexifiées à la suite de ces transformations. Ce n'est pas sans doute pas si inapproprié qu'il paraît. Car on a vu, dans la partie précédente, que si l'on ne prend en compte que les termes binaires de ces oppositions, on ne parvient pas à théoriser la visibilité du sujet : soit on se heurte à des contradictions insurmontables, soit on perd le sujet dans une sorte de phénoménologie a-subjective. Or, l'enrichissement de ces dilemmes par les dimensions langagières et socio-historiques pourrait apporter du dynamisme. De sorte que le programme de recherche doit maintenant prendre en compte, d'une part, l'opposition du visible (divisé lui-même de manière non dichotomique en perçu/imaginaire) au dicible, et, d'autre part, celle du sujet (divisé, pour sa part, par les versants de la résistance/de l'assujettissement) à l'histoire.

Chapitre 3. Devenir visible et devenir sujet.

Jacques Rancière sur l'activité de la passivité de la visibilité

Introduction

Homme d'un autre moment philosophique que celle de Sartre et de Merleau-Ponty, Jacques Rancière s'emploie lui aussi à théoriser la visibilité des sujets. Il le fait de manière plus décidée, mais avec un souci évidemment tout à fait différent. Car même s'il est né à peine 35 ans plus tard que les deux phénoménologues français, tout le paysage philosophique en France a changé depuis la mort de Merleau-Ponty, ainsi que tout le champ du pensable. Le problème même du pensable a été posé et reposé désormais plusieurs fois toujours de manière différente, y compris par Rancière lui-même. Cependant, les solutions théoriques de Rancière ayant trait à la visibilité des sujets relèvent magistralement les défis identifiés dans la partie précédente. Ce n'est certes pas pour soutenir que Rancière reprend simplement les problèmes et les questions abordées par Merleau-Ponty et Sartre (bien qu'il semble avoir quelques préoccupations en commun avec ce dernier). Ni son sujet, ni sa visibilité ne sont celles des penseurs de l'après-guerre. En l'occurrence, il est d'autant plus singulier que Rancière, tout comme Merleau-Ponty en son temps, pour rendre la visibilité des sujets pensable, a lui aussi besoin de dépasser les habitudes intellectuelles de cette période qui associe toujours étroitement la visibilité à l'objectivation. Même si l'optique de son contexte est absolument différente, une fois de plus, la théorisation de la visibilité subjective se heurte à une résistance de la part de la période intellectuelle.

Or, Jacques Rancière qui croit qu'« Il y a pensée là où l'on s'autorise à penser ce à quoi "votre" temps ne vous autorise pas »⁴⁶⁷, est quelqu'un qui a un goût particulier pour ce type de résistances. Comme le remarquent Garbiel Rockhill and Philipp Watts dans leur mot d'introduction pour un important recueil d'articles anglophones sur Rancière, ce qui singularise Rancière dans sa génération, c'est justement sa volonté constante de s'en affranchir :

« From the very beginning, Rancière was interested in developing a research agenda that broke with the dominant intellectual paradigm of his student years – structuralism – without following the lead of the "philosophers of difference" »⁴⁶⁸.

La distanciation par rapport à son contexte est une stratégie argumentative propre à Rancière, sinon sa méthode en général. De sorte qu'une hypothèse provocatrice s'invite : ce n'est pas pour rendre la visibilité des sujets pensable que Rancière dépasse les habitudes de pensée du

⁴⁶⁷ RANCIERE J. « Les mots du dissensus », in *Et tant pis pour les gens fatigués. Entretiens*, Paris : Amsterdam, 2009, p. 185.

⁴⁶⁸ ROCKHILL G., WATTS P., « Introduction. Jacques Rancière: *Thinker of dissensus* », in *Jacques Rancière: History, Politics, Aesthetics*, Durham, London : Duke University Press, 2009, p. 2.

moment poststructuraliste, mais, inversement, c'est pour dépasser ces habitudes qu'il introduit, ne serait-ce que de manière sous-jacente, le thème de la visibilité des sujets, quelque marginal qu'il puisse paraître au premier regard à son contexte philosophique et dans son œuvre.

Tout d'abord, comme on l'a vu, c'est le privilège du langage, caractéristique du contexte intellectuel français des années 1960-1970, qui apporte une contribution originelle et significative à la résistance de son contexte intellectuel au thème du visible. Jacques Rancière va intervenir dans cette querelle entre le dicible et le visible en faisant du partage du *sensible* une condition d'accès au statut de l'être parlant : un être parlant doit tout d'abord devenir *visible* en tant que parlant. C'est l'exclusion du sensible du *logos* qui sert à la fois de modèle et de justification de l'exclusion sociale chez Rancière. Dans ce contexte, son but est de montrer que le sensible a un *logos*, d'élever le sensible au « privilège de la parole »⁴⁶⁹, ainsi que de mettre l'accent sur le caractère au bout du compte sensible du *logos* : « le *logos* n'est jamais simplement parole, parce qu'il est toujours indissolublement le *compte* »⁴⁷⁰.

Cependant, Rancière va relativiser le privilège du langage en restant dans le cadre de la tradition du primat du langage⁴⁷¹ (visible en tant que *parlant*), et même en s'éloignant plus encore de la phénoménologie que ne l'a faite la pensée des années 1960-1970. Le sensible de la visibilité publique de Rancière est beaucoup moins sensuel que, par exemple, la visibilité lumineuse de Foucault. Même si le visible ne se réduit pas au visuel chez Foucault, étant la condition de répartition du visible et de l'invisible au sens large, il est quand-même une fonction de distribution de *lumière*. Rancière, quant à lui, brouille constamment la distinction entre le visible et le dicible, entre le sensible et l'intelligible, il intellectualise le sensible et sensibilise l'intellectuel, au point

⁴⁶⁹ RANCIERE J. *La Méésentente. Politique et philosophie*, Paris : Galilée, 1995, p. 43.

⁴⁷⁰ *Idem*, p. 44.

⁴⁷¹ Selon une interprétation courante (Cf. par exemple JAMES I. *The new french philosophy*, Cambridge, Malden : Polity Press, 2012, p. 111.), c'est l'accent mis sur le sensible au détriment du langage qui singularise Rancière et le différencie du structuralisme qui prévalait à l'époque où il est entré sur la scène philosophique. Ce type de lecture nous paraît déroutant en ce qu'il semble suggérer chez Rancière le privilège du sensible sur le langage. Pour désigner la nouveauté de Rancière, il valait mieux parler de la prétention à l'égalité entre le visible et le langagier, entre le sensible et l'intelligible : « il n'y a pas le sensible et l'intelligible, mais toujours une articulation du sensible et de son sens, qu'on peut transformer en disjoignant et en recomposant, donc sans changer de niveau » (RANCIERE J. *La méthode de l'égalité. Entretien avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan*, Montrouge : Bayard, 2013, p. 172). En ce sens, le diagnostic de Colin McQuillan, qui analyse plutôt sa politique de l'esthétique, où le contraste entre la pensée « intellectualiste » de Rancière et celle par exemple de Lyotard devient plus frappant, est plus précis : « Rancière's analyses of the sensible and the intellectual breaks down the distinction between them and establishes their equality » (McQuillan C. « The Intelligence of sense : Rancière's Aesthetics », *Revue Canadienne de Philosophie Continentale*, 2011, vol. 15, n° 2, p. 11). C'est également contre une tendance anti-intellectualiste de la surévaluation du sensible que Rancière élabore sa théorie du partage du sensible. Paradoxalement, s'il le fait, c'est contre l'intellectualisme élitiste qui prétend savoir mieux ce que le sensible veut dire pour lui-même. On connaît l'importance de la lecture des *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* de Schiller pour l'esthétique de Rancière. C'est dans ce texte qu'il trouve l'élaboration philosophique de l'égalité entre le sensible et l'intelligible. Pourtant, toute la question sera de savoir si Rancière parvient vraiment à évaluer le sensible au même rang que l'intelligible, ou si, en fait, il conserve toujours le privilège de ce dernier.

que Jean-Louis Déotte a pu constater : « Difficile ici de distinguer le sensible et l'intelligible »⁴⁷². A mesure qu'il avance dans ce brouillage, Rancière s'approche de ce que Adney Jdey a pu qualifier comme « dévisualisation de l'image »⁴⁷³. Nous reprendrons volontairement ce diagnostic⁴⁷⁴ pour échafauder l'hypothèse plus générale de la *dévisualisation* du visible chez Rancière. De sorte que cette brève description de la démarche ranciérienne laisse deviner déjà ses écueils.

C'est au *Foucault* de Gilles Deleuze qu'on doit l'interprétation de la subversion structuraliste du visible par le langage qui met en relief son opportunité. L'analyse de Deleuze donne à sentir que la pertinence de cette subversion ne souffre pas trop du fait que l'image de la phénoménologie, dont elle part, est caricaturale. Si Foucault insiste, à l'encontre de Merleau-Ponty qui a fait « du visible la base de l'énonçable »⁴⁷⁵, sur la primauté du langage, ce n'est pas pour renverser leurs relations et faire du visible un simple effet du langage. Car s'il y a une primauté, cela veut dire, tout d'abord, selon une lecture personnelle de Deleuze, qu'il n'y a pas de commune mesure entre le visible et l'énonçable chez Foucault. Deleuze a justement pris la peine de souligner : c'est parce qu'il y a le primat du langage chez Foucault que le visible est irréductible à lui : « l'énoncé n'a de primat que parce que le visible a ses lois propres »⁴⁷⁶. Le primat du langage foucauldien se présente ainsi comme une troisième voie entre le privilège sartrien de la conscience et l'ontologisation merleau-pontienne du visible. Si, comme le suggère donc Deleuze, de la primauté du langage à l'irréductibilité du visible, la conséquence est bonne, ne risque-t-on pas de rendre le visible à nouveau réductible au langage une fois cette primauté relativisée chez Rancière ?

On conçoit que la primauté du langage sur le visible n'est qu'une partie de ce dispositif théorique auquel Rancière fait appel. Sa primauté sur le sujet qui se transforme ainsi en

⁴⁷² DEOTTE J.-L. « De la différence entre une mésentente et un différend (Rancière-Lyotard) », *Qu'est-ce qu'un appareil ? Benjamin, Lyotard, Rancière*, Paris : L'Harmattan, 2007, p. 89.

⁴⁷³ JDEY A. « En guise d'introduction : l'image aux aguets. Le regard indiscipliné de Jacques Rancière », in *Politiques de l'image. Questions pour Jacques Rancière*, Bruxelles : La lettre volée, 2013, p. 17.

⁴⁷⁴ Dans un entretien avec W.J.T. Mitchell, Rancière avoue que, contrairement à Mitchell, la voie d'émancipation de l'image qu'il emprunte consiste à rendre l'image moins forte et influente que ne la présente le discours « iconoclaste » : « En ce qui me concerne, je m'attache plutôt à affaiblir le pouvoir que leur attribuent les "iconoclastes" » (MITCHELL W.J.T., RANCIERE J. « Que veulent les images ? Entretien avec Patrice Blouin, Maxime Boidy et Stéphane Roth », *Les grands entretiens d'artpress. Jacques Rancière*, Paris : artpress, 2014, p. 47). Dans ce contexte, cela veut dire que Rancière rend l'image moins sensible et plutôt intellectuelle. Symptomatiquement, dans son analyse des pratiques théâtrales, pour exténuier la force captive de l'image théâtrale, Rancière compare « de manière un peu provocatrice » (RANCIERE J. « Critique de la critique du "spectacle" », in *Et tant pis pour les gens fatigués, op.cit.*, p. 627) l'expérience du théâtre à la lecture des livres : « il faudrait que le théâtre ou les formes vivantes soient un peu comme ces livres qu'on regarde, qu'on feuillette avec plus ou moins d'attention et on construit son histoire à partir de l'histoire » (*Ibidem*). Même si l'idée de comparer le spectateur théâtral avec le lecteur des livres a été sans doute suggérée par la proposition de la part du chorégraphe Marten Spanberg de transposer les conclusions du *Maître ignorant* de Rancière sur le théâtre, le fait que Rancière l'accepte sans réserve est particulièrement révélateur. Quelque provocatrice et ludique qu'elle soit, cette démarche s'avère extrêmement caractéristique de l'approche intellectualiste de l'image et du sensible chez Rancière.

⁴⁷⁵ DELEUZE G. *Foucault, op.cit.*, p. 62.

⁴⁷⁶ *Idem*, p. 57.

subjectivation en est une autre. Inaugurée, sans doute, par Althusser dans son « Idéologie et appareils idéologiques d'Etat », la pensée de subjectivation qui s'appuie sur le jeu de mots programmatique faisant explicitement entendre dans le mot « sujet » celui de « sujétion » (selon une belle expression d'Etienne Tassin, le concept de « subjectivation » a pour vocation de conceptualiser le « devenir qui ne saurait se fixer, se stabiliser sous la forme de "sujet", que ce soit au sens de la subjectité, de la subjectivité ou de la sujétion »⁴⁷⁷) a permis d'intégrer la dimension de passivité dans le processus du devenir sujet et en faire ainsi l'envers de l'activité proprement subjective. De sorte que la pensée de la subjectivation semble avoir accompli la tâche à laquelle s'est appliqué sans succès Merleau-Ponty, sauf qu'elle l'a fait tout particulièrement sur le terrain politique et pas tellement ontologique.

Il en résulte une double conséquence pour notre thème. D'une part, dès lors que le sujet n'est plus en opposition frontale à l'objet, mais se rapporte, comme lui, au langage et à l'histoire⁴⁷⁸, le passage théorique du concept de sujet à celui de subjectivation facilite la théorisation de la visibilité subjective dont l'exigence spécifique était, on l'a vu, de marier le sujet avec une caractéristique d'objet. L'objectivation impliquée dans le processus de subjectivation annonce déjà que la visibilité, associée traditionnellement au mode d'être d'objet, peut actuellement entrer dans la définition de la subjectivation-assujettissement au titre de son moment constituant. Mais, d'autre part, le visible se trouve associé exclusivement à l'aspect objectivant, assujettissant de la subjectivation. Le dispositif panoptique de Foucault s'avère, sans doute, sur ce point, le témoignage le plus flagrant : c'est par l'épreuve de la visibilité constante que le pouvoir panoptique fait les individus se constituer en sujets assujettis. L'œil du pouvoir au centre de la tour panoptique, quant à lui, est invisible. Ainsi, c'est à titre d'objectivation que la visibilité s'intègre dans les processus de subjectivation. Le versant assujettissant de la subjectivation étant lié à la visibilité, c'est à l'invisibilité et au langage que s'attache son versant résistant.

De sorte que c'est toujours le partage classique entre la visibilité assujettissante et l'invisibilité libératrice désassujettissante et éventuellement désobjectivante qui fournissent la clé à ce type de théories, au moins dans leurs interprétations dans le discours critique dominant. Tout comme Merleau-Ponty, les auteurs des textes les plus influents des années 1960-1970, à première vue, ne font que juxtaposer les deux termes de l'opposition sans la compromettre. Que la corrélation entre la visibilité et l'objectivation-assujettissement s'étende de manière exemplaire

⁴⁷⁷ TASSIN E. « Subjectivation versus sujet politique. Réflexions à partir d'Arendt et de Rancière », *Tumultes*, 2014, n°43, p. 157.

⁴⁷⁸ Que le sujet conçu comme une instance primordiale, universelle et anhistorique ne soit pas théorisable dans le cadre d'un historicisme si radical comme celui de Foucault, n'est qu'une affirmation analytique. La position du sujet déjà historicisé par rapport à l'histoire est une question plus intriquée. Car les deux axes de la subjectivation, l'assujettissement et la subjectivation, suggèrent apparemment deux modèles différents de l'historicité.

sur *Surveiller et Punir* et sur *Mille Plateaux* prouve *a contrario* l'exigence de devenir-invisible pour échapper au pouvoir.

Effectivement, la célèbre formule « La visibilité est un piège »⁴⁷⁹ de *Surveiller et Punir* est devenue un mot d'ordre pour toute une génération des études dites « critiques »⁴⁸⁰. C'est plutôt à la littérature que Foucault associe, aux marges de son parcours principal, l'expérience-limite d'échappement. De manière d'autant plus exemplaire qu'il s'agit pour Foucault de décrire son propre travail, dans le célèbre fragment « Ne me demandez pas qui je suis... »⁴⁸¹ de *L'Archéologie du savoir*, une morale assujettissante d'état civil est associée au fait d'être visible (« Non, non, je ne suis pas là où vous me guettez »⁴⁸²) et la résistance subjectivant – à la possibilité de voir sans être vu (« mais ici d'où je vous regarde en riant »⁴⁸³), de devenir invisible (« ... où me perdre et apparaître finalement à des yeux que je n'aurai jamais plus à rencontrer. Plus d'un, comme moi sans doute, écrivent pour n'avoir plus de visage »⁴⁸⁴). C'est également la formule du « devenir-imperceptible » qui indique la ligne de fuite chez Deleuze et Guattari, même si l'imperceptible ne s'identifie pas sans reste à l'invisible. Les axes de la subjectivation et de signifiante étant liés, dans *Mille Plateaux*, à la machine abstraite de visagité, avec son trou noir sur mur blanc, le destin de l'homme est présenté comme celle « d'échapper au visage, défaire le visage et les visagifications, devenir imperceptible, devenir clandestin »⁴⁸⁵. Chez Lacan, c'est principalement au niveau du symbolique que le sujet se constitue, tandis qu'on a plutôt tendance à associer l'imaginaire à l'identité.

Ainsi, ce bref et, on l'avoue volontairement, superficiel aperçu⁴⁸⁶ peut suggérer qu'il ne suffit pas simplement de déplacer la perspective théorique de l'« être visible » au « devenir

⁴⁷⁹ FOUCAULT M. *Surveiller et punir*, *op.cit.*, p. 234. Qui est corrélative, par ailleurs, de l'invisibilité structurelle du sujet de la représentation décrit par Foucault dans le texte même *des Mots et les Choses* (et pas tellement dans l'introduction où Foucault décrit *Les Ménines*). Le privilège du sujet de la représentation dû à son invisibilité structurelle est à mettre en rapport avec le privilège du sujet du pouvoir invisible au centre de la tour panoptique, les deux invisibilités se manifestant quand même de manière aléatoire (dans le miroir reflétant le roi dans *Les Ménines* et dans la visibilité invérifiable du regard panoptique).

⁴⁸⁰ Comme l'explique par exemple David Micheal Levin, « The power to see, the power to make visible, is the power of control » (LEVIN D.M. « Introduction », *Modernity and the hegemony of vision*, *op.cit.*, p. 7).

⁴⁸¹ FOUCAULT M. *L'archéologie du savoir*, *op.cit.*, p. 28.

⁴⁸² *Ibidem.*

⁴⁸³ *Ibidem.*

⁴⁸⁴ *Ibidem.*

⁴⁸⁵ DELEUZE G., GUATTARI F. *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille Plateaux*, Paris : Minuit, 1980, p. 209.

⁴⁸⁶ Il n'empêche, bien évidemment, que les œuvres complexes de ces auteurs se prêtent également à une lecture beaucoup plus fine et ingénieuse. Telle la lecture raffinée de Frédéric Rambeau qui dans *Les secondes vies du sujet. Deleuze, Foucault, Lacan* a pu même introduire l'un de ces axes de lecture en stipulant que « On rapporte, le plus souvent, la critique du sujet au privilège que les pensées contemporaines qui l'ont menée auraient accordé au langage (le sujet, fonction de l'énoncé chez Foucault ou propriété de la structure quelconque chez Lacan). Or ce n'est pas tant dans le champ du dicible que dans celui du visible qu'apparaît la dynamique à la fois dissolutive et créatrice de la subjectivation » (RAMBEAU F. *Les secondes vies du sujet*, *op.cit.*, 2016, p. 9). Pour Rambeau, c'est justement leurs réflexions sur le visible qui complexifie la pensée du sujet, aplatie par l'identification simple du sujet à la fonction des pratiques discursives ou à la place dans la chaîne signifiante : « si elles [leurs conceptions respectives du sujet] n'avaient opéré que dans le champ du signifiant ou dans celui du discours, elles auraient raté certaines de leurs

visible » et du « sujet » vers la « subjectivation » pour théoriser l'activité propre à la visibilité. Il ne suffit pas de dire, à l'encontre de Merleau-Ponty, qu'on ne naît pas visible, mais qu'on le devient, pour faire entrer l'activité, nécessaire à définir le sujet, dans la situation de visibilité. Car il reste toujours tout un travail théorique à faire pour rompre l'association stable entre la visibilité et l'assujettissement, ainsi que celle, inédit, entre le sujet et le privilège du langage. Il nous semble que Jacques Rancière est précisément le philosophe qui a avancé le plus loin dans ce travail. Dans le premier chapitre, nous allons examiner les solutions théoriques concrètes grâce auxquelles il a su rendre pensable la visibilité des sujets au sens fort du terme. Le parti-pris de ce chapitre consiste donc à interpréter l'impératif du devenir-visible subjectivant non pas comme une « simple » métaphore ou une image accessoire de la théorie de la subjectivation de Rancière, mais de le débroussailler dans le contexte de la stratégie de distanciation de son époque intellectuelle, et, notamment, comme on va avoir l'occasion de s'en aviser, des idées du pouvoir panoptique et de l'espace public qu'elle s'est faite.

principales ambitions » (*Idem*, p. 48). Si on néglige ici ce type de lectures, c'est dans l'intention de décrire, en restant au niveau des déclarations les plus brutes et les plus formelles, le contexte intellectuel général où Rancière avance de manière tout à fait explicite son impératif de subjectivation en termes de « devenir-visible ». La recherche de Frédéric Rambeau, elle, comme on l'a déjà essayé d'avancer, appartient à un autre contexte intellectuel, celui d'en aval du poststructuralisme.

§ 1. Esthétique du politique : le devenir-visible comme formule de la subjectivation politique (une critique du panoptisme)

Jacques Rancière est renommé pour sa contribution capitale au questionnement sur les rapports entre l'esthétique et la politique. C'est donc tout particulièrement dans ses écrits politiques, qu'il va coupler de manière étroite la visibilité et la subjectivation exemplifiant singulièrement ce rapport. Mais il ne va pas le faire, comme la plupart des auteurs de son temps, en associant la visibilité à l'axe assujettissant de la subjectivation. On ne l'a pas assez remarqué, mais Jacques Rancière a le mérite d'avoir proposé une réévaluation provocatrice du visible quant à son rapport au sujet : pour lui, c'est le côté résistant de la subjectivation qui nécessite un passage par la visibilité. On pressent l'ampleur de cette ambition et son caractère de provocation étant donné l'autorité de Deleuze et de Foucault pour cette génération qui s'attache plutôt à la corrélation entre, d'une part, la visibilité et l'assujettissement, et d'autre part – la résistance et l'invisibilité.

Ce qui radicalise, en plus, le propos de Rancière, c'est le changement général de ton dans son traitement de la subjectivation dans le contexte de l'époque : il va exclusivement se concentrer sur l'axe résistant des processus de subjectivation, notamment pour donner voix à tous ceux que les philosophies de la fin du sujet *de facto* excluent. Or, selon Rancière, l'exclusion de tous ceux qui ne savent pas qu'on en a fini avec le sujet mais qui veulent le devenir, fait partie de la politique de la philosophie de la fin du sujet ou également de celle qui se concentre exclusivement sur son côté assujettissant⁴⁸⁷. C'est pourquoi, dans ses écrits politiques, il va s'opposer à tout type de discours qui dénonce le sujet. Le mot vide de sujet devient chez Rancière un des opérateurs de l'émancipation à côté de ceux de la liberté, de la citoyenneté, de l'humanité, etc. qui permet à tous ceux qui en sont privés en fait de réactiver le pouvoir de ces mots vides de droit. Le mot de sujet est pour autant spécifique, car il met en question le privilège des philosophes sur ceux qu'ils théorisent. Il entre ainsi dans son questionnement sur les rapports entre le pouvoir et le savoir sur lesquels portent prioritairement ses premiers écrits politiques.

Ce privilège de l'axe résistant qui radicalise le sujet politique est manifestement une réponse critique avant tout au « procès sans sujet » d'Althusser, l'adversaire privilégié de Rancière. Cependant, il ne faut pas oublier que, par exemple, la subjectivation de Foucault des années 1960-1970 se situe également dans le sillage ouvert par Althusser. Cette affinité est saisie sans doute également par Rancière. Au moins il y fait référence dans un entretien plus tardif :

⁴⁸⁷ En 1998, Rancière va répondre à la question « après le sujet qui vient ? » de Jean-Luc Nancy par la prise de position concernant le temps de l'après selon laquelle « dire l'époque ou l'époqual, c'est mettre ensemble dans un même destin le rassemblement de ceux qui pensent à la hauteur de l'*après* et la masse indistincte dont on suppose qu'elle habite les ruines sans le savoir » (RANCIÈRE J. « Après quoi », *Confrontation*, 1989, n°20, p. 191).

« Foucault est resté, je crois, plus marqué qu'on ne le dit par l'idée marxiste d'appareil »⁴⁸⁸. Voici comment Guillaume Le Blanc décrit cette affinité entre « Idéologie et appareils idéologiques d'Etat » d'Althusser introduisant la fameuse formule « L'idéologie interpelle l'individu en sujet »⁴⁸⁹ et le sujet de la discipline de *Surveiller et punir* de Foucault :

« Malgré toutes les différences entre une logique de l'assujettissement aux appareils idéologiques d'Etat et une logique de l'assujettissement aux disciplines, dans les deux cas, le sujet se trouve défini en fonction d'une forme individuelle première qui est une fiction nécessaire pour exhiber la production du sujet dans les relations de pouvoir. [...] L'essentiel est que le sujet se trouve défini par un type de relation de pouvoir, l'idéologie ou la discipline, qui l'assujettit en le marquant corporellement et mentalement »⁴⁹⁰.

a. *La duplicité du sujet panoptique mise à nu*

On ne s'étonnera donc pas que l'idée de la subjectivation chez Rancière se noue d'emblée à partir de la mise à l'épreuve critique du panoptisme, à savoir du dispositif théorique qui exemplifie l'idée foucauldienne de discipline en associant la visibilité à l'assujettissement. Dans le premier chapitre de son premier livre, *La leçon d'Althusser*, paru en 1974, c'est-à-dire un an avant la publication de *Surveiller et punir*, on assiste à cette scène originaire où Rancière fait déjà référence à l'analyse foucauldienne du panoptisme qui n'existe encore, bien évidemment, que sous la forme orale d'un cours prononcé au Collège de France. Rancière le fait justement pour mettre en question le modèle théorique des procès sans sujet d'Althusser. Tout comme Guillaume Le Blanc, Rancière s'efforce de montrer l'affinité secrète entre l'analyse foucauldienne du panoptisme et les procès sans sujet d'Althusser, mais dans le but de ne contourner que ce dernier. Il n'empêche que l'idée du panoptisme soit aussi critiquée par ricochet.

Stratégiquement, c'est le modèle de « procès sans sujet » qui est visé, mais tactiquement, la première leçon d'Althusser porte sur sa critique de l'idée humaniste de l'histoire (« les hommes sont sujets de l'histoire ») qu'on trouve dans *Réponse à John Lewis*. Selon Althusser, cette idée est profondément bourgeoise, et pour cela – réactionnaire. Cela ne fait aucune difficulté de comprendre comment on passe chez Althusser de cette critique de l'homme qui fait l'histoire à l'idée de « procès sans sujet ». On reconnaît facilement qu'on est ici sur le terrain de la vieille question marxiste du sujet de l'histoire, revisitée à travers le prisme de l'idée structuraliste de subjectivation. La voie de critique qu'emprunte dans ce cas Rancière est de brouiller l'opposition simpliste entre la théorie bourgeoise humaniste du sujet de l'histoire et l'idée marxiste des procès

⁴⁸⁸ POIRIER N., RANCIERE J. « Entretien avec Jacques Rancière », *Le Philosophoire*, 2000, n°13, p. 33.

⁴⁸⁹ ALTHUSSER L. « Idéologie et appareils idéologiques d'Etat », in *Positions*, Paris : Les Editions sociales, 1976, p. 110.

⁴⁹⁰ LE BLANC G. « Être assujetti : Althusser, Foucault, Butler », *Actuel Marx*, 2004, n°36, p. 48.

sans sujet. La consistance de cette critique est assurée par un réaménagement des rapports entre la théorie et la pratique – une autre vieille question marxiste, revisitée, cette fois, par Rancière, faisant le détour par les élaborations de Foucault.

Rancière a su déjà au milieu des années 1970 voir chez Foucault une idée originale des rapports entre théorie et pratique. En 2012, Il va évoquer ce passé comme suit :

« J'ai retenu de lui [de Foucault] l'idée que ce qui est intéressant c'est la pensée à l'œuvre dans des pratiques, dans les institutions, la pensée qui participe au paysage de ce qui est. Et j'en ai aussi retenu une certaine disjonction entre ce qu'on appelle théorie et pratique, l'idée que les articulations ne se font pas sur le modèle d'une théorie qu'on applique, d'un savoir sur la société qui va se transformer en action sur la société, mais beaucoup plus sous la forme de rencontres entre des formes de discours et de pratiques qui s'élaborent en des lieux différents »⁴⁹¹.

De cette manière, si Rancière va rapprocher le modèle panoptique de Foucault du procès sans sujet d'Althusser, c'est en gardant l'écart entre la pensée à l'œuvre dans la pratique et la pensée purement théorique, quitte à tomber dans l'« anachronisme » en attribuant à la bourgeoisie du XVIII-XIX^{ème} siècle l'idée pratique du sujet structuraliste. S'il va assimiler le sujet panoptique au procès sans sujet, c'est pour opposer deux visions différentes du sujet bourgeois de l'histoire.

Le rapprochement entre le panoptique et le procès sans sujet permet à Rancière de mettre en évidence que, pratiquement, le sujet de la bourgeoisie n'est pas humaniste, au moins dans le sens d'Althusser : selon la pensée à l'œuvre dans ses institutions, notamment la prison panoptique, le sujet bourgeois est déjà matérialiste et assujéti. Si, donc, au lieu de se tenir à l'idée théorique de la bourgeoisie, on se penche sur ses institutions, on voit, selon Rancière écoutant Foucault, que la réalité bourgeoise est déjà sans sujet au sens d'Althusser. Contrairement à ce qu'en dit Althusser, Rancière tâche de démontrer avec l'appui de Foucault, que le procès sans sujet n'est pas un remède contre l'idée bourgeoise de l'histoire pour une bonne et simple raison qu'il est, en fait, déjà l'idéologie de ses pratiques. Inversement, comme il le montre dans son travail sur les archives ouvrières, pratiquement, la lutte des prolétaires s'appuie sur l'idée théoriquement « démodée » des sujets de l'histoire. Il en résulte que Rancière renverse les rapports entre la bourgeoisie, Marx et le sujet de l'histoire tels qu'ils ont été conçus par Althusser⁴⁹². Tandis qu'Althusser attribue à la

⁴⁹¹ RANCIERE J. *La méthode de l'égalité*, op.cit., p. 90.

⁴⁹² En même temps, il s'agit, dans *La leçon*, de relativiser la nouveauté de la conception althusserienne de la subjectivation. Si Althusser a pu si aisément proclamer la mort du sujet, c'est que, selon Rancière, le sujet, l'objet d'une vieille affaire familiale des philosophes, est sur la voie de liquidation déjà pendant deux siècles : « De Schelling à Feuerbach, de Feuerbach à Nietzsche, de Nietzsche à Heidegger, de Heidegger au structuralisme, cela fait déjà un certain temps qu'on nous entretient de la descente du sujet aux enfers. Et à quoi sert ce procès sans sujet dont on serait bien en peine de dire autre chose que son absence du sujet, sinon précisément à présenter aux philosophes une nouvelle

bourgeoisie l'idéologie de l'homme comme sujet de l'histoire et à Marx – sa critique, Rancière prête, suite à Foucault, l'idéologie de l'homme matériel assujetti à la bourgeoisie, et sa radicalisation – à Marx. La radicalisation étant à la fois sa subversion : l'optimisme du sujet de l'histoire.

Mais tout cela n'est pas pour dire que le vrai sujet révolutionnaire est celui du sujet de l'histoire jugé bourgeois par Althusser. Car Rancière ne se limite pas à une simple redistribution des rapports entre la pensée pratique et la théorie bourgeoise de la subjectivation. Il reproche également à l'idée « panoptique » de subjectivation, et corrélativement, à l'idée althussérienne du sujet, sa duplicité. Se prenant pour humaniste, la bourgeoisie, selon Rancière, présuppose à la fois l'idée du devenir sujet matérialiste pour ceux et celles qu'elle « éduque » et l'idée idéaliste du sujet pour soi-même. L'homme de la bourgeoisie est donc en fait déjà tout d'abord un homme matériel, sensuel, assujetti par l'éducation grâce à l'humanisme de ces philanthropes qui connaissent ses vrais besoins mieux que lui. Cependant en même temps, la bourgeoisie semble se voir exclue de ce modèle matérialiste du sujet : elle-même, en tant qu'éducateur est un sujet tout à fait différent :

« Le sujet "libre" de la bourgeoisie, c'est une nature déterminée et déterminée précisément à l'inégalité. Son homme est toujours double. Il est la complémentarité nécessaire d'un dominant et d'un dominé. Humanisme, si l'on veut, mais non pas discours sur l'homme-Dieu. Discours qui dit aux prolétaires qu'ils ne peuvent rien par eux-mêmes »⁴⁹³.

Cette duplicité de la subjectivation matérialiste et le sujet idéaliste, ne s'applique-t-elle pas au sujet panoptique lui-même et ne se concrétise-t-elle pas par ailleurs dans l'opposition entre

recette pour le vieux problème : en finir avec le sujet ? » (RANCIERE J. *La leçon d'Althusser*, Paris : Gallimard, 1974, p. 43-44). Il va même jusqu'à banaliser complètement la nouveauté théorique de la conception althussérienne du sujet. Ce qui est manifestement un certain forçage. Les comparaisons que Rancière tire, notamment celle avec l'URSS des années 1930, suggèrent que Rancière lui fait un reproche d'un conformisme qui passe à côté des pratiques réelles des luttes politiques – voir les exclut consciemment : « La lutte contre l'humanisme théorique et la philosophie du sujet est aujourd'hui une lutte de classe importante dans la philosophie ? Regardez autour de vous : *sur ce point*, l'Université française de 1973 est aussi pacifiée que la société soviétique de 1936. Point de lieu où l'on ne proclame la mort de l'homme et la liquidation du sujet : au nom de Marx ou de Freud, de Nietzsche ou de Heidegger, de "procès sans sujet" ou de la "déconstruction de la métaphysique", grands et petits mandarins vont partout, traquant "le sujet" et l'expulsant de la science avec autant d'ardeur qu'en mettait la tante Betsy, dans David Copperfield, à chasser les ânes de son gazon. La seule lutte entre nos philosophes universitaires porte sur ceci : à quelle sauce mangerons-nous "le sujet" ? Quant à l'homme, il n'est pas aujourd'hui un hypokhâgneux qui ne rougirait de l'invoquer dans ses dissertations. Les seuls qui osent encore en parler sans plus de précautions sont de fait les travailleurs » (*Idem*, p. 158-159). Cf. la critique que Sartre adresse, presque à la même époque, aux structuralistes, qui a beaucoup en commun avec celle de Rancière : « Vous voyez que le problème n'est pas de savoir si le sujet est "décentré" ou non. En un sens, il est toujours décentré. L'"homme" n'existe pas, et Marx l'avait rejeté bien avant Foucault ou Lacan, quand il disait : "Je ne vois pas d'homme, je ne vois que des ouvriers, des bourgeois, des intellectuels". Si l'on persiste à appeler sujet une sorte de *je* substantiel, ou une catégorie centrale, toujours plus ou moins donnée, à partir de laquelle se développerait la réflexion, alors il y a longtemps que le sujet est mort » (SARTRE J.-P. « Jean-Paul Sartre répond », *op.cit.*, p. 93).

⁴⁹³ RANCIERE J. *La leçon d'Althusser*, *op.cit.*, p. 170-171.

l'assujettissement à travers le visible et l'œil du pouvoir invisible au centre de la tour panoptique (tantôt Foucault le présente, en se référant à Bentham comme « visible et invérifiable »⁴⁹⁴, tantôt, pour justifier la formule générale du panoptique comme machine à dissocier le couple voir-être vu, comme invisible : « dans la tour centrale, on voit tout sans être jamais vu »⁴⁹⁵)? Il nous semble que la critique ranciérienne de cette duplicité suscite également un procès contre l'opposition entre le sujet assujetti visible et le sujet résistant invisible qui subsiste, comme on l'a vu, même dans le concept structuraliste de subjectivation. C'est justement cette critique qui est susceptible de donner naissance à une conception inédite du devenir-visible de la subjectivation émancipatrice chez Rancière.

Or, pour contourner cette duplicité, Rancière ne propose que de déployer les conséquences de la réinterprétation marxiste du matérialisme. Si l'accusation de duplicité présuppose que le matérialisme de la subjectivation du panoptisme et des procès sans sujet d'Althusser n'est que partiel, il s'agit, selon Rancière, de le radicaliser, tout comme le matérialisme révolutionnaire de la transformation du monde de Marx a dépassé l'ancien matérialisme en le poussant jusqu'au bout. Non pas d'élever les sujets assujettis au statut du sujet idéaliste, mais d'envisager tous les sujets dans le même cadre matérialiste et ainsi de les rendre égaux. Car si le matérialisme de la théorie du sujet de la bourgeoisie a des effets d'assujettissement, c'est parce que ce matérialisme ne s'applique pas également à tous. Quant au visible, il s'agira également de défendre l'idée de l'égalité de visibilité de tous. A ce détail près que cette égale visibilité n'est pas assurée. C'est justement à la vérification de l'égalité de visibilité de tous que Rancière va associer la subjectivation dans ces textes politiques les plus forts. En dernière analyse, la formule ranciérienne de l'émancipation, telle qu'elle est introduite, par exemple, dans « Les dix thèses sur la politique », se présente comme une antithèse complète à la « La visibilité est un piège »⁴⁹⁶ de *Surveiller et Punir* :

« Pour refuser à une catégorie, par exemple les travailleurs ou les femmes, la qualité de sujets politiques, il a suffi traditionnellement de constater qu'ils appartenaient à un espace "domestique", à un espace séparé de la vie publique et d'où ne pouvaient sortir que des gémissements ou des cris exprimant souffrance, faim ou colère, mais pas de discours manifestant une *aisthesis* commune. Et la politique de ces catégories a toujours consisté à requalifier ces espaces, à y faire voir le lieu d'une communauté, fût-ce celle du simple litige, à se faire voir et entendre comme êtres parlants, participant à une *aisthesis* commune. Elle a consisté à faire voir ce qui ne se voyait pas, entendre comme de la parole ce qui n'était audible que comme du bruit, manifester comme sentiment d'un bien et d'un mal

⁴⁹⁴ FOUCAULT M. *Surveiller et punir, op.cit.*, p. 235.

⁴⁹⁵ *Ibidem*.

⁴⁹⁶ *Idem*, p. 234.

communs ce qui ne se présentait que comme expression de plaisir ou de douleur particuliers »⁴⁹⁷.

Paradoxalement, Rancière va donner une consistance philosophique et politique à l'égalité procurée par la visibilité publique et au devenir-visible comme formule de la subjectivation politique notamment à partir de l'épistémologie novatrice de Foucault.

b. Deux polices différentes et deux dispositifs théoriques qui leur correspondent

Connu pour ses critiques féroces des auteurs reconnus, réticent quant à ses sympathies pour les penseurs convenus, dans un grand entretien de 2012, Rancière reconnaît quand même ses trois « dettes » philosophiques : « ... certains personnages à un moment donné m'ont influencé, des gens dans la lignée desquels je peux me reconnaître [...] comme Sartre quand j'avais dix-sept ans, Althusser quand j'avais vingt-cinq, Foucault quand j'en avais trente »⁴⁹⁸. Et il ne s'est pas fait faute de « rembourser » ses dettes. Jamais intéressé par le côté phénoménologique de son travail, Rancière va critiquer la conception de la littérature et la théorie de pratique de Sartre, même s'il sera toujours foncièrement fidèle à son « écart par rapport aux explications psychologiques et sociologiques »⁴⁹⁹. Sa critique d'Althusser, à laquelle on a déjà eu l'occasion de se référer, est impitoyable, peu importe quel aspect de son œuvre est visé. Cependant, la leçon d'Althusser selon laquelle le modèle bourgeois « panoptique » du sujet est contradictoire, n'est pas chez Rancière un argument contre Foucault. Foucault est sans doute le seul à avoir échappé au désenchantement, il est l'auteur à qui Rancière a adressé postérieurement le moins de critiques. Même si Rancière va attaquer postérieurement à plusieurs reprises l'idée du panoptisme, il va adresser cette critique non pas à Foucault personnellement, mais à « une certaine interprétation de la pensée de Foucault »⁵⁰⁰. Il reconnaît dans la figure de Foucault « un modèle essentiel »⁵⁰¹, même s'il n'a cessé de démentir ladite « interprétation » :

« Je fus proche de Foucault à un certain moment, mais c'est vrai que je me suis, en revanche, éloigné d'un discours se réclamant de lui à propos des technologies de pouvoir et de la manière dont elles nous rendent sans pouvoir »⁵⁰².

Cependant son affinité avec Foucault a apparemment ses limites. Pour opposer au modèle panoptique du sujet sa formule célèbre de « devenir-visible = devenir sujet », c'est le champ du

⁴⁹⁷ RANCIERE J. « Dix thèses sur la politique », *Aux bords du politique*, Paris : Gallimard, 2012, pp. 243-244.

⁴⁹⁸ RANCIERE J. *La méthode de l'égalité*, *op.cit.*, p. 90.

⁴⁹⁹ *Ibidem*.

⁵⁰⁰ *Idem*, p. 111.

⁵⁰¹ *Idem*, p. 73.

⁵⁰² RANCIERE J. « Déconstruire la logique inégalitaire », entretien pour l'exposition « Comme un papier tue-mouches dans une maison de vacances fermée », p. 20, (consulté le 3 mai 2017) <<http://www.bdic.fr/expositions/mai68/pdf/chantieranciere.pdf>>.

pensable construit par Foucault lui-même que Rancière se trouvera obligé de transformer en y introduisant de nouvelles possibilités⁵⁰³. On va donc essayer de discerner ces transformations globales, surtout celles qui ont trait à la théorisation du devenir-visible du sujet au sens fort du terme, absent dans le modèle panoptique du sujet chez Foucault. S'il y est absent, ce n'est pas par hasard – voilà le pari qu'on a fait ici.

Qui veut contextualiser les travaux de Jacques Rancière dans la tradition inaugurée par Foucault, comme le font le plus souvent les commentateurs⁵⁰⁴, ne peut pas passer par-dessus la notion-charnière qui met en relation les deux philosophes du reste inclassables⁵⁰⁵. Dans son ouvrage politique, sans doute le plus lu, *La Méésentente*, dans un moment important de son développement, Rancière introduit, effectivement, la notion de « police » en se référant à Foucault :

« Je propose de l'appeler *police*. Sans doute cette désignation pose-t-elle quelques problèmes. Le mot de *police* évoque ordinairement ce qu'on appelle la basse police, les coups de matraque des forces de l'ordre et les inquisitions de polices secrètes. Mais cette identification restrictive peut être tenue pour contingente. Michel Foucault a montré que, comme technique de gouvernement, la police définie par les auteurs du XVII^e et du XVIII^e s'étendait à tout ce qui concerne l'«homme» et son «bonheur»*

* Michel Foucault, «*Omnes et singulatim* : vers une critique de la raison politique», *Dits et Ecrits*, Gallimard, 1994, t. IV, p. 134-161 »⁵⁰⁶.

Pourtant, il serait abusif de définir cette référence comme un emprunt. Ce qui rapproche la police de Rancière de la police de Foucault, c'est leur délimitation négative : elle n'est pas non plus une institution spécifique de contrôle ni un appareil purement répressif. Or, dans leur

⁵⁰³ Cf. par exemple le commentaire par lequel se clôt l'éditorial du quatrième numéro des *Révoltes logiques* comportant un entretien de Rancière avec Foucault. Il sonne comme un reproche à la théorie de la subjectivation-assujettissement de ce dernier : « comment inventer des formes de résistance qui seraient autre chose que des réponses au coup par coup toujours susceptibles d'alimenter de nouveaux mécanismes d'asservissement, et éviteraient simultanément de reconstituer dans la forme même du refus un nouvel ordre de la contrainte ? », *Les révoltes logiques*, 1977, n°4, p. 6.

⁵⁰⁴ Par exemple, selon Samuel Chambers : « Foucault is one of the very few thinkers that Rancière cites approvingly, one of the only thinkers that Rancière allows his work to link up with or even to rely upon. The case of Foucault therefore provides an important exception to Rancière's general tendency to disavow links to other thinkers » (CHAMBERS S.A. *The lesson of Rancière*, Oxford: Oxford university press, 2013, p. 175. Faut-il préciser que Foucault est une exception parmi ceux qu'on a l'habitude d'appeler « penseurs ». Il arrive plus souvent à Rancière d'approuver la pensée de ceux qui ne sont pas censés penser – penseurs plébéiens, expulsés, perdus dans les archives.

⁵⁰⁵ C'est sans doute le caractère inclassable de son œuvre qui rapproche le plus Rancière de Foucault, comme le laisse entendre une citation d'un autre commentateur anglophone, Gabriel Rockhill : « His unique methodology, eclectic research habits, and voracious propensity for assimilating European intellectual and cultural history are comparable perhaps only to the unclassifiable work of Michel Foucault, an author with whom he himself acknowledges certain affinities » (ROCKHILL G. « Translator's introduction. Jacques Rancière's politics of perception », Rancière J. *The Politics of aesthetics. The distribution of the sensible*, London, New York : Continuum, 2004, p. 1).

⁵⁰⁶ RANCIERE J. *La Méésentente*, op.cit., p. 51.

définition positive, elles diffèrent radicalement. Comme Rancière s'en avise lui-même dans un de ses entretiens, pour prévenir contre les mésinterprétations continues de cet emprunt :

« Il est clair que le même mot de police renvoie à deux dispositifs théoriques très différents. Dans *Omnes et singulatim* Foucault traite de la police comme dispositif institutionnel participant du contrôle du pouvoir sur la vie et les corps. Police, chez moi, ne définit pas une institution de pouvoir, mais un principe de partage du sensible à l'intérieur duquel peuvent se définir des stratégies et des techniques de pouvoir »⁵⁰⁷.

Le commentaire de Mathieu Potte-Bonneville qu'il avance dans son « Versions du politique : Jacques Rancière, Michel Foucault » pourrait nous instruire sur les différences globales entre ces deux « dispositifs théoriques » présumés dans l'emploi des notions de « police » chez Rancière et Foucault. Citons extensivement son commentaire :

« En posant chacune à part soi police et politique, il semble en fait opérer un double élargissement de la perspective [...] : d'un côté, Rancière élargit la perspective en posant que la distribution actuelle des pouvoirs, si elle constitue bien la surface d'émergence du politique, son occasion et son objet, ne saurait pourtant en rendre raison mais en constitue seulement l'un des côtés, renvoyant sur son autre face à l'affirmation de l'égalité. En même temps, parce que cette affirmation même ne saurait circonscrire à aucun temps ni à aucun lieu, parce qu'elle constitue plutôt le contretemps qui fait irruption dans les enchaînements chronologiques attendus [...], la "police" apparaît à son tour comme un principe très général, comme un mode de constitution et de sensibilisation du social dont les formes étudiées par Foucault aux XVII^e et XVIII^e siècles constituent un cas exemplaire, mais nullement exclusif. Autrement dit, tant les notions de politique que de police s'émancipent chez Rancière de l'historicité où Foucault avait voulu les contenir, affirmant toujours le caractère non-généralisable de ses concepts et de ses analyses... »⁵⁰⁸.

Ainsi, Potte-Bonneville constate un double élargissement chez Rancière par rapport à Foucault : « optimiste » (la perspective du pouvoir ubiquitaire se complète par la perspective politique de vérification de l'égalité), et universaliste (généralisation des concepts historiques). Effectivement, si Rancière introduit la notion de police, c'est dans le but de théoriser plus vigoureusement la notion la plus importante chez lui – celle du politique⁵⁰⁹. Contrairement à

⁵⁰⁷ RANCIERE J. « Biopolitique ou politique ? », *Multitudes*, 2000, n°1, p. 92.

⁵⁰⁸ POTTE-BONNEVILLE M. « Versions du politique : Jacques Rancière, Michel Foucault », in L. Cornu, P. Vermeren (éd.), *La philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière*, Bourg-en-Bresse : Editions Horlieu, 2003, p. 179.

⁵⁰⁹ Or, la police reste, chez Rancière, selon le grief de beaucoup de commentateurs, sous-théorisée.

Foucault⁵¹⁰, à qui on a tendance à attribuer la thèse « toute est politique », chez Rancière, les interruptions du politique sont, en revanche, extrêmement rares : « La politique, dans sa spécificité, est rare. Elle est toujours locale et occasionnelle »⁵¹¹. Si elle est, contrairement à « une certaine interprétation » de Foucault, rare, c'est parce que cette interprétation définit en tant que « politique » ce qui ne l'est pas chez Rancière⁵¹² :

« Si tout est politique, rien ne l'est. S'il est donc important de montrer, comme l'a magistralement fait Michel Foucault, que l'ordre policier s'étend bien au-delà de ses institutions et techniques spécialisées, il est également important de dire qu'aucune chose n'est en elle-même politique, par le seul fait que s'y exercent des rapports de pouvoir »⁵¹³.

Tout se passe comme si ces deux modifications – optimiste et universalisant⁵¹⁴ – prises ensemble⁵¹⁵ permettaient à Rancière de rendre pensable la subjectivation au sens fort du terme, dont la résistance au pouvoir réside prioritairement dans sa capacité de remettre en question le déterminisme historique du régime policier actuel⁵¹⁶.

⁵¹⁰ Ou faudrait-il toujours préciser – à « une certaine interprétation de Foucault », ou, selon la formule de *La Mésestante*, « une certaine bonne volonté militante » (RANCIÈRE J. *La Mésestante*, op.cit., p. 55).

⁵¹¹ *Idem*, p. 188.

⁵¹² Dans ce contexte, Anonia Birnbaum a pu même dire que les conceptions ranciérienne et foucauldienne de la politique « non seulement se contredisent, mais s'excluent » (BIRNBAUM A. *Trajectoires obliques. Michel Foucault, Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy, Jacques Rancière*, Paris : Sens&Tonka, 2013, p. 129).

⁵¹³ *Idem*, p. 56.

⁵¹⁴ Bien évidemment, la police de Rancière n'est pas une simple extrapolation de ce qui n'a été qu'un concept purement historique chez Foucault. Répétons-le : ce sont deux concepts différents. Il n'empêche qu'on peut reprocher à Rancière, comme l'a fait Gabriel Rockhill, ce qu'il appelle son « historicisme sélectif » (ROCKHILL G. « La démocratie dans l'histoire des cultures politiques », in J. Game, A.W. Lasowski (éd.), *Jacques Rancière. Politique de l'esthétique*, Paris : Editions des archives contemporaines, 2009, p. 58) fondé sur l'« opération de généralisation hégémonique » (*Idem*, p. 59) : « En prenant ses distances à l'égard de l'usage actuel du terme *police*, Rancière ne renvoie pas uniquement au concept de police étudié par Foucault, mais il s'attache à le généraliser [...]. L'opération est assez remarquable. Dans un premier temps, il montre que le concept actuel de police est contingent en s'appuyant sur l'analyse foucauldienne de l'usage du terme *police* aux XVII^e et XVIII^e siècles. [...] C'est à partir de cette définition historique de la police que Rancière établit son concept élargi de police, en déplaçant au moins légèrement l'accent, [...]. L'historicité de la notion de police, qui lui permet justement de souligner la contingence de l'idée que l'on s'en fait aujourd'hui, ne l'empêche en rien de généraliser un autre concept tout aussi contingent » (*Idem*, p. 58-59).

⁵¹⁵ Dans un entretien à l'occasion de la parution de *La méthode de l'égalité*, Rancière formule de manière extrêmement aiguë, plus aiguë que dans le livre, son idée du sujet de l'histoire, au niveau à la fois méthodique et théorique, dans sa différence avec celle de Foucault : « Ce qui pour moi était, peut-être, déterminant dans mon trajet, lorsqu'un petit peu à l'image de ce que Foucault aurait pu faire pour les prisonniers, les fous, etc. je me suis lancé dans le travail sur les archives ouvrières, ce qui était important, c'est que très très rapidement, une sorte de conversion [m'était arrivée]. Quand on ouvre des archives, on veut chercher quelque chose comme des objets de savoir pour sa pensée. Et alors tout d'un coup, ce qui m'était arrivé, c'est que je suis tombé non pas sur des objets, mais on peut le dire – sur des sujets » (RANCIÈRE J. « Jacques Rancière – La méthode de l'égalité » (consulté le 2 avril 2017) <<https://www.youtube.com/watch?v=uSuQk6mX6Nk>>, 5':00'' – 5':40'').

⁵¹⁶ Ne pourrait-on trouver le même double élargissement chez le dernier Foucault lui-même : à ce moment précis où il semble avoir trouvé, dans son dernier cours de Collège de France, le modèle effectif de la subjectivité résistante chez les cyniques, tout se passe comme si, comme le remarque justement Judith Revel (REVEL J. *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, op.cit., pp. 31-33), Foucault tombait également dans l'« anachronisme ». Effectivement, dans sa leçon du 29 février 1984, il s'efforce de montrer que le cynisme, loin de se limiter à ce que Foucault appelle « le noyau historique du cynisme dans l'Antiquité » (FOUCAULT M. *Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984*, Paris : Gallimard, Seuil, 2009, p. 161), traverse toute l'histoire occidentale. Il le présente comme quelque chose de « transhistorique » (*Ibidem*).

On se rappelle que c'est à titre d'*a priori* historiques que les agencements concrets du visible et de l'invisible, du dicible et de l'indicible, du pensable et de l'impensable déterminent leur époque chez Foucault. Et on se rappelle également que chez Foucault le savoir a un rapport direct au pouvoir. Rancière, quant à lui, constate que :

« Je dirais que ma démarche s'apparente un peu à celle de Foucault. Elle retient du transcendantal kantien le principe de la substitution d'une recherche des conditions de possibilité à un dogmatisme de la vérité. En même temps il ne s'agit pas de conditions de la pensée en général, mais plutôt des conditions immanentes à tel ou tel système de pensée, à tel ou tel système d'expression. Je me différencie de Foucault dans la mesure où son archéologie me semble obéir à un schéma de nécessité historique qui fait qu'au-delà d'une certaine coupure, quelque chose n'est plus pensable, plus formulable [...]. J'essaie donc à la fois d'historiciser le transcendantal et de déshistoriciser ces systèmes de conditions de possibilité »⁵¹⁷.

Si Rancière veut déshistoriciser les dispositifs historiques du pouvoir, c'est dans le but de rendre possible l'intervention susceptible de mettre en question l'agencement actuel du visible et de l'invisible, qui est restée hors cadre de l'approche foucauldienne. Selon le constat de Rancière :

« Nulle part il [Foucault] ne considère une sphère spécifique d'actes que l'on pourrait nommer actes de subjectivation politique. Je ne pense pas qu'il se soit jamais intéressé à définir une théorie de la subjectivation politique au sens où je l'entends, celui d'une reconfiguration polémique des données communes »⁵¹⁸.

Dans son article « Le concept d'anachronisme et la vérité de l'historien », à cet égard exemplaire, Rancière, en reprochant au *Problème de l'incroyance* de Febvre son déterminisme, plaide en faveur d'un anachronisme « positif » : du fait que l'époque de Rabelais n'ait pas rendu encore possible l'athéisme, on ne peut pas en conclure, selon Rancière, qu'il n'était pas athéiste. La notion foucauldienne d'*épistémè* n'est pas non plus à l'abri de cette critique. Une citation suivante donne à sentir la proximité que Rancière voit sur ce point entre Febvre et Foucault :

« la conceptualité foucauldienne prétend fixer ce qui est pensable et ce qui ne l'est pas pour une époque. D'une part, je suis beaucoup plus sensible aux chevauchements, répétitions ou anachronies dans l'expérience historique. D'autre part, le partage historiciste du pensable et de l'impensable me semble recouvrir le partage plus fondamental qui porte

⁵¹⁷ RANCIERE J. « Le coup double de l'art politisé. Entretien avec Gabriel Rockhill », *Lignes*, 2006, n°19, p. 142-143).

⁵¹⁸ POIRIER N., RANCIERE J. « Entretien avec Jacques Rancière », *op.cit.*, p. 32.

sur le droit même à la pensée. Là donc où Foucault pense en termes de limites, de clôture et d'exclusion, je pense en termes de partage interne et de transgression »⁵¹⁹

Pour Rancière, contrairement à Febvre et à un certain Foucault, il y a des gens qui sont « en deçà » ou « au-delà » de leurs époques, et c'est ces gens-là qui intéressent Rancière, car ce sont eux qui rendent possible la politique⁵²⁰. Dans cette volonté d'ouvrir la possibilité d'échapper à ce que Rancière considère comme un certain déterminisme de Foucault se révèle sans doute l'influence plus décisive de Sartre sur Rancière. Sartre qui a pu justement dire en s'opposant au structuralisme : « L'essentiel n'est pas ce qu'on a fait de l'homme, mais *ce qu'il fait de ce qu'on a fait de lui* »⁵²¹. Et c'est également cette possibilité d'intervenir dans l'agencement actuel du visible et de l'invisible qui nous met sur la voie de l'idée proprement ranciérienne de la subjectivation. De sorte que, est sujet, chez Rancière, tout d'abord celui qui est devenu un sujet de l'histoire.

c. *Le Partage du sensible et l'exclusion*

La formule l'« historicisme est aussi une manière de tenir les choses à leur place »⁵²² ressemble étrangement à la définition ranciérienne de la police : « La police veut en effet des noms "exacts", qui marquent l'assignation des gens à leur place et à leur travail »⁵²³. Elle fait penser également à son critique du panoptisme : « une certaine interprétation de Foucault » a paru à Rancière insatisfaisante également dans la mesure où elle a présenté le panoptique comme ce qui « prédispose ce que vous pouvez voir et comment vous pouvez le voir »⁵²⁴. On devine, donc, que si Rancière retient chez Foucault son épistémologie, c'est pour en délimiter la portée, voire en faire un certain partage du sensible : « L'idée de partage du sensible est sans doute la manière dont j'ai traduit et trahi pour mon compte la pensée généalogique de Michel Foucault, sa façon de systématiser la manière dont se constituent des formes de visibilité, de dicibilité et de pensabilité »⁵²⁵. Le concept de « partage du sensible » est souvent présenté comme l'avancée majeure de Rancière, son maître-mot. On parle aujourd'hui du « partage du sensible » aux quatre coins du monde, au bon moment comme au mauvais. Ce concept peut nous aider ici de singulariser

⁵¹⁹ RANCIERE J. « Littérature, politique, esthétique. Aux bords de la mésentente démocratique », in *Et tant pis pour les gens fatigués*, *op.cit.*, p. 160.

⁵²⁰ Ce qui a amené quelqu'un comme Kristin Ross, à souligner le caractère intempestif des personnages philosophiques de Rancière (Jacotot, Gauny, Blanqui, etc.), à les appeler joliment « time travellers » (ROSS K. « Historicizing untimeliness », in Rockhill G., Watts Ph. (éd.), *Jacques Rancière : History, Politics, Aesthetics*, Durham : Duke University Press, 2009, p. 25). Or, c'est ce type des personnages qui sont chez Rancière à l'origine de son idée de subjectivation.

⁵²¹ SARTRE J.-P. « Jean-Paul Sartre répond », *art.cit.*, p. 95.

⁵²² RANCIERE J. « Les mots du dissensus », *art.cit.*, 184.

⁵²³ RANCIERE J. « Politique, identification, subjectivation », in *Aux bords du politique*, *op.cit.*, p. 121.

⁵²⁴ RANCIERE J. *La méthode de l'égalité*, *op.cit.*, p. 112.

⁵²⁵ RANCIERE J. « Littérature, politique, esthétique. Aux bords de la mésentente démocratique », *op.cit.*, p. 160.

l'approche ranciérienne du commun et du sensible afin d'élucider les nouveautés théoriques qui lui permettent de rendre pensable la visibilité subjective.

L'idée du partage du sensible est une manière propre à Rancière de penser le commun. Comme chez Merleau-Ponty, le commun chez Rancière est le point de départ théorique et comme Merleau-Ponty, Rancière identifie le commun avec le sensible. Mais ce sensible chez lui est toujours symbolisé d'une manière ou d'une autre, c'est-à-dire qu'il entre dans des rapports complexes avec l'intelligible ; ensuite, cette symbolisation n'est pas primordiale, mais historiquement variable ; puis, le commun n'est point substantiel, mais se pense chez Rancière sur le modèle de l'intervalle ou de l'écart (« L'être-ensemble de la politique est un être-entre : entre les identités, entre des mondes »⁵²⁶) ; et, finalement, ce partage est toujours conflictuel. C'est cette dimension conflictuelle et litigieuse du sensible qui différencie le plus dramatiquement Rancière du dernier Merleau-Ponty.

Bernard Aspe et Muriel Combes expliquent l'idée du partage chez Rancière, qui ne fait que mettre en jeu les deux acceptions différentes de ce mot ambigu, comme suit : « Le partage est à la fois l'indication d'une division et l'attestation qu'il y a du commun ; il renvoie simultanément à l'égalité et au conflit ; ou plutôt, il renvoie à leur simultanéité même »⁵²⁷. En répondant aux questions de ces deux philosophes, dans *Le partage du sensible*, Rancière le définit plus précisément comme « système d'évidences sensibles qui donne à voir en même temps l'existence d'un commun et les découpages qui y définissent les places et les parts exclusives. Un partage du sensible fixe donc en même temps un commun partagé et des parts exclusives »⁵²⁸. Or, l'idée de l'exclusion accompagnée de sa prétention à l'« évidence » semble mettre en contact Rancière et Foucault.

Pourtant, c'est, en revanche, la dimension du commun qui différencie Rancière du Foucault généalogique :

« La pensée consensuelle représente commodément ce qu'elle appelle exclusion dans le rapport simple d'un dedans et d'un dehors. Mais ce qui est en jeu sous le nom d'exclusion n'est pas l'être-en-dehors. C'est le mode du partage selon lequel un dedans et un dehors peuvent être conjoints »⁵²⁹.

On assiste donc chez Rancière au remaniement conceptuel de l'idée même de l'exclusion du point de vue de son « partage du sensible » (« Je ne pense pas en terme d'exclusion mais en

⁵²⁶ RANCIERE J. *La Méésentente*, op.cit., p. 186.

⁵²⁷ ASPE B., COMBES M. « Quitter la scène », in L. Cornu, P. Vermeren (éd.), *La philosophie déplacée*, op.cit., p. 291.

⁵²⁸ RANCIERE J. *Le partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris : La fabrique, 2000, p. 12.

⁵²⁹ RANCIERE J. *La Méésentente*, op.cit., p. 158.

terme de partage ce qui est un peu différent »⁵³⁰). La description, sans doute, la plus éclairante de la manière dont l'idée du partage complexifie, pour Rancière, le thème de l'exclusion, se trouve dans la préface de Rancière à l'étude de William-T Jr. Lhamon, un spécialiste des *American studies*, portant sur le *blackface* (une pratique théâtrale où les comédiens blancs incarnent les caractères noirs répandue aux XIX^e-XX^e siècles aux Etats-Unis) :

« Le partage est ce que l'on a en commun avec d'autres *et* ce que l'on s'approprie au détriment des autres ; il est ce par quoi on se sépare de l'autre mais aussi ce qu'on a dû emprunter à l'autre pour cette séparation même, cette part de communauté qui continue donc à hanter le geste même d'exclusion, la mauvaise herbe qui, dit Lhamon, colle encore aux pantalons de ceux qui l'éradiquent »⁵³¹

Selon cette optique, quand les blancs jouent d'être des noirs, ce n'est pas seulement pour les exclure en les caricaturant, comme le veut une certaine tradition critique, mais aussi en même temps pour partager cette culture, en faire partie. Rancière s'intéresse, contrairement à Foucault, à ce qui, dans le geste même d'exclusion, témoigne de son impossibilité, à savoir à ce en quoi l'exclusion est une privation.

L'opposition entre deux modèles du pouvoir chez Foucault est bien connue : avant de passer à la description du panoptisme, dans le chapitre III, éponyme, de *Surveiller et punir*, Foucault dresse deux images différentes du pouvoir : la lèpre qui suscite les rituels d'exclusion du grand Renfermement (on y reconnaît sans hésitation les analyses de l'*Histoire de la folie*) et la peste qui a pour corrélat le quadrillage disciplinaire (« l'assignation à chacun de son "vrai" nom, de sa "vraie" place, de son "vrai" corps et de la "vraie" maladie »⁵³²). Foucault avoue que les deux schèmes ne sont pas incompatibles : « c'est le propre du XIX^e siècle d'avoir appliqué à l'espace de l'exclusion [...] la technique de pouvoir propre au quadrillage disciplinaire »⁵³³. Mais contrairement à Foucault, qui s'intéresse dans ce contexte au quadrillage des exclus, Rancière met en évidence que l'exclusion est en fait la condition de possibilité du quadrillage : c'est parce que le quadrillage, malgré sa prétention, ne peut pas être exhaustif, qu'il a pour condition l'exclusion. La superposition de ces deux schèmes qu'opère Rancière est à la fois renversée et anachronique⁵³⁴ : il montre en quoi l'exclusion elle-même fait inévitablement partie du quadrillage

⁵³⁰ RANCIERE J. « Les hommes comme animaux littéraires », in *Et tant pis pour les gens fatigués*, *op.cit.*, p. 143.

⁵³¹ RANCIERE J. « Préface », dans W.T. Jr. Lhamon., *Peaux blanches, masques noirs*, Paris : L'éclat, 2008, p.8-9.

⁵³² FOUCAULT M. *Surveiller et punir*, *op.cit.*, p. 231.

⁵³³ *Idem*, p. 232.

⁵³⁴ Foucault envisage cette possibilité, mais il ne la développe pas : « D'un côté, on "pestifère" les lépreux ; on impose aux exclus la tactique des disciplines individualisantes ; et d'autre part l'universalité des contrôles disciplinaires permet de marquer qui est "lépreux" et de faire jouer contre lui les mécanismes dualistes de l'exclusion » (*Idem*, p. 233). Au moins il n'en a pas tiré de conséquences aussi lourdes que Rancière.

de la société. Force est donc de constater que c'est sous la catégorie des *invisibles* que les exclus sont subsumés :

« ... peuple est le nom, la forme de subjectivation de ce tort immémorial et toujours actuel par lequel l'ordre social se symbolise en rejetant la majorité des êtres parlants dans la nuit du silence ou le bruit animal des voix qui expriment agrément et souffrance. Car avant les dettes qui mettent les gens de rien dans la dépendance des oligarques, il y a la distribution symbolique des corps qui les partage entre deux catégories : ceux qu'on voit et ceux qu'on ne voit pas, ceux dont il y a un *logos* – une parole mémoriale, un compte à tenir –, et ceux dont il n'y a pas de *logos*, ceux qui parlent vraiment et ceux dont la voix, pour exprimer plaisir et peine, imite seulement la voix articulée »⁵³⁵.

Pour Rancière, donc, être invisible, ce n'est pas être exempté du pouvoir panoptique, mais c'est être catégorisé à titre d'invisible par ce pouvoir même. Être invisible, ce n'est pas être hors du panoptique, mais c'est être stigmatisé par le panoptique à titre d'invisible pour assurer le bon fonctionnement du visible panoptique. Bref, être invisible, c'est être rendu invisible. Cependant le geste même d'exclure, en rendant invisible, témoigne, plus profondément, de la visibilité commune partagée.

Il en résulte chez Rancière un changement de perspective sur les rapports entre le visible et l'invisible. On pourrait être tenté de dire que Rancière historise l'invisible tout comme Foucault a historisé le visible. Effectivement, à lire Foucault, on a l'impression que le corps est en soi invisible, et c'est seulement sous l'influence des dispositifs de pouvoirs qu'il devient visible et, du même coup, assujéti. Ce qui est surtout patent dans sa conférence « Le Corps utopique » à la fin de laquelle Foucault décrit le corps en tant que « en soi » invisible. C'est seulement à travers le miroir (le stade de miroir de Lacan n'est pas si loin), la mort, l'amour – et on pourrait maintenant ajouter – le panoptisme – qu'il devient visible. Bien que ce texte ait été prononcé presque 10 ans avant la publication de *Surveiller et punir*, tout se passe comme si cette invisibilité fondamentale du corps était restée présupposée dans son analyse du panoptisme, et c'est à cette invisibilité fondamentale que la possibilité d'échapper au pouvoir était réservée – quelque fantomatique soit-elle.

En revanche, chez Rancière, il n'y a pas d'*a priori* transcendantal d'invisibilité du corps. Être invisible, c'est un *a priori* aussi historique qu'être visible. Il s'ensuit que la dimension corporelle, sinon vitaliste, qui pourrait donner lieu chez Foucault à une résistance, est balayée chez Rancière. Chez Rancière, il n'y a rien de primordialement invisible qui soit radicalement

⁵³⁵ RANCIERE J. *La Méésentente*, *op.cit.*, p. 44.

transformé par sa mise en visibilité, comme c'est le cas du corps d'emblée libre, mais docilisé par discipline chez Foucault. Chez Rancière, contrairement donc à Foucault, c'est la visibilité qui est degré zéro d'être en commun. Ou, plutôt, elle est un présupposé à vérifier. Et c'est à partir d'elle qu'il définit l'invisibilité sociale. Au lieu des exclus, dans ce contexte, Rancière préfère parler de « part des sans-parts », ce qui lui permet de changer d'optique : de la négativité du manque à la positivité clignotante du surplus : « La politique commence avec l'existence de sujets qui ne sont "rien", qui sont en excès sur tout compte de parties de la population »⁵³⁶. Les exclus ne sont pas simplement absents de la société : ils y sont présents à titre d'absents.

d. *Comment les « parts des sans parts » deviennent-elles visibles ?*

On pourrait en conclure qu'avec cette historisation de l'invisible, Rancière s'interdit de décrire les zones aveugles du pouvoir et rend ainsi la résistance au panoptisme même plus difficile : en effet, si même l'invisibilité est le produit de la catégorisation, le pouvoir se présente plus ubiquitaire que jamais. Or, en ce qui concerne son idée du pouvoir, il semble, en première lecture, que Rancière reste fortement attaché à sa conception foucauldienne. En effet, le pouvoir de Rancière est aussi productif que celui de Foucault. Et pourtant, sa vision « stratégique » du pouvoir (les rapports de pouvoir constituent chez Foucault, selon Deleuze, « une stratégie, comme exercice du non-stratifié »⁵³⁷) se complète chez Rancière par une vision « tactique ».

La distinction entre les stratégies et les tactiques sur laquelle s'appuie dans son *L'invention du quotidien. Arts de faire* Michel de Certeau – un penseur sans doute même plus proche de Rancière que Foucault⁵³⁸ – est à cet égard très instructive, dès lors qu'il l'introduit justement en termes du visible et dans un souci de théoriser la résistance au pouvoir panoptique⁵³⁹. Selon de Certeau, les stratégies s'opèrent à partir du lieu propre à travers « une maîtrise des lieux par la vue »⁵⁴⁰, ainsi qu'à travers « une pratique panoptique à partir d'un lieu d'où le regard transforme les forces étrangères en objets qu'on peut observer et mesurer, contrôler donc et "inclure" dans sa vision »⁵⁴¹. Les tactiques, quant à elles, n'ayant pas de lieu propre (De Certeau définit la tactique

⁵³⁶ RANCIERE J. « La politique n'est-elle que de la police ? », in *Et tant pis pour les gens fatigués*, op.cit., p. 113.

⁵³⁷ DELEUZE G. *Foucault*, op.cit., p. 80.

⁵³⁸ La proximité entre leurs idées de l'histoire et notamment leurs conceptions de « témoins muets » a été pointée par Michèle Garneau dans GARNEAU M. « Le dédoublement exemplaire de l'image cinématographique. Logique et méthode du prélèvement chez Jacques Rancière », in Jdey A. (éd.), *Politiques de l'image*, op.cit., pp. 206-208.

⁵³⁹ La critique que de Certeau adresse à la description foucauldienne du panoptique consiste justement à contester le privilège théorique de la machine panoptique pour rappeler que « derrière le "monothéisme" des processus panoptiques dominants, nous pourrions soupçonner l'existence et la survie d'un "polythéisme" de pratiques disséminées ou cachées dominées mais non effacées par le triomphe historique de l'une d'elles » (CERTEAU (de) M. « Microtechniques et discours panoptique : un quiproquo », in *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris : Gallimard, 1987, p. 42).

⁵⁴⁰ CERTEAU (de) M. *L'invention du quotidien. Arts de faire*, Paris : Gallimard, 2008, p. 60.

⁵⁴¹ *Ibidem*.

par « *l'absence de pouvoir* »⁵⁴², mais apparemment, non pas dans le sens du lieu libre de l'exercice du pouvoir, mais dans le sens d'« un art du faible »⁵⁴³), sont un « mouvement “à l'intérieur du champ de vision de l'ennemi” », comme le disait Bülow, et dans l'espace contrôlé par lui »⁵⁴⁴. Contrairement à l'idée stratégique du pouvoir qui fait de la visibilité dans *Surveiller et punir* une « piège », son usage tactique la transforme chez de Certeau en « ruse »⁵⁴⁵.

Il nous semble que la conception de subjectivation de Rancière s'inscrit dans cet usage tactique du visible : on résiste au pouvoir panoptique policier à l'intérieur du champ contrôlé par lui. Le politique est sans pouvoir chez Rancière tout comme l'est la tactique chez de Certeau. Sauf que cet usage tactique du visible est beaucoup plus ambitieux chez Rancière : l'usage émancipateur du visible doit être en mesure de témoigner du politique en tant que condition de possibilité de la police. Car si les exclus ont besoin de ruses, c'est parce que l'ordre qui les exclut est injuste : à la différence de de Certeau, le visible et l'invisible dont il s'agit ici relèvent de *l'a priori* historiques, ils sont donc structurels. Et il se trouve en effet que, à l'encontre des ruses de de Certeau, les ruses des opprimés de Rancière ont des exigences universelles : s'ils deviennent visibles, ce n'est pas seulement aux yeux d'un historien ou d'un sociologue ou d'un historien attentifs. La visibilité des sujets politiques de Rancière n'est pas la visibilité objectivante du panoptique dans la mesure où il ne peut tout d'abord devenir visible que pour le regard émancipé, et en ce sens dans le moment spécifique de leur apparition, les sujets politiques de Rancière échappent au pouvoir objectivant. Et pourtant son but est évidemment de devenir visible pour tous, voir à n'importe qui. Les ruses des « sans parts » de Rancière s'adressent à n'importe qui, elles font comme si elles pouvaient être vues et reconnues par tous.

C'est justement parce qu'il a cette prétention à l'universalité⁵⁴⁶ que le devenir visible chez Rancière est le processus de subjectivation et non point d'identification, à laquelle les registres du visible et de l'imaginaire restent le plus souvent attachés. Et s'il a une prétention à l'universalité, c'est parce que sous le « devenir visible » il faut entendre chez Rancière tout d'abord un cas très spécifique : un cas où ceux qui ont été invisibles structurellement dans un certain partage du sensible, deviennent visibles en mettant en question ce partage :

⁵⁴² *Idem*, p. 62.

⁵⁴³ *Idem*, p. 61.

⁵⁴⁴ *Ibidem*.

⁵⁴⁵ CERTEAU (de) M. *L'invention du quotidien*, *op.cit.*, p. 61.

⁵⁴⁶ C'est à cette prétention à l'universalité que Jean-Louis Déotte associe par ailleurs le modernisme de Rancière : « Il [Rancière] est moderne au sens où pour lui Descartes et Kant participent, chacun à leur manière, à une détermination nouvelle des rapports entre sensible et intelligible : l'un en ce qu'il fait du sujet le nouveau mode de l'apparaître du quelconque, l'autre parce qu'il ouvre devant son action l'horizon de l'exigence de l'universalité » (DEOTTE J.-L. « De la différence entre une mécontente et un différend (Rancière-Lyotard) », *op.cit.*, p. 84).

« Par *subjectivation* on entendra la production par une série d'actes d'une instance et d'une capacité d'énonciation qui n'étaient pas identifiables dans un champ d'expérience donné, dont l'identification donc va de pair avec la reconfiguration du champ d'expérience »⁵⁴⁷.

Le devenir-visible des sans-parts a ceci de remarquable qu'en devenant visibles, ils transforment du même coup tout le champ existant du visible. Plus précisément, ils ne peuvent devenir visibles que si et seulement s'ils transforment le partage en vigueur entre le visible et l'invisible. Faute de quoi, les sans parts ne peuvent que rester invisibles. L'ordre policier qui rend les sans parts invisibles ne peut les voir que s'il se suspend en tant qu'ordre ou, comme l'explique Jean-Louis Déotte, « Si les uns ne peuvent pas considérer les autres comme des interlocuteurs, c'est tout simplement qu'ils ne les voient pas, parce qu'ils ne partagent pas le même sensible »⁵⁴⁸. De sorte que la transformation de l'espace commun du partage du sensible est une condition nécessaire du devenir visible de ce que Rancière appelle la part des sans parts. C'est précisément l'ouverture de cette possibilité de suspendre et de transformer le partage existant du visible et l'invisible, qui différencie, globalement, l'espace du pensable construit par Rancière, dans ces écrits politiques, de celui de Foucault :

« L'activité politique reconfigure le partage du sensible. Elle introduit la scène du commun des objets et des sujets nouveaux. Elle rend visible ce qui était invisible, elle rend audibles comme êtres parlants ceux qui n'étaient entendus que comme animaux bruyants »⁵⁴⁹.

On voit donc maintenant mieux pourquoi la visibilité des sans parts chez Rancière n'est pas une affaire de narcissisme, auquel on a tendance d'associer la préoccupation de sa propre apparence, mais au communisme de l'espace partagé, au partage commun entre le visible et l'invisible. Si la subjectivation a un rapport spécifique au visible chez lui, c'est parce qu'il ne l'entend pas comme une « manifestation d'un certain type d'intériorité »⁵⁵⁰, mais la définit en termes de « reconfiguration des formes de visibilité du commun »⁵⁵¹ et du rapport à un autre (« Qu'est-ce qu'un processus de subjectivation ? C'est la formation d'un *un* qui n'est pas un *soi* mais la relation d'un *soi* à un autre »⁵⁵²). Corrélativement, s'il n'y a pas de différence entre la visibilité du sujet-autrui et du sujet-moi chez Rancière, contrairement par exemple à Sartre, c'est parce que Rancière part véritablement de ce qui se situe entre nous, nous sépare et nous relie – du

⁵⁴⁷ RANCIERE J. *La Mésestante*, *op.cit.*, p. 59.

⁵⁴⁸ DEOTTE J.-L. « De la différence entre une mésestante et un différend (Rancière-Lyotard) », *op.cit.*, p. 81.

⁵⁴⁹ RANCIERE J. *Politique de la littérature*, Paris : Galilée, 2007, p. 12.

⁵⁵⁰ RANCIERE J. « Questions à Jacques Rancière », in *Et tant pis pour les gens fatigués*, *op.cit.*, p. 384.

⁵⁵¹ *Ibidem*.

⁵⁵² RANCIERE J. « Politique, identification, subjectivation », *op.cit.*, p. 118.

partage du sensible. La question de la visibilité et de l'apparence n'est pas accessoire là où le point de départ théorique n'est pas l'égoïsme du Je, mais la pluralité des sujets.

Ce qui revient également à dire que l'universalité n'est pas tellement une caractéristique du sujet, comme c'est traditionnellement le cas dans les pensées prenant le sujet pour point de départ théorique. Dans ce contexte, la question se pose : comment la subjectivation émerge-t-elle chez Rancière à l'intérieur et à partir de l'*épistémè* dominant si elle n'est ni déterminée par lui, ni quelque chose d'extérieure à elle ni d'universel en soi ?

e. L'égalité du visible et son universalité

L'universalité est bien évidemment impensable dans le cadre de l'approche foucauldienne. Mais l'universalité de Rancière est une universalité quand même étrange. L'universalité n'est pas pensée chez lui en opposition frontale à l'historicisme, car elle n'existe, à suivre Rancière, autrement que dans les cas particuliers de la vérification de l'égalité – l'égalité étant une condition de possibilité de l'inégalité, ce qui la soutient et même ce qui la légitime : pour expliquer les raisons de l'inégalité il faut présupposer les capacités des inférieurs à comprendre cette explication, c'est-à-dire, selon Rancière, les reconnaître en tant qu'égaux. A savoir, l'égalité n'est pas détachable de l'ordre policier historique qui lui fait tort (« L'égalité n'est pas un donné que la politique mette en application, une essence que la loi incarne ni un but qu'elle se propose d'atteindre »⁵⁵³).

En tant que *pré*-supposition (« L'égalité n'est donc qu'une présupposition qui doit être discernée dans les pratiques qui la mettent en œuvre »⁵⁵⁴) l'égalité a un statut historique à part, mais n'étant pas transcendante par rapport à l'histoire, elle est en soi impuissante. C'est pourquoi elle a besoin de la subjectivation. La *pré*-supposition de l'égalité n'existe que parce qu'elle est mobilisée, de temps en temps, à titre d'argument dans les processus de subjectivation. Pour marquer la spécificité de l'approche rancérienne de l'égalité, les commentateurs l'appellent souvent une « égalité active » en contraste avec l'égalité passive de John Rawls ou Robert Nozick pour ne citer que ces deux théoriciens de l'égalité d'aujourd'hui. Or, justement, c'est cette activité qui semble impliquer le travail de subjectivation. Le sujet chez Rancière n'est donc pas universel pour lui-même : l'universalité de la subjectivation procède de l'universalité de l'égalité. La subjectivation se produit avec la mise en question de l'ordre policier grâce à l'appui sur l'argument de l'égalité : « Ce qui est subjectivation, ce n'est ni le travail, ni la misère, mais le pur compte des incomptés, la différence entre la distribution inégalitaire des corps sociaux et égalité des êtres parlants »⁵⁵⁵. De sorte que l'universalité de l'égalité et la subjectivation s'entretiennent : la

⁵⁵³ *Idem*, p. 57.

⁵⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵⁵ RANCIERE J. *La Méésentente*, *op.cit.*, p. 63.

subjectivation au sens forte du terme n'est possible que grâce à l'appui sur l'universalité de l'égalité, mais cette égalité a besoin elle-même d'une subjectivation pour être vérifiée.

Ce rapport complexe entre l'égalité et la subjectivation se traduit facilement sur le plan du visible. Même si Rancière prend le visible pour un degré zéro d'être social, comme si être visible équivalait à être égal, il faut néanmoins constamment vérifier concrètement cette égale visibilité de tous : la visibilité, tout en étant le point zéro d'être-en-commun, n'est pas automatique ni garantie. Ainsi, pour devenir visible chez Rancière, il faut être actif, d'autant plus actif qu'il s'agit de transformer les évidences des conditions *a priori* historiques. Or, pour transformer les conditions *a priori* historiques, il faut, en quelque sorte s'élever au-dessus de l'histoire, il faut quitter le terrain de l'histoire conçu de manière déterministe. Bref, c'est seulement le sujet qui peut devenir visible. Mais, inversement, il ne devient sujet qu'en devenant visible. Ainsi le visible devient susceptible de comporter l'universalité chez Rancière.

Etant donné cette pré-supposition de l'égale visibilité de tous, sous le « devenir-visible » il ne faut pas apparemment comprendre un simple passage de l'état d'invisibilité structurelle à celui de la visibilité⁵⁵⁶. De la même façon que Rancière a pu stipuler à propos de l'audible qu'« Il n'y a donc pas là du bruit qui va devenir parole mais de la parole qui est enjeu d'interprétation »⁵⁵⁷, il faut se rendre compte que dans le cas de la subjectivation, il n'y a pas d'invisible qui va devenir visible, mais le visible qui est l'objet ou le sujet d'optique :

« Il faut bien penser qu'on a affaire à des mutations de la visibilité et non pas à une espèce de promotion générale de toute chose dans la visibilité. Je suis toujours très en écart par rapport à tous les discours selon lesquels tout serait devenu visible, tout serait devenu spectacle, tout serait sur les écrans. Non, tout n'est pas sur les écrans justement. Mais les écrans sont pris dans des partages, des re-partages constants du visible »⁵⁵⁸.

Dans ce contexte, nous pouvons mieux saisir l'enjeu de la politique émancipatrice : elle consiste à rendre visible l'invisibilité des sans-parts, à savoir à s'inclure comme exclu, en manifestant ainsi le tort de cette exclusion. La subjectivation politique chez Rancière met ainsi en

⁵⁵⁶ Ce qui serait impossible chez Foucault : « D'une épistémè à l'autre, il n'y a, pour Foucault, aucune question ni aucune réponse commune. Le non-vu est seulement de l'exclu, l'impensé est seulement de l'impensable » (RANCIERE J. « La scène du texte », in S. Lazarus (éd.), *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, Paris : PUF, 1993, p. 55). A suivre Foucault, on ne peut pas rapporter le visible d'une épistémè à l'invisible d'un autre, elles sont à proprement parler incommensurables. Et si, par exemple, Althusser, selon la critique de Rancière, prétend qu'on peut établir une communauté des deux systèmes, c'est au prix de se trouver en contradiction avec lui. Rancière se donne pour tâche de se distancer des lectures symptomales propres à la méthode d'Althusser, c'est-à-dire, selon lui, de ne pas *produire* l'invisible pour le rendre du coup visible : « Il s'agit de dénouer le rapport entre une opération poétique – rendre visible ce qui n'était pas visible – et une opération savante qui prétend révéler l'invisible que cachait le visible » (RANCIERE J. *La méthode de l'égalité*, *op.cit.*, p. 172).

⁵⁵⁷ RANCIERE J. « Jacques Rancière et l'a-disciplinarité », in *Et tant pis pour les gens fatigués*, *op.cit.*, p. 479.

⁵⁵⁸ RANCIERE J. « Entretien avec Julia Christ et Bertrand Ogilvie », *Cahiers critiques de philosophie*, 2017, n°17, p. 183.

tension l'invisibilité de fait et la visibilité de droit : « Un sujet politique, c'est quelqu'un qui est à la fois dedans et dehors, qui montre qu'il est en fait exclu par cela même qui prétend l'inclure et inversement qu'il a part à ce dont on prétend l'exclure »⁵⁵⁹.

C'est la visibilité spécifique de ce passage de l'invisible vers le visible, c'est le moment suspendu du devenir-visible où les sujets sont tout à la fois visibles et invisibles, où ils rendent visible leur invisibilité, qui spécifie donc la visibilité subjectivante⁵⁶⁰. C'est le moment ponctuel et précaire du devenir visible qui permet de rendre pensable la visibilité ayant une prétention à l'universalité du sujet qui le différencie de la visibilité objectivante policière :

« La manifestation politique est ainsi toujours ponctuelle et ses sujets toujours précaires. La différence politique est toujours au bord de la disparition : le peuple près de s'abîmer dans la population ou dans la race, les prolétaires près de se confondre avec les travailleurs défendant leurs intérêts, l'espace de manifestation publique du peuple avec l'agora des marchands, etc. »⁵⁶¹.

On peut souvent entendre les critiques reprocher Rancière d'avoir proposé une conception trop ponctuelle des sujets politiques. Mais il ne saurait nous surprendre que, c'est précisément cette ponctualité, cette précarité, qui lui permet d'inscrire théoriquement la subjectivation dans l'ordre du visible distinguable de la visibilité policier objectivante.

f. La théorie ranciérienne de l'apparaître dans La Méésentente

Il en résulte que le visible chez Rancière, n'est pas homogène, mais hétérogène. Comme s'il y avait le visible qui objective – Rancière ne conteste pas qu'il existe, tout simplement il ne s'intéresse pas à lui – et le visible qui subjective. A deux modèles du partage du sensible – à la police et au politique – correspondent donc chez Rancière deux modèles différents du visible. D'une part, la visibilité objectivante de l'identité et, d'autre part, la visibilité précaire de la subjectivation. Cependant, tout en étant différentes, elles ne s'opposent pas.

La subjectivation se définit chez Rancière comme non-identique à soi, se situant entre les identités, et, donc, moins en termes de « rapport de soi à soi » que dans la perspective de l'écart d'avec soi :

⁵⁵⁹ RANCIERE J. « Xénophobie et politique », in *Et tant pis pour les gens fatigués*, *op.cit.*, p. 202.

⁵⁶⁰ En ce sens, cette visibilité du mouvement suspendu du devenir visible de Rancière rejoint en quelque sorte la visibilité cachée-révélee du *cogito* du dernier cours de Merleau-Ponty. Compte non tenu bien évidemment de cette immense différence qui réside dans le caractère originaire de cette instance qui se manifeste à titre de *cogito* chez Merleau-Ponty. Ce qui les rapproche pourtant, c'est le fait que la visibilité spécifiquement subjective, la visibilité non-objectivante, est saisie dans ce moment spécifique où le sujet n'est pas encore pleinement visible, ni non plus purement invisible.

⁵⁶¹ RANCIERE J. « Dix thèses sur la politique », *op.cit.*, p. 245-246.

« Les sujets politiques ne s'identifient justement ni à des "hommes" ou des rassemblements de populations, ni à des identités définies [...]. Ils se définissent toujours par un intervalle entre des identités [...]. Des sujets politiques existent dans l'intervalle entre différents noms de sujets »⁵⁶².

La subjectivation politique de Rancière ne s'oppose donc pas tellement au régime des identités qu'elle s'y appuie pour se situer entre eux. C'est cette position entre les identités déjà existantes, la position en surplus et incomptée par l'ordre qui donnent lieu à la subjectivation politique :

« Que le peuple soit différent de lui-même n'est pas, en effet, pour la politique, un scandale à dénoncer. C'est la condition première de son existence. Il y a de la politique depuis qu'existe la sphère d'apparence d'un sujet *peuple* dont le propre est d'être différent de lui-même »⁵⁶³.

Le même vaut sans doute pour la visibilité objectivante dans son rapport à la visibilité des sans parts. Le terme « apparence » qui survient dans cette citation pour marquer la non-identité à soi du sujet est également une certaine manière de penser le visible dans son hétérogénéité – fût-ce plus habituellement avec une connotation péjorative. Certes, avec le renversement du platonisme, cette question se complique. Cependant, l'apparence n'a-t-elle pas au moins l'avantage d'être le médium de la *ruse* à laquelle on vient d'associer la tactique de la résistance au pouvoir panoptique ? Ne permet-elle donc pas de ne faire d'une visibilité panoptique objectivante qu'une simple affaire d'apparence ? Bref, l'apparence, n'est-elle pas le modèle de penser le visible qui se prête le mieux pour accueillir la non-identité à soi caractéristique du sujet ?

Or, en 1981, Rancière déplace le problème foucauldien de la visibilité objectivante du panoptisme à partir des archives ouvrières. Il le fait précisément en ouvrant la possibilité de déjouer son pouvoir et de se situer à la fois à la place prescrite par lui et ailleurs⁵⁶⁴. Dans la manière dont il résume en 2012 son parcours théorique en ce qu'il s'y oppose à l'idée du panoptisme, cette idée de décalage entre l'apparence et la réalité semble cruciale :

« j'ai montré, dans l'analyse de l'émancipation, comment le problème n'était pas d'échapper aux griffes d'une sorte de monstre tentaculaire mais de concevoir la possibilité de mener d'autres vies que celle qu'on était en train de mener. D'où un rôle donné

⁵⁶² RANCIERE J. *La Haine de la démocratie*, Paris : La Fabrique, 2005, p. 66.

⁵⁶³ RANCIERE J. *La Mésestente*, *op.cit.*, p. 125-126.

⁵⁶⁴ « Le dispositif panoptique n'a pas tant pour effet d'assurer la prise de savoir de l'appareil pénitentiaire sur les faits et gestes du détenu que de les dépouiller de ce qui échappe au savoir, de ce qui les fait exister ailleurs ou autrement que dans le regard du maître » (RANCIERE J. *La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, Paris : Pluriel/Fayard, 2012, p. 99).

justement à un autre “optique”, un autre type de rapport entre place et regard : l’insistance, notamment dans *La Nuit des prolétaires*, sur la possibilité de déplacer son corps et son regard : le coup d’œil par la fenêtre, la prise de possession de la perspective, le regard circulaire sur la prison, l’investigation de l’ouvrier en bâtiment qui vient inspecter à sa manière la prison cellulaire ... »⁵⁶⁵

C’est manifestement dans ce contexte de la valorisation du potentiel émancipateur de la non-identité à soi que Rancière, au lieu de dénoncer les apparences, propose d’en faire usage. L’apparence devient chez lui un outil théorique opportun pour rendre pensable la résistance au pouvoir panoptique sur le territoire du visible censé être son monopole. De sorte que, c’est justement l’apparence qui se donne pour un mode de visibilité spécifiquement subjective : « L’apparence n’est pas l’illusion, elle est l’organisation précaire et litigieuse du visible qui se prête à ce qu’un sujet vient y apparaître, y manifester son litige »⁵⁶⁶.

Même si le thème de l’apparaître et de l’apparence peut avoir l’air d’être marginal dans l’œuvre de Rancière, on peut lui créditer d’en avoir proposé une théorie inédite et complexe, notamment dans *La Méésentente*. Pour l’apprécier à sa juste valeur, force est d’évoquer brièvement sa partie critique. Car, comme d’habitude, le thème de l’apparence et de l’apparaître s’impose chez Rancière à partir de sa réaction au contexte théorique actuel. Quant au rôle de l’opposition réalité/apparence, ce contexte, à suivre Rancière, est double : d’une part, la théorie dite « critique » qui ne voit dans l’apparence de la politique qu’un indice de sa fausseté fondamentale, et, d’autre part, la théorie postmoderne qui réduit cette opposition à une surface homogène de la simulation. Selon Rancière, les deux sont à éviter, si l’on se donne pour tâche d’inscrire le sujet résistant dans le visible.

La première position se rapporte à ce que Rancière appelle, dans *La Méésentente*, une « méta-politique ». Si cette figure aberrante de la politique des philosophes est douée d’un préfixe « méta - », c’est tout d’abord pour marquer que l’abolition de la politique s’y produit par un renvoi à la réalité qui est *au-delà* d’elle, à savoir à la vérité de sa fausseté. A ce détail près que cette figure se concrétise davantage dans le marxisme, la vérité à laquelle la fausse politique renvoie est celle du social. C’est de ce renvoi complexe de la politique fausse reflétant la vérité de la réalité sociale que l’idée marxiste de l’apparence se déduit. L’explication que Rancière fournit dans *La haine de la démocratie* du couple conceptuel « apparence politique/réalité sociale » apporte plus de clarté à cette transition :

⁵⁶⁵ RANCIERE J. *La méthode de l’égalité*, *op.cit.*, p. 112.

⁵⁶⁶ RANCIERE J. « L’histoire “des” femmes entre subjectivation et représentation (note critique) », *op.cit.*, p. 1018.

« Le jeune Marx [...] a su fixer un standard de pensée qui n'est pas encore exténué : les lois et les institutions de la démocratie formelle sont les apparences sous lesquelles et les instruments par lesquels s'exerce le pouvoir de la classe bourgeois. La lutte contre ces apparences devint alors la voie vers une démocratie "réelle", une démocratie où la liberté et l'égalité ne seraient plus représentées dans les institutions de la loi et de l'Etat mais incarnées dans les formes mêmes de la vie matérielle et de l'expérience sensible »⁵⁶⁷.

L'enjeu du concept de subjectivation dans son rapport à la visibilité chez Rancière est étroitement lié dès le début à la critique de la notion d'idéologie, tout d'abord dans sa forme althusserienne, mais au demeurant, dans sa forme originalement marxiste. Or, la critique scientifique de l'idéologie provient chez Althusser de son ambition de démystifier l'illusion, à savoir de faire voir l'invisible derrière le visible, le réel derrière l'apparence. La critique de l'opposition simpliste althusserienne entre l'idéologie et la science amène Rancière à une critique de l'idée de l'apparence comme vérité de sa fausseté, d'une apparence qui renvoie à la réalité cachée derrière elle, voire à la critique de la réduction de « l'apparence politique du peuple au rang d'illusion recouvrant la réalité du conflit »⁵⁶⁸.

Ce qui se joue ici est sans doute la fameuse question de la subversion du platonisme. Pourtant, à la réévaluation, voire à la surévaluation des apparences, Rancière s'oppose également. Car la subversion véritable du platonisme doit consister non pas tant dans le renversement des rapports entre le réel et l'apparaître, mais dans le dépassement de cette opposition-ci : « Appearance and reality are not opposed. A reality always goes along with an appearance »⁵⁶⁹.

La deuxième position à éviter dans le discours sur l'apparence politique, est référée, dans *La Méésentente*, au titre de la « post-démocratie ». Initialement, elle s'interprète comme une abolition des apparences (« révocation de la sphère d'apparence du peuple »⁵⁷⁰). Selon la définition que Rancière en propose, cette idée de liquidation de l'apparence au profit de la visibilité complète (on reconnaît ici le thème de la transparence si bienvenu dans la politique d'aujourd'hui : « une structure du visible qui est celle où tout se voit et où il n'y a donc plus lieu pour l'apparence »⁵⁷¹) est au cœur de la post-démocratie : « c'est la pratique gouvernementale et la légitimation conceptuelle d'une démocratie d'après le *démos*, d'une démocratie ayant liquidé l'apparence, le décompte et le litige du peuple, réductible donc au seul jeu des dispositifs étatiques et des

⁵⁶⁷ RANCIERE J. *La haine de la démocratie*, *op.cit.*, p. 8-9.

⁵⁶⁸ RANCIERE J. *La Méésentente*, *op.cit.*, p. 123-124.

⁵⁶⁹ RANCIERE J. « Afterword. The method of equality : an answer to some questions », in G. Rockhill, Ph. Watts (éd.), *Jacques Rancière: history, politics, aesthetics*, *op.cit.*, p. 280.

⁵⁷⁰ RANCIERE J. *La Méésentente*, *op.cit.*, p. 144.

⁵⁷¹ *Ibidem*.

compositions d'énergies et d'intérêts sociaux »⁵⁷². Si l'idée de l'apparence est si centrale à la politique consensuelle, c'est parce que « le consensus est un certain régime du sensible »⁵⁷³.

Mais en fait, selon Rancière, ce qui se passe dans la théorie politique actuelle, celle de la démocratie rationnelle consensuelle, est moins la liquidation des apparences que l'abolition de l'écart entre le réel et l'apparence qui était au cœur de la méta-politique. En même temps, la post-démocratie abolit tout écart de soi à soi, et donc rend impossible la subjectivation politique. Cette optique de l'écart permet à Rancière de mettre sur le même plan l'idée de la démocratie rationnelle consensuelle et celle qui tâche de donner une consistance politique positive à l'idée du simulacre : la surévaluation de l'apparence au détriment du réel abolit l'écart entre le réel et l'apparence de la même façon que le fait la surévaluation du réel. A suivre Rancière, ce n'est pas le réel qui se perd dans le concept du simulacre, par exemple chez Baudrillard, mais également l'apparaître, car l'apparaître nécessite un écart, impossible dans le monde de la simulation : « la logique de la simulation ne s'oppose pas tant au réel et à la foi réaliste qu'à l'apparence et à ses pouvoirs »⁵⁷⁴. Dès lors, la surévaluation de l'apparence n'est pas en mesure de subvertir le platonisme : « Le règne de la "simulation" n'est donc pas la ruine de la métaphysique et de l'archi-politique platoniciennes. Il est la réalisation paradoxale de leur programme »⁵⁷⁵.

Toute la question pour Rancière cherchant à éviter ce double écueil de la pensée de l'apparence consiste donc à proposer une interprétation différente de l'écart entre le réel et l'apparaître, susceptible de donner lieu à la subjectivation politique. En sauvegardant cet écart, il se réserve le droit d'être marxiste quant à la croyance dans la possibilité d'émancipation et de résistance à un ordre établi, mais en abolissant la hiérarchie entre le réel et l'apparaître, il s'interdit d'être un savant qui voit derrière l'apparence la réalité cachée (qu'il a en fait « produite » lui-même), et donne la parole à des pratiques. Contrairement à la fois au platonisme et à la pensée du simulacre, Rancière libère le potentiel émancipateur de l'apparaître en le déliant simultanément du primat de réalité et de son auto-référentialité.

Dans ce contexte, on voit mieux pourquoi la manière proprement ranciérienne de subvertir le platonisme est de rendre le réel et l'apparaître égaux dans leurs droits⁵⁷⁶. Que les déclarations de la politique formelle ne se vérifient généralement pas en réalité n'est pas, selon Rancière, une raison suffisante pour un désenchantement dans la politique. En revanche, cet écart entre

⁵⁷² *Idem*, p. 142.

⁵⁷³ *Idem*, p. 143.

⁵⁷⁴ *Idem*, p. 145.

⁵⁷⁵ *Idem*, p. 147.

⁵⁷⁶ C'est, pour le dire autrement, le problème de l'expression, sur lequel Merleau-Ponty a travaillé dans les années 50, qui est en jeu ici. Dans le cadre de l'idée de l'apparaître que se fait Rancière, l'expression n'est pas une mise en forme de quelque chose d'original, à savoir du sujet pré-supposé, ni n'est pas non plus son aliénation ou objectivation. L'expression, à strictement parler, fait partie de la subjectivation.

l'apparence politique et la réalité sociale peut apporter des ressources pour la lutte de subjectivation, si l'on sait tenir ensemble à la fois l'apparence de la liberté et (ou) de l'égalité et la réalité sociale de la soumission : « Le problème n'est pas d'accuser la différence de cette égalité existante à tout ce qui la dément. Il n'est pas de démentir l'apparence mais au contraire de la confirmer »⁵⁷⁷. Au lieu de choisir entre le réel et l'apparaître, Rancière convie donc à les tenir ensemble : que l'égalité des hommes soit déclarée en droit doit être mis en rapport avec l'exploitation de fait⁵⁷⁸ :

« Quand des ouvriers français, au temps de la monarchie bourgeoise posent la question : “les ouvriers français sont-ils des citoyens français ?”, c'est-à-dire : “ont-ils les attributs reconnus par la Charte royale aux Français égaux devant la loi ?”, ou bien, quand leurs “sœurs” féministes, au temps de la République, posent la question : “les Françaises sont-elles comprises parmi les “Français” détenteurs du suffrage *universel* ?”, les uns et les autres partent bien de l'écart entre l'inscription égalitaire de la loi et des espaces où l'inégalité fait loi. Mais ils ne concluent nullement de là au non-lieu du texte égalitaire. Au contraire, ils lui inventent un nouveau lieu : l'espace polémique d'une démonstration qui tient ensemble l'égalité et son absence »⁵⁷⁹.

L'apparaître du peuple n'est donc ni original, ni copie, ni simulacre, c'est-à-dire ni bonne, ni mauvaise copie, ni icône, ni idole, ni phantasme. Elle est, à strictement parler, un pas de côté de lui, à savoir son égal : « l'apparence, et particulièrement l'apparence politique, n'est pas ce qui cache la réalité mais ce qui la double »⁵⁸⁰. Elle n'est ni plus ni moins réel que le réel, mais a pour effet de le déstabiliser : « L'apparence n'est pas l'illusion qui s'oppose au réel. Elle est l'introduction dans le champ de l'expérience d'un visible qui modifie le régime du visible »⁵⁸¹. Mais si l'apparence n'est pas moins réel que le réel, c'est aussi est surtout parce qu'il n'existe pas du réel brut : tout réel a déjà une dimension de l'apparence et inversement. Ainsi, Rancière ne se limite pas simplement à rendre le réel et l'apparaître égaux, mais il soustrait chacun de sa prétention à la pureté : « Mon souci fondamental a été de congédier la simple opposition entre un niveau des apparences et un niveau de la réalité »⁵⁸². Pour cela, il s'efforce de montrer que ce qui est censé être la réalité, fût-ce des rapports sociaux ou la démocratie réelle – ne se passent pas non plus des apparences.

⁵⁷⁷ *Idem*, p. 126.

⁵⁷⁸ Pouvoir tenir ensemble la loi qui déclare l'égalité de tous et la réalité de l'oppression, au lieu de les opposer l'une à l'autre, n'est-ce pas, à proprement parler, la définition de l'ambiguïté, selon Merleau-Ponty ? Sauf que, chez Rancière, le constat de l'ambiguïté ne mène pas à la mélancolie existentialiste.

⁵⁷⁹ *Idem*, p. 127-128.

⁵⁸⁰ *Idem*, p. 145.

⁵⁸¹ RANCIERE J. *La Méésentente*, *op.cit.*, p. 139.

⁵⁸² RANCIERE J. « Les mots du dissensus », *op.cit.*, p. 178.

g. La dimension imaginaire de l'apparaître

On ne s'étonnera pas sans doute, après notre lecture attentive de Sartre, que la visibilité à travers laquelle la subjectivation se manifeste chez Rancière, l'apparaître, comporte également une dimension fictive, voire imaginaire. Le parallélisme entre le rôle de l'imagination dans la saisie du regard d'autrui-sujet chez Sartre et le rôle de l'image dans la subjectivation chez Rancière est d'autant plus accentué que la conscience sartrienne est proche de la subjectivation de Rancière (qui se définit prioritairement en termes de dés-identification) en ceci qu'elle n'est pas ce qu'elle est et qu'elle est ce qu'elle n'est pas. Compte non tenu, certes, de l'immense différence entre le manque de la conscience et le surplus de la subjectivation. Même si Rancière n'utilise pas le terme d'imagination, trop phénoménologique sans doute (« j'ai du mal à raisonner en termes d'imaginaire, en tout cas j'essaie de ne pas le faire »⁵⁸³), l'importance accordée à la fiction est pour autant un trait distinctif de sa théorie de la subjectivation politique.

Une fois de plus, on peut soupçonner que le lien entre l'imagination, la politique et la subjectivation se noue chez Rancière à partir de *La leçon d'Althusser*, où il développe une réprobation de sa dénonciation de l'humanisme. La cible évidente de cette dénonciation de l'humanisme chez Althusser est apparemment le sartrisme qui se trouve donc, par effet de ricochet, de manière indirecte, en partie réhabilité chez Rancière :

« Althusser n'a-t-il pas soupçonné John Lewis [le personnage de son *Réponse à John Lewis* d'Althusser qui représente une position selon laquelle ce sont les hommes qui font l'histoire - AP] de n'être qu'une doublure britannique de Sartre ? Occasion pour lui d'ironiser avec cet "humour" qui a tant séduit ses critiques lettrés, sur le philosophe "de l'homme-qui-se-projette-vers-l'avenir" et sur cette morale qu'on attend toujours »⁵⁸⁴.

On sait à quel point la revendication de l'humanisme chez Sartre est forcée par l'accusation publique d'antihumanisme à laquelle il s'est senti obligé à répondre. Mais non seulement c'est le Sartre humaniste qui se trouve ainsi en partie et indirectement réhabilité chez Rancière, mais aussi et surtout le jeune Sartre de *L'imaginaire*. Sartre qui a pu également reprocher à cette époque à Althusser une idée trop réactionnaire de l'imagination dans son célèbre article « Jean-Paul Sartre répond » : « Au fond, derrière tout ce courant de pensée, on retrouve une attitude très cartésienne : il y a d'un côté le concept, de l'autre l'imagination »⁵⁸⁵. Ce reproche résonne parfaitement avec la critique ranciérienne de la théorie de l'idéologie d'Althusser en tant que trop simpliste, opposant de manière traditionnelle le réel de la science marxiste à l'imaginaire trompeur de l'idéologie :

⁵⁸³ RANCIERE J. « Le cinéma et l'hétérogénéité des images », in *Et tant pis pour les gens fatigués*, op.cit., 2009, p. 235.

⁵⁸⁴ RANCIERE J. *La leçon d'Althusser*, op.cit., p. 46.

⁵⁸⁵ SARTRE J.-P. « Jean-Paul Sartre répond », art.cit., p. 94.

« ... Althusser pense dans les termes classiques de la métaphysique, ceux d'une théorie de *l'imaginaire* (conçu comme système des représentations qui séparent le *sujet* de la *vérité*) ... »⁵⁸⁶.

Effectivement, la capacité de s'enfuir de l'ordre oppressif policier (ainsi que de l'ordre objectivant savant) par la seule force de l'imagination, récurrente dans les exemples de Rancière, surtout dans *La Nuit des prolétaires*, fait éventuellement penser à la démonstration de la liberté inconditionnée de la conscience à partir de sa capacité imageante chez Sartre. Dans les écrits politiques de Rancière, les images apportent de la dynamique dans l'ordre figé du déterminisme historique policier. C'est la force libératrice de l'imaginaire qui va surtout s'opposer chez Rancière à l'effet de soumission de l'idéologie d'Althusser. Comme il l'exprime avec force à propos de sa démarche méthodique dans *La nuit des prolétaires*, « non pas gratter les images pour que le vrai apparaisse mais les faire bouger pour que d'autres figures s'y composent et s'y décomposent »⁵⁸⁷. Rancière finit par accorder au terme d'image la signification abstraite d'une sorte de pure fonction de mise en rapport d'éléments hétérogènes : « Une image vient aussi comme un opérateur de déstabilisation d'un certain régime du sensible »⁵⁸⁸. Cette abstraction s'accorde par ailleurs avec une certaine interprétation de *L'imaginaire* de Sartre qui met l'accent sur l'idée que la révolution sartrienne consiste à définir l'image en termes d'un *rapport* de la conscience à l'objet.

Par ailleurs, selon la thèse fameuse de Sartre, l'imagination fait voir la présence d'absence. Rancière semble reprendre cette caractéristique en le retravaillant à sa manière, c'est-à-dire en la relativisant jusqu'à renverser :

« il m'emportait d'émanciper l'image de la visualité, de dire qu'une image n'est pas simplement une copie ou une forme visuelle, mais qu'elle est toujours le fruit d'un ensemble de relations entre le visible et le dicible, une relation entre ce qui est présent et ce qui est absent »⁵⁸⁹.

Cette modalité du travail d'image, à savoir sa fonction d'opérateur de mise en relation du présent et de l'absent, du visible et de l'invisible, s'accorde parfaitement avec la tâche de la subjectivation politique de Rancière – de s'inclure en tant qu'exclu, de rendre visible son invisibilité, de rendre présent son absence.

De sorte que son idée de l'apparence se trouve imprégnée par la force émancipatrice de l'imaginaire qui préserve de la déception politique : « celui qui fait comme si l'autre pouvait toujours entendre son discours augmente sa propre puissance et pas seulement sur le plan du

⁵⁸⁶ RANCIERE J. « Pour mémoire : Sur la théorie de l'idéologie », in *La leçon d'Althusser, op.cit.*, p. 253.

⁵⁸⁷ RANCIERE J. *La nuit des prolétaires, op.cit.*, p.22.

⁵⁸⁸ RANCIERE J. « Le cinéma et l'hétérogénéité des images », *op.cit.*, p. 234.

⁵⁸⁹ MITCHELL W.J.T., RANCIERE J. « Que veulent les images ? Entretien avec Patrice Blouin, Maxime Boidy et Stéphane Roth », *op.cit.*, p. 48-49.

discours »⁵⁹⁰. Celui qui a une « capacité fictionnelle de la mise en scène »⁵⁹¹, sait établir distance entre les mots et les choses, entre les déclarations juridiques de l'égalité et les faits réels de leur dénegation. Celui qui a une capacité fictionnelle sait tenir ensemble des faits et des déclarations contradictoires, doubler le réel par l'apparence et ne se sent pas obligé de choisir l'un au détriment de l'autre. Ici, la fiction a donc un effet réel sur le réel à condition qu'on sache la politiser :

« J'ai toujours été frappé par ce rapport duplice, ambigu, des prolétaires de l'époque vis-à-vis des utopies : ils adhéraient à l'utopie comme reconfiguration polémique de l'ordre des possibles, mais ils étaient bien moins tentés par les formes concrètes d'organisation que les utopistes proposaient. Ils politisaient l'utopie qui prétendait, elle, en finir avec les conflits politiques »⁵⁹².

De sorte que, tout comme dans notre lecture de Sartre, la subjectivation de Rancière se manifeste à travers la mise en jeu de l'imaginaire dans le réel.

h. Des scènes fictives

Pour en revenir, après ce détour par Sartre, au thème spécifiquement ranciérien de la fiction, force est de constater qu'elle a chez Rancière un rapport très étroit à la politique, dès Platon, étant un mode spécifique de distribution des lieux qui brouille son mode policier convenu. La fiction introduit de l'ambiguïté en permettant de faire deux ou plusieurs choses à la fois, d'être deux ou plusieurs êtres à la fois, d'être simultanément ici et ailleurs. On a déjà attribué cette capacité de doubler le réel au concept d'apparence. Maintenant on voit comment elle s'intensifie avec la fiction :

« La question de la fiction est d'abord une question de distribution des lieux. Du point de vue platonicien, la scène du théâtre, qui est à la fois l'espace d'une activité publique et le lieu d'exhibition des "fantasmes", brouille le partage des identités, des activités et des espaces »⁵⁹³.

⁵⁹⁰ RANCIERE J. « Les usages de la démocratie », in *Aux bords du politique*, *op.cit.*, p. 92.

⁵⁹¹ RANCIERE J. « La faute du cinéma ? Mars 1999 », in *Chroniques des temps consensuels*, Paris : Seuil, 2005, p. 70.

⁵⁹² RANCIERE J. « La politique n'est-elle que de la police ? », *op.cit.*, p. 116.

⁵⁹³ RANCIERE J. *Le Partage du sensible*, *op.cit.*, p. 14. Le paradoxe sur le comédien de Diderot donne également à sentir ce mode d'être/paraître ambiguë : l'acteur théâtral est quelqu'un qui se situe entre deux identités, souvent incompatibles, qui donne aux autres une image de soi avec laquelle il ne coïncide pas complètement, à laquelle il ne s'identifie pas sans reste. Cette ambiguïté est même plus patente dans la critique de l'art du comédien qu'avance Rousseau dans sa fameuse lettre à d'Alembert : « Qu'est-ce que le talent du comédien ? L'art de se contrefaire, de revêtir un autre caractère que le sien, de paraître différent de ce qu'on est, de se passionner de sang-froid, de dire autre chose que ce qu'on pense aussi naturellement que si l'on le pensait réellement, et d'oublier enfin sa propre place à force de prendre celle d'autrui » (ROUSSEAU J.-J. « Lettre à D'Alembert », in *Œuvres complètes. V. Ecrits sur la musique, la langue et le théâtre*, Paris : Gallimard, 1995, p. 73).

Ce n'est pas donc par hasard que la notion de la scène est tellement récurrente dans les écrits politiques de Rancière que certains commentateurs, dont le plus éminent est Peter Hallward, vont jusqu'à interpréter l'approche de Rancière en termes de « théâtrocratie »⁵⁹⁴ et de « *theatrical conception of political agency* »⁵⁹⁵. Effectivement, en commentant la critique platonicienne du théâtre dans *Le Partage du sensible*, Rancière semble suggérer que le régime du sensible théâtral a une affinité particulière avec le régime du sensible de la politique démocratique :

« Platon dégage ainsi deux grandes modèles, deux grandes formes d'existence et d'effectivité sensible de la parole, le théâtre et l'écriture – qui seront aussi des formes de structuration pour le régime des arts en général. Or, celles-ci s'avèrent d'emblée compromises avec un certain régime de la politique, un régime d'indétermination des identités, de délégitimation des positions de parole, de dérégulation des partages de l'espace et du temps. Ce régime esthétique de la politique est proprement celui de la démocratie, le régime de l'assemblée des artisans, des lois écrits intangibles et de l'institution théâtrale »⁵⁹⁶.

En tant que régime du sensible qui brouille les identités et reconfigure ainsi le partage policier établi, le modèle théâtral se donne dans ce cas comme particulièrement propice pour manifester la subjectivation politique :

« Une subjectivation politique, c'est une capacité de produire ces scènes polémiques, ces scènes paradoxales qui font voir la contradiction de deux logiques, en posant des existences qui sont en même temps des inexistentences ou des inexistentences qui sont en même temps des existences »⁵⁹⁷.

Et pourtant, on ne peut proclamer la capacité émancipatrice de la scène pour elle-même que quitte à oublier la diversité des formes de pensabilité des pratiques théâtrales identiques. De manière exemplaire, le théâtre qui a été, pour Platon, synonyme de la démocratie, devient chez Aristote, une mise en scène d'ordre hiérarchique :

« Pour Platon, elle [la scène tragique] est porteuse du syndrome démocratique en même temps que de la puissance de l'illusion. En isolant la *mimesis* dans son espace propre, et en circonscrivant la tragédie dans une logique des genres, Aristote redéfinit, même si ce

⁵⁹⁴ Cf. HALLWARD P. « Jacques Rancière et la théâtrocratie, ou les limites de l'égalité improvisée », in L. Cornu, P. Vermeren (éd.), *La Philosophie déplacée, op.cit.*, p. 481-496 ; HALLWARD P. « Staging equality : Rancière's theatocracy and the limits of anarchic equality », in G. Rockhill, Ph. Watts (éd.), *Jacques Rancière: history, politics, aesthetics, op.cit.*, p. 140-157.

⁵⁹⁵ CITTON Y. « Political agency and the ambivalence of the sensible », G. Rockhill, Ph. Watts (éd.), *Jacques Rancière: history, politics, aesthetics, op.cit.*, p. 129.

⁵⁹⁶ RANCIERE J. *Le Partage du sensible, op.cit.*, p. 15.

⁵⁹⁷ RANCIERE J. *La Méésentente, op.cit.*, p. 66.

n'est pas son propos, sa politicalité. Et, dans le système classique de la représentation, la scène tragique sera la scène de visibilité d'un monde en ordre, gouverné par la hiérarchie des sujets et l'adaptation des situations et manières de parler à cette hiérarchie. Le paradigme démocratique sera devenu un paradigme monarchique »⁵⁹⁸.

Force est donc de constater que chez Rancière, les formes artistiques pour elles-mêmes ne sont jamais émancipatrices, même si elles s'appêtent plus au moins à devenir des opérateurs de la subjectivation politique. C'est pourquoi les scènes politiques ont leur propre rationalité, différente de la rationalité des scènes purement artistiques : on ne peut pas réduire l'une à l'autre ou établir une correspondance directe. Pour boucler la boucle, force est de constater que la scène politique de la fiction, contrairement à la scène artistique, chez Rancière, est fictionnelle :

« Le sujet ouvrier qui s'y fait compte comme interlocuteur doit faire *comme si* la scène existait, comme s'il y avait un monde commun d'argumentation, ce qui est éminemment raisonnable *et* éminemment déraisonnable, éminemment sage et résolument subversif, puisque ce monde n'existe pas »⁵⁹⁹.

L'avantage de la notion de « scène » pour Rancière est donc moins dans le rapport à l'art qu'elle pourrait permettre d'établir que dans l'accent sur le côté artificiel de la politique qu'elle permet effectivement de mettre. Si l'on ne peut pas donc établir une correspondance directe entre le théâtre et l'émancipation politique, c'est parce que la scène politique chez Rancière n'a pas tellement pour prototype écarté une scène théâtrale pour elle-même, mais, comme il l'avoue lui-même « l'usage de la forme et de la métaphore théâtrales dans l'action politique »⁶⁰⁰. Comme d'habitude, il transforme ce qui se présente comme un défaut majeur du politique en sa valeur : que la politique soit une affaire artificielle est, pour certains, une raison de désenchantement, mais non pour Rancière. Avant de voir dans la *para-politique* d'Aristote une autre manière d'en finir avec le politique (« l'art aristotélicien du gouvernement ne règle pas les problèmes de la métapolitique marxiste »⁶⁰¹), Rancière semble emprunter cette approche de la politique chez Aristote – chez le même Aristote dont l'idée esthétique de la scène est porteuse de l'ordre et de hiérarchie, à savoir du pouvoir :

« Je mettais ainsi sur un même plan de l'apparence – dans une même configuration de l'apparence politique et une même valorisation de la dimension “artificielle” de l'être-en-commun – une pratique politique ouvrière de mise en scène transgressive de l'égalité et un art de gouverner produisant un effet en trompe-l'œil d'amitié entre riches et pauvres.

⁵⁹⁸ *Idem*, p. 23.

⁵⁹⁹ RANCIERE J. *La Méésentente*, *op.cit.*, p. 81.

⁶⁰⁰ RANCIERE J. « Les scènes de l'émancipation », *Théâtre/public*, 2013, n°208, p. 8.

⁶⁰¹ RANCIERE J. « Les mots du dissensus », *op.cit.*, p. 180.

J'utilisais ces exemples pour opposer une notion positive de l'apparence et l'artifice de l'égalité aux pratiques démythificatrices comme celles de la sociologie de Bourdieu, reprenant le vieux schéma explicatif qui présuppose que le pouvoir opère par l'effet de méconnaissance produit sur ceux qui lui sont assujettis »⁶⁰².

Il n'est pas difficile de prolonger cette ligne de la « scénographie » politique d'Aristote jusqu'à Hannah Arendt. Il est arrivé à Rancière de pointer sur cette affinité : « La base d'accord [avec Hannah Arendt] c'est que la politique est une affaire d'apparence, une affaire de constitution de scènes communes et pas une affaire de gouvernements des intérêt communs »⁶⁰³. Selon l'expression de Jean-Louis Déotte, Rancière, à la suite d'Arendt, « redonne au spectacle [...] ce côté infrastructurel essentiel »⁶⁰⁴ : chez l'un comme chez l'autre, une certaine forme du spectacle s'avère être une condition de l'être-ensemble de la politique et non point son emprise, comme le suggère par exemple le situationnisme dont le discours sur les rapports entre l'imaginaire et la politique était dominant à l'époque où Rancière a commencé à élaborer son esthétique du politique.

i. Une scène des spectateurs

Hannah Arendt est sans doute la représentante la plus illustre de la tradition désormais classique qui théorise le public en termes du visible dont le modèle est précisément la scène théâtrale. Dans *The Human Condition*, en définissant le commun qui se pense sous la notion de « public », Hannah Arendt l'introduit tout d'abord en termes du visible et d'audible, d'apparence ou de l'apparaître [« appearance » en anglais] : « It means, first, that everything that appears in public can be seen and heard by everybody and has the widest possible publicity »⁶⁰⁵. C'est le commun de l'apparaître de la visibilité publique qui fournit son point de départ théorique à Arendt, tandis que les sujets en dérivent : les sujets politiques ne préexistent pas à leur apparence politique mais se constituent à partir d'elle et ne se découvrent comme des sujets qu'une fois apparus sur la scène publique⁶⁰⁶. Corollairement, ce qui n'apparaît pas dans le public, notamment tout ce qui

⁶⁰² *Idem*, p. 178-179.

⁶⁰³ RANCIERE J. « Politique et esthétique », in *Et tant pis pour les gens fatigués*, *op.cit.*, p. 340.

⁶⁰⁴ DEOTTE J.-L. *L'époque des appareils*, Paris : Editions Lignes & Manifestes, 2004, p. 20.

⁶⁰⁵ ARENDT H. *The human condition*, Chicago, London: The University of Chicago Press, 1998, p. 50.

⁶⁰⁶ Selon l'interprétation d'Etienne Tassin, l'idée de subjectivation de Arendt n'est pas si éloignée de Rancière que ce dernier ne l'a envisagé : « Loin de désigner une qualité naturelle ou sociale, une marque distinctive, la distinction aréidienne n'est pas un résultat, mais une opération, l'opération de production d'une capacité, un *se distinguer* qui est en même temps un *se singulariser* par lesquels un acteur naît de ses actes [...] en se rendant visible [...]. En agissant avec d'autres, un être se distingue de ce qu'il est tout en se distinguant des autres : il se rend visible (apparition) en se produisant (éclosion) singulièrement (distinction) sur la scène commune (égalité) des actions politiques. Tel est le processus de singularisation politique qu'Arendt nomme la distinction et que Rancière, pour sa part, nomme subjectivation politique » (TASSIN E. « Subjectivation versus sujet politique. Réflexions à partir d'Arendt et de Rancière », *op.cit.*, p. 166).

relève de la vie intime et privée, n'existe pas, à proprement parler dans l'espace public, ou plutôt se situe au seuil de l'existence – « lead an uncertain, shadowy kind of existence »⁶⁰⁷.

Rancière est un autre représentant de cette tradition : c'est à partir de la visibilité publique théâtrale qu'il envisage son « devenir-visible » subjectivant. Mais quant aux conséquences politiques de cette approche du public, Rancière diverge radicalement avec Arendt. Comme Rancière l'avoue lui-même, « I wrote the 'Ten Theses on Politics' primarily as a critique of the Arendtian idea of a specific political sphere and a political way of life »⁶⁰⁸. Rancière reprend chez Arendt le présupposé de l'ontologie politique selon laquelle ce qui n'est pas visible, n'existe pas. Mais il le reprend en le retravaillant précisément à titre de présupposé : ce qu'il appelle la part des sans-parts semble ne pas exister du seul fait qu'elle n'est pas visible pour tous. Or, pour démontrer l'injustice de leur invisibilité qui leur ôte leur existence – car s'ils n'y apparaissent pas, ce n'est pas simplement qu'ils ne le veulent pas, mais parce que leur apparition est rendue impossible – à suivre la logique ranciérienne de la subjectivation, il faut mettre ce présupposé en blanc :

« Toute une partie de ce que j'ai malgré tout pu écrire sur la politique est une réponse à l'usage qu'elle [Arendt] fait dans l'essai *On Revolution*, d'une petite phrase de John Adams parlant du malheur des pauvres qui est de ne pas être vus. [...] Or tout mon travail sur l'émancipation ouvrière m'a montré que la première des revendications ouvrières et populaires était justement une revendication de visibilité, une volonté d'entrer dans la sphère de l'apparence, l'affirmation d'une capacité à l'apparence »⁶⁰⁹.

C'est donc contre le partage fixé par Arendt entre ceux qui sont voués à l'apparition publique et ceux à qui l'accès à la vie publique est refusé que Rancière ambitionne de protester en théorisant le devenir-visible comme une formule de la subjectivation politique. Là où chez Arendt, il faut être visible pour être excellent, chez Rancière, en revanche, il faut devenir visible pour vérifier l'égalité de tous⁶¹⁰. Au lieu d'être un spectacle sur une scène établie, la politique, selon sa

⁶⁰⁷ ARENDT H. *The human condition*, *op.cit.*, p. 50

⁶⁰⁸ RANCIERE J. « The Thinking of dissensus : politics and aesthetics », in P. Bowman, R. Stamp (éd.), *Reading Rancière*, London, New York : Continuum, 2011, p. 3. Selon la belle expression de James D. Ingram, pour Rancière, Arendt « seeks to *limit* politics, admitting it only in homeopathic doses, containing its spontaneity, uncertainty, and contingency by limiting it to certain actors at certain times and places. [...] He charges that her account constitutes a "vicious circle", defining politics in terms of those who engage in it: politics, for her, is the activity of those who participate in politics » (INGRAM J.D. « The subject of the politics of recognition: Hanna Arendt and Jacques Rancière », in de G.W. Bertram, R. Celikates, C. Laudou, D. Lauer (éd.), *Socialité et reconnaissance: grammaires de l'humain*, Paris : L'Harmattan, p. 236). C'est pourquoi, chez Rancière, il s'agit d'opposer à la politique arendtienne, au fond élitiste (selon l'expression de James D. Ingram, même si « politics for her is participation in the common, only some participate » (*idem*, p. 237)), la politique de l'égalité ; à la prétendue pureté de la politique, son mode d'être impropre ; ainsi qu'à sa distinction entre « labour » et « work », la figure de l'ouvrière s'émancipant politiquement.

⁶⁰⁹ RANCIERE J. « Politique et esthétique », *op.cit.*, p. 341.

⁶¹⁰ Effectivement, contrairement à ce qu'en dit Claude Lefort (« Il y a ainsi le plus étroit rapport, selon H. Arendt, entre l'égalité et la visibilité. Pour chacun, apparaître sous les yeux des autres, dans cet espace, tandis que les autres apparaissent sous ses yeux, telle est la possibilité, voire la réalité même de l'égalité » (LEFORT C. « Hanna Arendt et la question du politique », in *Essais sur le politique (XIX^e-XX^e siècles)*, Paris : Seuil, 1986, p.66)), en ce qui concerne

définition ranciérienne, est la lutte qui met en question la répartition entre le public et le privé, la scène et les spectateurs :

« Cela me paraît être une reconduction des préjugés les plus traditionnels sur l'opposition entre deux sortes de vie : une vie capable de jouer le jeu politique de l'apparence et une vie vouée à la seule réalité de reproduction de la vie. Sa conception [celle de Arendt] de l'apparence redouble l'opposition traditionnelle – platonicienne – qui réserve à une catégorie le bon usage de l'apparence, alors que pour moi, à l'inverse, l'apparence du *dèmos* vient briser le partage entre les capables et incapables »⁶¹¹.

Comme le remarque Jean-Louis Déotte, non sans influence de Rancière, l'idée de l'espace scénique que s'est faite Arendt n'est pas universelle :

« le modèle arendtien de la scène politique est implicitement celui qui a été mis en œuvre depuis la Renaissance, essentiellement dans les arts plastiques et la constitution de la scène de la représentation : la scène à l'italienne pour le théâtre, les perspectives architecturales. Finalement, la caractéristique de cette scène, c'est le partage effectué par la *rampe*, par la séparation entre les acteurs qui mettent en scène une fiction et les spectateurs passifs »⁶¹².

C'est précisément ce partage hiérarchique entre la scène et la salle qu'il s'agit, selon Rancière, de mettre en question ainsi que la séparation qu'il met en œuvre. Mais il n'en reste pas moins que Rancière ne veut pas tomber dans l'extrémité des spectateurs devenus acteurs, abolissant la distinction entre les deux : comme il le dira dans un autre contexte, « il n'y a pas de théâtre sans spectateur »⁶¹³. De sorte que même si Rancière dénonce le partage établi par Arendt entre la scène politique et son dehors invisible, il tâche également d'éviter ce à quoi Derrida s'est

la visibilité publique, Hanna Arendt distingue clairement ce qu'elle appelle « peers » et « equals » : « for *excellence*, by definition, the presence of others is always required, and this presence needs the formality of the public, constituted by one's *peers*, in cannot be the casual, familiar presence of one's *equals or inferiors* » (ARENDR H. *The human condition*, *op.cit.*, p. 49. Accentuation en italique est de moi (AP)). Le mot « peer », tout en ayant une signification de regarder quelque chose avec une attention particulière, de scruter, c'est-à-dire de faire remarquer quelque chose dans le champ du visible, désigne tout d'abord un égal privilégié. « Peer » est majoritairement un collègue ou un membre du jury, c'est-à-dire quelqu'un d'élite, de distingué parmi les autres égaux. C'est de cette différence entre « peer » et « equal » que Rancière va s'efforcer de montrer les enjeux déjà politiques.

⁶¹¹ *Ibidem*.

⁶¹² DEOTTE J.-L. *L'époque des appareils*, *op.cit.*, p. 193. Force est de le souligner : l'espace que Arendt théorise n'est pas celui du théâtre grec, auquel on a habitude de faire remonter le lien intrinsèque entre la démocratie et le théâtre, mais plutôt celui de la Renaissance. Bien que le souci de Richard Harpen soit tout à fait différent, il constate également que la conception du théâtre de Hanna Arendt ne correspond pas à la pratique du théâtre grec. Cf. HALPERN R. « Theater and democratic thought : Arendt to Rancière », *Critical Inquiry*, 2011, vol. 37, n°3, pp. 548-557. Le fait que Arendt l'a pris pour universel s'explique, selon Déotte, non seulement par son ancrage phénoménologique, mais surtout par sa négligence de l'importance des arts pour la vie politique.

⁶¹³ RANCIERE J. *Le spectateur émancipé*, Paris : La fabrique, 2013, p. 8.

référé en commentant la fête de Rousseau⁶¹⁴ en termes d'« un théâtre sans représentation »⁶¹⁵, d'une « scène ne donnant rien à voir »⁶¹⁶.

C'est pourquoi, pour devenir un sujet politique, à suivre Rancière, il ne s'agit pas tellement d'entrer sur la scène politique qui existe déjà. Plutôt, il s'agit de construire une autre scène, mettant en évidence l'injustice de la répartition actuelle : « Il faut donc inventer la scène sur laquelle ce qu'on dit est audible, sur laquelle son objet est visible, sur laquelle on est soi-même visible, etc. »⁶¹⁷. Ou, comme l'explique Jean-Louis Déotte, « ... les sans-parts-part n'accèdent pas à une scène publique qui existe déjà : le site sur lequel ils vont apparaître, ils doivent eux-mêmes le faire surgir »⁶¹⁸.

Dans cette perspective, on voit mieux pourquoi, malgré l'insistance systématique de Rancière sur son désaccord fondamental avec Arendt, très souvent, les commentateurs finissent par établir une proximité entre les deux. Par exemple, James D. Ingram remarque que « Rancière can be read as emending rather than rejecting Arendtian politics, because for him too, politics is defined by participation as an equal in public affairs. His innovation is to take one step back: his politics is the struggle to achieve this status »⁶¹⁹. C'est justement ce pas en arrière qui lui fait inclure la dimension sensible dans le politique (« La politique est d'abord une intervention sur le visible et l'énonçable »⁶²⁰) : Rancière, au lieu de décrire le spectacle sur la scène, se concentre sur le moment de son échafaudage. Cependant, c'est précisément en tant qu'antérieur à l'intelligible que le sensible est inclus dans la politique⁶²¹. C'est par conséquent en tant que parlant que le sujet doit devenir visible : la tâche de lutte est de « se faire voir et entendre comme êtres parlants »⁶²² et

⁶¹⁴ A savoir, la célèbre description de la fête populaire par laquelle Rousseau achève sa critique des spectacles dans la lettre à d'Alembert - « Plantez au milieu d'une place un piquet couronné de fleurs, rassemblez-y le peuple, et vous aurez une fête. Faites mieux encore : donnez les Spectateurs en Spectacle ; rendez-les acteurs eux-mêmes ; faites que chacun se voye et s'aime dans les autres, afin que tous en soient mieux unis » (ROUSSEAU J.-J. « Lettre à D'Alembert », *op.cit.*, p. 115). Rancière la maltraite aussi systématiquement.

⁶¹⁵ DERRIDA J. *De la grammatologie*, Paris : Minuit, 1967, p. 432.

⁶¹⁶ *Ibidem*.

⁶¹⁷ RANCIERE J. « Les mots du dissensus », *op.cit.*, p. 176.

⁶¹⁸ DEOTTE J.-L. « De la différence entre une mésestante et un différend (Rancière-Lyotard) », *op.cit.*, p. 92.

⁶¹⁹ INGRAM J.D. « The subject of the politics of recognition: Hanna Arendt and Jacques Rancière », *op.cit.*, p. 237.

⁶²⁰ RANCIERE J. « Dix thèses sur la politique », *op.cit.*, p. 241.

⁶²¹ Il revient à Jean-Louis Déotte d'avoir remarqué que les conflits de types interculturels où le différend porte sur la loi, restent hors de portée de la théorie ranciérienne de la mésestante, ce qui pourrait être une alternative plus radicale au regard d'Arendt : « La mésestante politique suppose donc réglé le différend culturel et légal. Il n'y a de mésestante qu'entre ceux qui sont au bord de l'entente, qu'entre ceux qui sont portés par le même sens de l'histoire » (DEOTTE J.-L. « De la différence entre une mésestante et un différend (Rancière-Lyotard) », *op.cit.*, p. 97, c'est moi qui souligne (AP)). Rancière ne s'intéresse ainsi qu'à des situations où la voix est potentiellement articulable, où le sensible peut devenir intelligible.

⁶²² RANCIERE J. « Dix thèses sur la politique », *op.cit.*, p. 244.

non pas simplement de se faire voir⁶²³. Quant au visible pris pour lui-même, la visibilité publique chez Rancière semble être pour elle-même aussi intelligible qu'elle l'est chez Arendt.

Par ailleurs, la visibilité publique garde chez Rancière cette valeur indiscutable qu'elle a chez Arendt. Car si Rancière critique le partage établi par Arendt entre le visible et l'invisible, entre le politique et le social, l'impératif de devenir visible, qui peut paraître, à certains égards, impitoyable, reste pour lui-même incontesté. En revendiquant le caractère politique de la vie privée, ou plutôt de son exclusion de la politique, il exige qu'elle devienne visible dans l'espace public. Mais si elle devient véritablement visible dans l'espace public, ne se perd-elle pas en tant que justement « vie privée », ne devient-elle pas, par contre, publique⁶²⁴ ? Sans doute, faut-il nuancer. Car, comme il le pose dans un de ses derniers entretiens :

« ... pour moi la question n'est pas tellement le gain de visibilité que la transformation des formes de la visibilité. C'est vrai qu'à une époque ça pouvait se dire dans ce lexique emprunté à un certain arendtisme, à savoir l'entrée de tous dans le domaine de l'apparaître, dans le domaine de la visibilité. C'est vrai que d'une certaine façon ça a été important pour moi de montrer le monde dit obscur comme un monde traversé de lumière. Mais le plus important, c'est de travailler sur des cas qui sont des cas de frontières, pas simplement entre le visible et l'invisible mais entre des modes de visibilité »⁶²⁵.

Et pourtant : peut-on rendre la vie privée politique sans la vouer à la publicité, c'est-à-dire sans la transformer après tout en son contraire ? Ce qu'Edouard Glissant a appelé le « droit à

⁶²³ L'exemple de Michelet s'avère à cet égard pour Rancière plein d'enseignement. En fondant la révolution à la fois politique et historique sur un moment d'apparition d'un nouveau sujet – la masse, le peuple, la patrie – en les rendant visibles en tant que seulement visibles, « En substituant à l'écriture proluxe des savants de village ce **tableau** d'un peuple silencieux » (RANCIERE J. *Les mots de l'histoire. Essai de poésie du savoir*, Paris : Seuil, 1992, p. 78, c'est moi qui souligne en gras (AP)), Michelet les fait taire (« l'historien les fait taire en les rendant *visibles* » (*Idem*, p. 79)) et se donne la possibilité de parler pour eux, d'expliquer le « vrai » sens de cette visibilité. Tout se passe comme si la visibilité silencieuse favorisait la prise de parole des « experts » ventriloques qui savent mieux que les sujets qui apparaissent le « vrai » sens de leur apparition. Réduire l'apparition des sujets à leur simple visibilité (« faire parler les pauvres en les faisant taire, de les faire parler comme muets » (*Idem*, p. 78)), équivaut chez Rancière à supprimer ce qu'il appelle « l'excès des mots » démocratiques : c'est seulement en tant qu'« animal littéraire » que l'homme est un être politique. Paradoxalement, il en ira aussi de manière analogue dans l'art. Le visible, en l'occurrence la peinture, ne parle pas pour lui-même et appelle aux paroles des critiques : « Ce sont souvent des romanciers – les Goncourt par exemple – qui, comme critiques d'art, reconfigurent la visibilité d'une peinture encore figurative en valorisant la matière picturale au détriment du sujet » (RANCIERE J. « Politique et esthétique », *op.cit.*, p. 349). Tandis qu'il a tendance de survaloriser la libre errance de la lettre, grâce à laquelle n'importe qui peut se l'approprier, Rancière est très sceptique quant à la libre « errance » du visible.

⁶²⁴ Bien que Rancière insiste constamment sur l'exigence de remettre en jeu le partage entre la vie privée et la vie publique, il laisse également entendre qu'il s'agit de le faire au détriment de la vie privée : « Le processus démocratique est le processus de cette remise en jeu perpétuelle, de cette invention de formes de subjectivation et de cas de vérification qui contrarient la perpétuelle privatisation de la vie publique » (RANCIERE J. « Démocratie, république, représentation », in *La haine de la démocratie*, *op.cit.*, p. 70). La politique démocratique est, donc, corrélative de l'élargissement constant de l'espace public qui tend pour lui-même – parfois spontanément, parfois dans le cadre de la stratégie gouvernementale – à se particulariser. Exiger l'universalisation des affaires privées revient chez Rancière à mettre la démocratie à l'abri des critiques de ces avatars libéraux. En même temps, c'est pour ce « bonheur privé » (*Ibidem*) qu'il semble ne plus y avoir de place.

⁶²⁵ RANCIERE J. « Entretien avec Julia Christ et Bertrand Ogilvie », *op.cit.*, p. 181-182.

l'opacité » est un bon exemple de ce type de tentative de politiser la vie privée sans défaire la tension du politique (droit) et du privé (opacité) qui la constitue. Contrairement à lui, dans les écrits politiques de Rancière, pour le dire simplement, le secret et l'intime, semblent faire défaut. Au point que Rancière semble tomber dans l'extrémité opposée à celle dont nous sommes partis (le sujet ne peut que rester invisible) : est sujet chez lui celui et seulement celui qui devient visible publiquement ne serait-ce que sur le mode de l'écart à soi présumé par la notion d'apparence et grâce au changement d'optique ou de mode d'apparaître.

j. Un spectateur désenchanté

L'exception évidente à l'impératif de devenir visible est le texte célèbre de Rancière, *Le Spectateur émancipé*, qui insiste, par contre, sur l'activité propre au spectateur passif. Pour mettre en question l'opposition inégalitaire entre l'acteur actif sur la scène et le spectateur passif assis dans la salle – une opposition qui régit, par ailleurs, l'espace théâtral politique d'Arendt – il ne faut pas, selon *Le Spectateur émancipé*, en faire un autre acteur, même sur une scène construite à part. Contrairement à ce qu'il a avancé dans ses textes politiques, dans *Le Spectateur émancipé*, Rancière ne revendique plus la construction d'une autre scène qui rendrait visibles ceux qui sont invisibles dans le partage actuel du sensible. Selon cette intervention de 2004, le spectateur peut être actif dans sa passivité, il peut être actif précisément en tant que spectateur sans être obligé d'entrer sur la scène et de devenir visible en participant au spectacle : « Elle [l'émancipation] commence quand on comprend que regarder est aussi une action qui confirme ou transforme cette distribution des positions. Le spectateur aussi agit, comme l'élève ou le savant »⁶²⁶. Ce texte met en avant une aventure intellectuelle individuelle, intime et, oserait-on dire, secrète, que le spectateur n'est pas obligé de faire voir, de partager avec les autres, d'en faire une affaire publique.

Ce déplacement n'est pas cependant aléatoire : en 2004, il ne s'agit plus des scènes fictives et métaphoriques de l'action politique. Désormais, ce sont les scènes théâtrales, réelles dans leur matérialité irréfutable, qui sont interrogées. Il nous semble donc que *Le Spectateur émancipé*, marquant de manière exemplaire un passage des écrits politiques de Rancière à ses écrits esthétiques à travers le thème charnière de la scène, repère moins une avancée théorique que le désenchantement de Rancière dans la politique de l'esthétique. Le désenchantement dans l'action politique dont cette analyse est le reflet, se fait sentir dans un commentaire ironique d'Yves Citton :

« We, people of the twenty-first century – aware of all the traps and past failures of political agency, calls to arms and other glorious revolutionary projects (so the postmodern story goes) – we like it whenever someone suggests that we can be subversive simply

⁶²⁶ RANCIERE J. *Le spectateur émancipé*, op.cit., p. 19.

sitting there with our eyes open: our hands are unlikely to find themselves covered with blood in the process; we are unlikely to be hurt or to jeopardize our (after all fairly comfortable) conditions of living »⁶²⁷.

Et toute la question est maintenant de savoir si le spectateur qui s'émancipe en tant que spectateur, c'est-à-dire sans se faire voir sur la scène, devient pour autant un sujet politique chez Rancière. Il est symptomatique que c'est dans ce texte que Rancière parle volontairement de « sujétion »⁶²⁸, une notion qui n'apparaît chez lui que très rarement. Tout se passe comme si, exempté de l'impératif du devenir visible sur la scène, le spectateur des écrits esthétiques de Rancière n'avait plus de chance de devenir sujet. Analysons donc brièvement comment *Le spectateur émancipé* brouille les analyses des écrits politiques de Rancière pour détecter la tension inhérente à son « œuvre » dont nous allons étudier l'autre pôle, esthétique, dans le second chapitre.

Ce qui paraît tout d'abord paradoxal dans le contexte de notre analyse, c'est le point de départ du *Spectateur émancipé*, à savoir l'analyse des présupposés de la tradition critique du théâtre que Rancière fait remonter à Platon. Et chez Platon, déclare-t-il, non seulement être spectateur équivaut à être passif, mais aussi « être spectateur, c'est regarder, et regarder est mal parce que ce n'est pas connaître »⁶²⁹. Bien que l'on comprenne ce que Rancière désigne par la passivité et l'ignorance présupposées chez le spectateur quant à certains discours sur les pratiques théâtrales, son diagnostic appliqué au discours philosophique en général suscite des réserves. Car malgré la condamnation générale de la vision sensible, c'est toujours la vision, fût-ce la vision métaphorique intellectuelle⁶³⁰ (mais la visibilité sociale de Rancière n'en est pas loin), qui sert de modèle de la connaissance dans la métaphysique occidentale, comme le constate de manière exemplaire Derrida (avant qu'il ne se persuade, à la fin de sa carrière philosophique, de l'importance égale, sinon plus grande, du toucher⁶³¹) : « Starting with its first words, metaphysics associates sight with knowledge »⁶³². On ne peut s'empêcher, notamment, de penser au thème de la contemplation chez Platon. La contemplation, *theoria*, a la même racine que théâtre – *theatron*,

⁶²⁷ CITTON Y. « Political agency and the ambivalence of the sensible », *op.cit.*, p. 121.

⁶²⁸ RANCIERE J. *Le spectateur émancipé*, *op.cit.*, p. 19.

⁶²⁹ RANCIERE J. « Critique de la critique du "spectacle" », *op.cit.*, p. 619.

⁶³⁰ John MacCumber (MCCUMBER J. « Derrida and the closure of vision », in D.M. Levin (éd.), *Modernity and the hegemony of vision*, Berkeley : University of California Press, 1993, pp. 235-236) a raison de soulever la question : est-il vraiment pertinent de distinguer la vision métaphorique et la vision non-métaphorique ? Trouve-t-on jamais la vision « biologique » dans sa pureté, non contaminée par l'intelligible et le culturel ?

⁶³¹ « Au moins depuis Platon, sans doute, et malgré son endettement auprès du regard, l'intuitionnisme est aussi une métaphysique et une topique du toucher ; une métaphysique comme hpto-tropique » (DERRIDA J. *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, *op.cit.*, p. 138).

⁶³² DERRIDA J. « The principle of reason : the university in the eyes of its pupils », *Diacritics*, 1983, vol. 13, n°4, p. 4.

à savoir – voir. Il s’agit là d’un truisme : chez Platon, connaître équivaut à voir. Bref, l’argument critique qui lie la connaissance à la vision est très répandu et influent.

Si, donc, la position contemplative du spectateur s’oppose à l’action, ce n’est pas seulement parce qu’il est injustement exclu de l’action. En revanche, le spectateur est considéré le plus souvent comme quelqu’un qui s’exclue volontairement de l’action pour occuper cette position théorique privilégiée qu’est la position contemplative⁶³³. Le spectateur, dans cette tradition critique, n’est pas seulement non ignorant, mais il est le seul à connaître. Ignorant, en revanche, est celui qui agit. Et c’est par ailleurs justement à ce privilège injuste de la contemplation sur la pratique que s’oppose radicalement Hannah Arendt. On lit par exemple dans *The life of the mind* :

« From the Greek word for spectators, *theatai*, the later philosophical term “theory” was derived, and the word “theoretical” until a few hundred years ago meant “contemplating”, looking upon something from the outside, from a position implying a view that is hidden from those who take part in the spectacle and actualize it. The inference to be drawn from this early distinction between doing and understanding is obvious: as a spectator you may understand the “truth” of what the spectacle is about; but the price you have to pay is withdrawal from participating in it »⁶³⁴.

Sans entrer dans les détails, force est de faire remarquer que Rancière est le dernier à l’ignorer : son *Philosophe et ses pauvres* n’est pas sans critiquer le privilège platonicien de la théorie sur la pratique. Bien évidemment, le problème est plus complexe, dès lors qu’il s’agit de mettre en évidence l’injustice du partage du sensible qui valorise la position de voyant chez les uns (les philosophes) et la dévaloriser chez les autres (les pauvres) : « Les termes peuvent changer de sens, les positions peuvent s’échanger, l’essentiel est que demeure la structure opposant deux catégories, ceux qui possèdent une capacité et ceux qui ne la possèdent pas »⁶³⁵. Et pourtant, ne semble-t-il pas forcé de subsumer toute les critiques du théâtre sous le même schème de la condamnation du spectateur en termes de « passivité » et d’« ignorance » ? Ne retrouve-t-on pas également le discours critique qui dénonce, en revanche, la « maîtrise illusoire »⁶³⁶ (expression qui se glisse dans l’argument du « Spectateur émancipé ») impliquée dans la position du spectateur ?

⁶³³ Rancière lui-même, n’utilise-t-il pas également l’expression de « privilège de l’observateur rationnel » (RANCIERE J. *Le spectateur émancipé*, *op.cit.*, p. 10) en parlant de la critique de la position spécifique du spectateur ? Néanmoins, cette expression qui fait penser à toute la tradition critique de la vision-connaissance ne le fait pas changer son analyse.

⁶³⁴ ARENDT H. *The life of the mind*, San Diego, New York, London : Harcourt, 1978, p. 93.

⁶³⁵ RANCIERE J. *Le spectateur émancipé*, *op.cit.*, p. 19.

⁶³⁶ *Idem*, p. 10.

Car en fait, dans la tradition philosophique moderne, il y a là une autre idée reçue, notamment parmi les représentants de la tradition critique que Rancière dénonce dans ces écrits politiques, pour lesquels non seulement voir est un modèle privilégié du connaître, mais aussi et surtout, voir est une activité qui objective et assujettit. Ou plutôt, la connaissance selon cette idée critique reçue, est moins émancipatrice qu'elle n'est un moyen de domination. Il existe un discours très influent, notamment dans le champ anglo-saxon, qui traite la vision, synonyme de connaissance, en tant qu'activité et de domination. Il peut, dans ce contexte, sembler absurde de prouver si obstinément, comme le fait Rancière dans *Le Spectateur émancipé*, que voir est une activité, alors que la majeure partie de la tradition philosophique moderne n'a pas dit le contraire⁶³⁷. C'est notamment contre ce type de discours, auxquels l'idée du panoptisme de Foucault a donné son élan, c'est-à-dire contre le *topos* du regard objectivant, que Rancière théorise le devenir-visible comme une ressource pour la subjectivation.

Pour prendre la mesure de la thèse du *Spectateur émancipé*, un texte au demeurant très aigu et influent, force est donc de restreindre sa portée. Or, dans *La République* Socrate fait une distinction entre les amateurs des spectacles et les philosophes (qui redouble en partie celle entre la vue sensible et la vision intelligible) : une chose est le spectacle théorique, un spectacle théâtral en est une autre⁶³⁸. Ne vaudrait-il donc pas mieux déplacer l'accent du « voir tout court » au « voir des images » pour être plus attentif à l'écart entre l'épistémologie et l'esthétique ? N'est-ce pas la contemplation des images, notamment des images *archiropoètes*, à savoir le plus souvent artistiques, qui est beaucoup plus souvent condamnée en termes d'ignorance et de passivité ? Effectivement, dans un entretien avec W.J.T. Mitchell, Rancière a situé sa réflexion sur le spectateur dans le contexte de querelle des images : « Nous éprouvons le même soupçon à l'égard de la tendance "iconoclaste" dans la culture contemporaine. Cela me porte à réhabiliter le spectateur contre ceux qui le voient comme un consommateur d'images passif »⁶³⁹.

Manifestement, dans *Le Spectateur émancipé*, il s'agit, en gros, de faire la part belle à l'argument selon lequel « une chose est ce qui a été donné à voir, une autre ce qui a été vu »⁶⁴⁰. *Le Spectateur émancipé* donne congé, *in fine*, à tous les discours d'abus d'images qui réduisent la contemplation des images, celles du théâtre ou peu importe, à la réception passive du message

⁶³⁷ L'échec de l'effort merleau-pontien de rendre passive l'activité de la vision, longuement analysée dans le chapitre précédent, en est une illustration parfaite.

⁶³⁸ Comme l'explique Eric Havelock, il y a une différence constitutive entre les deux chez Platon : « Native philosophers are to say the least a minority group, and their character is defined in explicit contrast to that of theatergoer, the audience at dramatic performances and the like » (HAVELOCK E. A. *Preface to Plato*, Cambridge, London : Harvard University press, 1963, p. 13-14).

⁶³⁹ MITCHELL W.J.T., RANCIERE J. « Que veulent les images ? Entretien avec Patrice Blouin, Maxime Boidy et Stéphane Roth », *op.cit.*, p. 46.

⁶⁴⁰ RANCIERE J. « Les mots de l'histoire du cinéma », in *Et tant pis pour les gens fatigués*, *op.cit.*, p. 102.

programmé par le producteur, fût-ce le réalisateur, le dramaturge ou le marketeur. Comme Rancière le dit par exemple dans une de ses interviews, « En cinéma, comme ailleurs, on fait trop aisément la déduction de ce qui a été montré à ce qui a été vu et surtout du sens de ce qui a été donné à voir à l'interprétation de ce qui a été vu »⁶⁴¹. Or, le spectateur ne reçoit pas passivement les images, mais il est libre de les interpréter, de produire littéralement du sens à partir d'elles, et c'est dans cette liberté que réside son activité. Cet argument résonne avec la revendication de Michel de Certeau, selon laquelle :

« La présence et la circulation d'une représentation (enseignée comme le code de la promotion socio-économique par des prédicateurs, par des éducateurs ou par des vulgarisateurs), n'indiquent nullement ce qu'elle est pour ses utilisateurs. Il faut encore analyser sa manipulation par les pratiquants qui n'en sont pas les fabricateurs. Alors seulement on peut apprécier l'écart ou la similitude entre la production de l'image et la production secondaire qui se cache dans les procès de son utilisation »⁶⁴².

Et si la thèse de Rancière résonne avec celle de de Certeau, c'est parce que tous les deux travaillent dans et contre le même contexte intellectuel. Or, dans les années 1970-1980 en ce qui concerne le lien entre la visibilité, le pouvoir et le sujet, le contexte critique français est double : d'une part, le *topos* de la société du spectacle animé par les situationnistes, et, d'autre part, le panoptisme de Foucault et ses interprétations schématiques. Apparemment, c'est au premier contexte, à un contexte de la critique des images, que Rancière réagit dans son *Spectateur émancipé*, tandis que ses textes sur le devenir visible dans l'espace public ont pour cible l'usage critique du panoptisme. Rancière veut combattre deux présupposés à la fois : la passivité de la situation d'être visible et la passivité du spectateur regardant. Il conteste à la fois le présupposé de la passivité d'être vu et celui de la passivité de voir. Corollairement, Rancière revendique à la fois la nécessité de devenir visible sur la scène publique et l'activité de la passivité du spectateur. Cependant, ces deux *topos*, ne se présentent-ils pas en tant que concurrents ? Foucault, ne tranche-t-il pas l'opposition en disant que « Notre société n'est pas celle du spectacle, mais de la surveillance »⁶⁴³ ?

⁶⁴¹ *Ibidem*.

⁶⁴² CERTEAU (de) M. *L'invention du quotidien, op.cit.*, p. XXXVIII.

⁶⁴³ FOUCAULT M. *Surveiller et punir, op.cit.*, p. 252. A suivre Foucault, la notion de scène présente effectivement une alternative au panoptisme : « Nous ne sommes ni sur les gradins ni sur la scène, mais dans la machine panoptique, investis par ses effets de pouvoir que nous reconduisons nous-mêmes puisque nous en sommes un rouage » (*Idem*, p. 253). Ce qui pourrait par ailleurs expliquer la pertinence de l'usage de cette notion dans les écrits politiques de Rancière où il s'oppose explicitement au schème explicatif qui fait recours au panoptisme. Un fait significatif, Foucault va lui-même retravailler cette notion de scène, des scènes de vérité, dans son « trip » gréco-latin des années 1980, pour justement concevoir le modèle de la résistance au pouvoir.

On aurait du mal à comprendre comment cette critique de la critique du spectacle s'accorde chez Rancière avec sa critique du panoptisme, à moins qu'on ne les voie à l'œuvre dans les différents versants de son travail dont les enjeux diffèrent sensiblement. Effectivement, dans *Le spectateur émancipé*, il est question des « implications politiques du spectacle théâtral »⁶⁴⁴, à savoir de la politique de l'esthétique et non plus de l'esthétique du politique, comme dans le cas de l'idée de la scène politique inspirée par Arendt. Tandis que dans le théâtre politique on s'émancipe en montant sur la scène, en esthétique on ne peut s'émanciper qu'en demeurant à la place du spectateur⁶⁴⁵. Le partage entre la scène et la salle du théâtre est présenté par Rancière comme un cas particulier du partage du sensible tel qu'il est développé dans ses écrits politiques. Et pourtant, la solution de résistance à ce partage, efficace dans le cas des scènes publiques politiques, à savoir la construction d'une autre scène, ne va pas dans le cas particulier du théâtre effectif. Tandis que dans le théâtre politique Rancière a proposé une troisième voie entre l'exclusion des spectateurs du spectacle et le spectacle sans spectateurs – la voie d'une construction d'une nouvelle scène et du devenir-visible sur cette scène, dans son esthétique il n'y a pas de troisième voie productive, il n'y a que la mise en question critique des présupposés d'un partage actuel du sensible.

⁶⁴⁴ RANCIÈRE J. *Le spectateur émancipé*, *op.cit.*, p. 8.

⁶⁴⁵ N'est-il pas vrai que c'est surtout dans le cinéma et non pas dans le théâtre qu'on ne peut pas entrer sur la scène, car la scène n'est qu'une projection bidimensionnelle sur l'écran. Symptomatiquement, c'est à propos de cinéma, qu'en 1956, Edgar Morin, en soutenant que son spectateur est à la fois beaucoup plus passif (il n'a même pas l'obligation d'applaudir) et beaucoup plus actif (il s'investit affectivement dans le spectacle en s'y projetant et s'y identifiant) que ne l'est le spectateur au théâtre, a pu avancer une thèse qui anticipe, fût-ce d'un point de vue apparemment trop psychologisant pour Rancière, *Le Spectateur émancipé* : « Le spectateur passif est également actif » (MORIN E. *Le cinéma ou l'homme imaginaire*, Paris : Minuit, 2002, p. 108). Or, ce type de paradoxes est l'essor privilégié de la pensée de Morin.

§2. Politique de l'esthétique : la dissolution des sujets dans le tissu homogène du visible
(une critique du devenir-imperceptible)

Malgré son caractère « réactif », ponctuel et pour cela fragmentaire, l'œuvre de Rancière est souvent présentée comme susceptible d'être unifiée par un souci thématique constant et une méthode unique. De manière exemplaire, les interviewers d'un long entretien avec Rancière paru comme un livre à part entière sous le titre à cet égard suggestif, *La méthode de l'égalité*, Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan, s'emploient obstinément « à restituer l'unité du projet philosophique de Rancière qu'un malentendu tenace continue presque toujours à vouloir scinder en un moment dit "politique" suivi d'un moment qualifié d'"esthétique" »⁶⁴⁶. En effet, dès lors que Rancière, dans ses écrits politiques, s'intéresse à son esthétique et dans ses écrits esthétiques – à sa politique, on croirait avoir affaire à l'œuvre unitaire dans sa thématique, « sa perspective et sa méthode »⁶⁴⁷. Pourtant, à y regarder de plus près, dans le même entretien, en dépit de l'opiniâtreté de ses interlocuteurs, Rancière ne cesse, quant à lui, d'insister sur la « bipolarité entre politique de l'esthétique et esthétique de la politique »⁶⁴⁸. La bipolarité, selon son explication, présuppose qu'en fait les deux ne se joignent pas complètement.

a. De l'asymétrie remarquable entre esthétique de la politique et politique de l'esthétique chez Rancière

Si cette question exégétique de ruptures/continuité de l'œuvre de Rancière est pertinente ici, c'est pour une raison principale. Pourvu qu'on sache voir la différence entre l'esthétique de la politique et la politique de l'esthétique chez Rancière, on est en mesure de constater que la ligne de séparation s'établit également par référence à la question du sujet. Comme Rancière le pose de manière particulièrement tranchante à propos de la littérature : « On pourrait dire que la littérature est politique en défaisant les rapports identitaires. Mais elle tend à le faire au bénéfice d'un plan d'indistinction qui dénie la subjectivation politique et dont celle-ci doit toujours s'arracher »⁶⁴⁹. Alors que dans les écrits politiques de Rancière, la subjectivation joue un rôle essentiel⁶⁵⁰, elle est complètement absente de ses écrits esthétiques, où précisément on aurait tendance de l'aller

⁶⁴⁶ RANCIERE J. *La méthode de l'égalité*, op.cit., p.8.

⁶⁴⁷ *Idem*, p. 9.

⁶⁴⁸ *Idem*, p. 103.

⁶⁴⁹ RANCIERE J. « Perdre aussi nous appartient : entretien avec Jacques Rancière sur la politique contrariée de la littérature », *Contre-jour : cahiers littéraires*, 2005, n°8, p. 77.

⁶⁵⁰ Thomas Bolmain considère, par exemple, que son concept de subjectivation résume pour lui-même l'idée que Rancière se fait de la politique. Cf. BOLMAIN Th. « De la critique du "procès sans sujet" au concept de subjectivation politique. Notes sur le foucauldisme de Jacques Rancière », *Dissensus. Revue de philosophie politique de l'ULg*, 2010, n°3, p. 180. Si cependant la thèse de Bolmain peut sembler forcée, au moins faut-il avouer que la notion de sujet constitue un des pivots essentiels, autour desquels se noue la définition de la politique : « La politique est la constitution d'une sphère de l'expérience spécifique où certains objets sont posés comme communs et certains sujets regardés comme capables de désigner ces objets et d'argumenter à leur sujet » (RANCIERE J. *Politique de la littérature*, op.cit., p. 11).

chercher⁶⁵¹ - notamment chez un philosophe français contemporain. En revanche, Rancière s'emploie sans relâche à attaquer les clichés, comme celui « de l'artiste libre et rebelle »⁶⁵², qui contribuent à associer étroitement l'art à la résistance et à la subjectivation.

Conséquemment, tout ce qu'on a pu identifier comme une avancée majeure de Rancière sur la voie de la théorisation de la visibilité des sujets dans le paragraphe précédent, se dévalorise, de manière inattendue, dans ses écrits esthétiques. Cependant, on ne peut pas s'empêcher de prêter l'attention au fait que, dans ses écrits politiques, l'hétérogénéité du visible susceptible de faire voir la subjectivation, était justement théorisée comme invention poétique, fictive et théâtrale, voire presque artistique. Cet artistisme est d'autant plus remarquable que Dimitra Panopoulos a pu par exemple subrepticement reprocher à la politique de Rancière son esthétisme : « Cette idée de la politique axée sur les formes de subjectivation semble prêter le flanc à une pente esthétisante »⁶⁵³. Le caractère artistique de sa politique étant non-négligeable, on est en droit, donc, de poser la question si l'incidence du sujet discrimine vraiment un domaine d'un autre – la politique de l'art (dont le propre chez Rancière est de n'avoir rien de propre) – ou si elle indique plutôt le changement de parti pris, de ton, de l'approche sinon de méthode même de Rancière en fonction de son objet d'analyse ?

Bruno Bosteels est l'un de rares commentateurs ayant insisté sur ce qu'il appelle l'« asymétrie profonde » entre les approches de la politique et de l'art chez Rancière :

« I want to draw attention to the presence of a profound asymmetry in his treatment of art and politics. Indeed, it seems to me that art and politics are not to domains or two matrices that otherwise would receive one and the same treatment in Rancière's readings.

⁶⁵¹ Juste pour montrer à quel point la question du sujet est souvent présentée comme branchée sur l'esthétique, citons Christoph Menke qui fait ressortir à grands traits ce nœud problématique : « Baumgarten, who was the first to have written a treatise on 'aesthetics', also for the first time uses the term 'subject' in the modern sense. The discipline of aesthetics and the modern term 'subject' begin at the same time, they are invented in the same moment and, moreover, by the same author, in the same text. From its beginning, the discourse of aesthetics is a discourse – and at first not only a, but *the* discourse – about the subject and subjectivity. This is the reason why, traditionally, 18th century aesthetic discourse has been interpreted as the forerunner of the conception of subjectivity that German idealism developed at the end of the century. This view is rejected by the endpoint of the 18th century aesthetic discourse, early German Romanticism. For German Romanticism, especially in the version of Friedrich Schlegel, is not a poetological adaptation of, but rather *the* alternative to the idealist theory of the subject » (MENKE Ch. « Modernity, subjectivity and aesthetic reflection », in P. Osborne (éd.), *From an aesthetic point of view. Philosophy, art and the senses*, London: Serpent's tail, 2000, p. 39). Il est également arrivé à Rancière de faire remonter son idée de la subjectivation politique au sujet esthétique kantien : « Emancipation, for them [pour les prolétaires], first meant constituting themselves as aesthetic subjects, capable of this kind of 'disinterested' gaze that Kant analyses in the *Critique of Judgement* » (BLECHMAN M., CHARI A., HASAN R., RANCIERE J. « Democracy, dissensus and the aesthetics of class struggle : an exchange with Jacques Rancière », *Historical Materialism*, 2005, vol. 13., n°4, p. 293). Toutefois, c'est à partir du romantisme allemand que Rancière élabore sa notion d'« esthétique » au sens du discours sur l'art qui fait abolir les sujets.

⁶⁵² RANCIERE J. « Les confidences du monument. Deleuze et la "résistance" de l'art », in B. Gelas, H. Micolet (éd.), *Deleuze et les écrivains. Littérature et philosophie*, Nantes : Editions Cécile Defaut, 2007, p. 479.

⁶⁵³ PANOPOULOS D. « L'appel de la promesse », in J. Game, A.W. Lasowski (éd.), *Jacques Rancière. Politique de l'esthétique, op.cit.*, p. 36.

Rather, we should understand how art and politics lead to two approaches or two tendencies that are deeply unequal and asymmetrical. Despite the appearance of a strict homology between them, the two actually appear almost as opposites »⁶⁵⁴.

L'asymétrie, selon lui, porte notamment sur l'historicisme de l'approche ranciérienne de l'art et l'« essentialisme » de sa politique. Même si Rancière a pu protester contre cette remarque (« I tried to challenge mainstream views that linked emancipation or democracy to a certain historical sequence [...]. But this does not mean that I dismiss the existence of historical forms of politics, as Bruno Boostels suspect. Politics is always emplotted in historical configurations »⁶⁵⁵), nous avons tendance à partager l'opinion de Bruno Boostels, ne serait-ce qu'à condition d'atténuer sa radicalité (Boostels avance une thèse de « nonhistorical and apolitical condition of politics itself »⁶⁵⁶ chez Rancière et l'explique par le retour inavoué de « speculative leftism »⁶⁵⁷ chez lui). Car, en effet, tandis que dans ses écrits politiques, la paire conceptuelle de la police et de la politique se présente comme presque intemporelle et universelle (au moins, la politique revient-elle sans cesse dans une forme unique dès la Grèce antique), les écrits esthétiques de Rancière se limitent à traiter l'art de manière rigoureusement historique. Bien évidemment, son esthétique n'est pas historiciste au sens étroit du terme : ses célèbres régimes de l'art diffèrent des *épistèmes* de Foucault dans la mesure où ils sont susceptibles de s'intriquer et de revenir postérieurement dans l'histoire, mais ils ont tous des conditions historiques concrètes d'émergence. Quand il écrit sur art, Rancière se trouve systématiquement obligé de préciser quel est le régime dont il s'agit dans son propos – le régime éthique des images, le régime représentatif ou le régime esthétique des arts. C'est parce qu'il n'y a pas, pour Rancière, de l'art en général à l'encontre de la politique. Comme le remarque Gabriel Rockhill, là où dans ses écrits politiques, Rancière généralise sans hésitations (en particulier le concept historique de la police), dans ses écrits sur la littérature, il prend toujours la peine de préciser les conditions historiques concrètes d'émergence de ces notions – telles les notions de l'art ou de la littérature – pour en limiter la portée. La politique, quant à elle, est universelle pour Rancière, et c'est justement à cet universalisme que s'attache la puissance de la subjectivation politique capable de rompre avec le déterminisme historique de l'*a priori* distribuant les capacités d'occuper l'espace et le temps partagés.

Gabriel Rockhill, lui aussi, s'interroge à différentes reprises, sur les raisons de cette « asymétrie » entre l'approche ranciérienne du politique et son approche de l'art. De même, il voit dans les écrits politiques de Rancière la théorisation de « la nature peu ou prou anhistorique

⁶⁵⁴ BOSTEELS B. « Rancière's leftism, or, politics and its discontents », in G. Rockhill, Ph. Watts (éd.), *Jacques Rancière. history, politics, aesthetics, op.cit.*, p. 161-162.

⁶⁵⁵ RANCIERE J. « Afterword. The method of equality : an answer to some questions », *op.cit.*, p. 287.

⁶⁵⁶ BOSTEELS B. « Rancière's leftism, or, politics and its discontents », *op.cit.*, p. 162.

⁶⁵⁷ *Idem*, p. 167.

de la démocratie et de ses détracteurs »⁶⁵⁸ complètement absente de ses écrits esthétiques. Pour souligner cette asymétrie, dans l'un de ses articles, il se réfère plaisamment au Rancière « esthétique » comme à un auteur différent du Rancière politique :

« Avant d'esquisser les grandes lignes d'une toute autre approche de l'histoire de la démocratie, je souhaiterais faire appel brièvement à la contribution majeure d'un auteur qui s'appelle lui aussi, par une homologie étonnante, Jacques Rancière. Contrairement à son homologue en politique, ce Jacques Rancière-là, en travaillant sur l'esthétique, refuse l'historicisme sélectif et le transcendantalisme conceptuel au nom d'un historicisme radical où *tout est historicisé*, y compris les concepts mêmes de l'historien »⁶⁵⁹.

Rockhill est sans doute le seul à avoir attiré l'attention sur la saillance de la question du sujet dans ce contexte : « On numerous occasions he [Rancière] reminds his reader that art is not, in and of itself, an act of political subjectivization. On the contrary, art as a distribution of the sensible often acts as a police order that inhibits political subjectivization, as is the case with the meta-political art of the aesthetic regime »⁶⁶⁰. Comme Boostels, Rockhill, pour rendre compte de cette asymétrie, fait remarquer que l'opposition entre la police et la politique de l'approche « transhistorique » de la politique chez Rancière (qu'il rapporte pour sa part au phénomène « franco-française » de la logique de l'identité et de la différence) n'est plus opératoire dans ses écrits sur l'art. Rockhill traite ce déplacement en termes de « significant recent developments in his work »⁶⁶¹ et donc en tant que clairement bienvenu : « je souhaiterais insister sur la nécessité de résister à son approche largement transcendantale et anhistorique de la politique »⁶⁶². Et il accorde volontiers à Rancière le mérite d'avoir atténué l'opposition simpliste entre la police et la politique, porteuse de « political ahistorism »⁶⁶³, dans ses écrits sur l'art. La preuve en est que, à suivre Rockhill, l'usage de notion de « partage du sensible », s'y fait plus nuancé. Dans les écrits esthétiques de Rancière, selon Rockhill, le partage du sensible comporte également des composantes policières et politiques, à savoir du maintien de l'ordre et de sa subversion :

« Instead of simply juxtaposing a consensual distribution of the sensible and dissensual acts of political subjectivization, Rancière increasingly uses the terms "politics" and "art" to refer to both distribution *and* redistribution of the sensible order. In other words, in providing a more detailed account of the conjunction of art and politics, Rancière

⁶⁵⁸ ROCKHILL G. « La démocratie dans l'histoire des cultures politiques », *op. cit.*, p. 56.

⁶⁵⁹ *Idem*, p. 65.

⁶⁶⁰ ROCKHILL G. « The politics of aesthetics : political history and hermeneutics of art », G. Rockhill, Ph. Watts (éd.), *Jacques Rancière. history, politics, aesthetics, op.cit.*, p. 200.

⁶⁶¹ *Idem*, p. 202.

⁶⁶² ROCKHILL G. « La démocratie dans l'histoire des cultures politiques », *op.cit.*, p. 65.

⁶⁶³ ROCKHILL G. « The politics of aesthetics : political history and hermeneutics of art », *op.cit.*, p. 205.

has been led – at times – to break down the rather strict opposition between an established order and intermittent moments of destabilization. In *Malaise dans l'esthétique* (2004), the distribution of the sensible clearly refers to both of these elements »⁶⁶⁴.

Tout se passe comme si, donc, à suivre Rockhill, la subjectivation n'était qu'un effet latéral de l'opposition tranchée entre la police et la politique chez le Rancière des années 1990 et donc aussi obsolète que cette opposition-ci. Une fois cette opposition démantelée et l'historicisme désabusé retrouvé, le sujet néfaste s'élimine simultanément.

Cette hypothèse ne nous semble pas sans réplique. D'une part, l'opposition entre la police et la politique n'est pas si simpliste comme le croient pouvoir affirmer ces commentateurs. On l'a dit et redit dans le premier paragraphe : la politique n'est que l'envers de la police, sa condition de possibilité. Police et politique ne sont pas si faciles à isoler l'un de l'autre chez Rancière qui a su penser leurs rapports de manière extrêmement sophistiquée. C'est en revanche, leur juxtaposition problématique qui rend possible de la subjectivation politique. Et si, par exemple, Joseph Jacotot ne croit pas que la subjectivation politique collective soit possible, c'est parce qu'il considère deux ordres – celui de l'égalité et celui de l'inégalité – comme exclusifs. En revanche, Rancière s'emploie à construire la scène commune à deux.

D'autre part, on ne peut pas consentir à voir dans l'esthétique de Rancière un démantèlement de l'opposition entre la police et la politique pour la bonne et simple raison qu'il n'y a ni police, ni politique dans l'art. Il n'y a pas d'opposition entre la police et la politique dans ses écrits sur l'art non pas parce qu'elle s'y trouve nuancée, mais parce que les termes de cette opposition manquent, contrairement à ce que pourraient laisser entendre certaines affirmations de Rancière. Et s'ils y manquent, ce n'est pas parce que Rancière a décidé un jour que cette opposition était simpliste, mais parce qu'il ne l'y a pas trouvée. Tout particulièrement, il est arrivé à la conclusion qu'il n'y avait pas de politique, au sens étroit, dans l'art. Au demeurant il est très clair là-dessus : dans l'art, il n'y a que de la métapolitique :

« Il n'y a pas conflit entre pureté et politisation [de l'art]. Mais il faut bien entendre ce que "politisation" signifie. Ce que l'expérience et l'éducation esthétique promettent, ce n'est pas un secours des formes de l'art à la cause de l'émancipation politique. C'est une politique qui leur est propre, une politique qui oppose ses propres formes à celles que construisent les inventions dissensuelles des sujets politiques. Cette "politique", il faut donc plutôt l'appeler une métapolitique »⁶⁶⁵.

⁶⁶⁴ *Idem*, p. 201.

⁶⁶⁵ RANCIERE J. *Malaise dans l'esthétique*, Paris : Galilée, 2004, p. 49.

La métapolitique cependant n'est pas la police, comme le suggère Rockhill, mais une forme aberrante des rapports entre la pensée et la pratique politique qui vise à abolir la politique en « changeant de scène, en passant des apparences de la démocratie et des formes de l'Etat à l'infra-scène des mouvements souterrains et des énergies concrètes qui les fondent »⁶⁶⁶.

On voit ainsi que la question du sujet, ou plutôt de congé donné à lui dans l'art, n'est pas si facile à dénouer. Ce qui est clair, pour le moment, c'est que son absence dans l'art et corrélatrice à l'absence de la politique. C'est justement de cette absence de la politique dans qu'il faut tout d'abord rendre compte autrement que ne l'ont fait Rockhill et Bosteels, c'est-à-dire en suivant l'explication qu'en donne Rancière lui-même.

b. D'une esthétique à l'autre

Pour comprendre pourquoi la politique de l'esthétique n'est pas chez Rancière la politique démocratique telle qu'elle est conceptualisée principalement dans *Aux bords du politique* et dans *La Méésentente*⁶⁶⁷, force est de constater que l'« esthétique » du régime esthétique de l'art ne se recoupe pas non plus avec l'« esthétique » de l'esthétique du politique de ces textes. Comme Rancière le remarque lui-même dans un texte guilleret « A few remarks on the method of Jacques Rancière » rédigé à la troisième personne, « There is indeed something disturbing in his use of the word 'aesthetic'. It gets two meaning in his writings »⁶⁶⁸. En effet, le mot d'esthétique n'a pas exactement la même acception dans les différents contextes chez Rancière et varie sensiblement selon qu'on a affaire à ses écrits politiques ou à ses écrits sur l'art. De sorte que les deux mots – « politique » et « esthétique » – changent de sens concomitamment, et ce n'est pas pour rien.

Ainsi, le même mot « esthétique » renvoie-t-il chez Rancière à deux optiques différentes sur le sensible. L'optique n'est pas pour autant une question accessoire quand on a affaire au sensible, et c'est pourquoi il s'agit en fait de deux « sensibles » différents :

⁶⁶⁶ RANCIERE J. *Malaise dans l'esthétique*, *op.cit.*, p. 49.

⁶⁶⁷ Comme le remarquent par exemple Eric Méchoulan (MECHOULAN E. « Sophisticated continuities and historical discontinuities, or, why not Protagoras ? », in G. Rockhill, Ph. Watts (éd.), *Jacques Rancière. History, politics, aesthetics*, *op.cit.*, p. 56.) ainsi que le même Gabriel Rockhill (ROCKHILL G. « The politics of aesthetics : political history and hermeneutics of art », *art.cit.*, p. 197.), les trois conceptions aberrantes des rapports entre la philosophie et la politique de *La Méésentente* et les trois régimes de l'art du *Partage du sensible* sont susceptibles d'être mis en parallèle. Que l'archi-politique de Platon ait quelque chose à voir avec le régime éthique platonicien des images n'est pas difficile à soutenir. Le nom même de l'auteur permet également d'établir la proximité entre la para-politique d'Aristote et son régime poétique ou représentatif. Quant au troisième régime, esthétique, son affinité avec la métapolitique ne découle pas seulement de leur contemporanéité (XIX^{ème} siècle). Il est attesté davantage par les mots de Rancière lui-même : la politique de la littérature (dont l'invention est l'événement fondateur du régime esthétique) « est une métapolitique » (RANCIERE J. « Perdre aussi nous appartient : entretien avec Jacques Rancière sur la politique de la littérature », *art.cit.*, p. 79). Par contre, il n'y a pas chez Rancière de régime de l'art qui correspondrait à la politique tout court.

⁶⁶⁸ RANCIERE J. « A few remarks on the method of Jacques Rancière », *Parallax*, 2009, vol.15, n°3, p. 120-121.

« Je prends “esthétique” en deux sens, l’un large, l’autre restreint. Au sens large, je parle d’une “esthétique de la politique”, pour indiquer que la politique est d’abord une bataille sur les données sensibles elles-mêmes. [...] Au sens restreint, “esthétique” désigne pour moi un régime spécifique de l’art, opposé au régime représentatif »⁶⁶⁹.

Il est patent que l’horizon lointain sur lequel les deux « esthétiques » surgissent chez Rancière⁶⁷⁰ se règle sur les deux *Critiques* de Kant. L’esthétique au sens large est celle de l’interrogation sur la composante sensible de la connaissance : « on peut l’entendre en un sens kantien – éventuellement revisité par Foucault –, comme le système des formes *a priori* déterminant ce qui se donne à ressentir »⁶⁷¹. Elle porte chez Rancière, suivant sur ce point la *Critique de la raison pure* de Kant, prioritairement sur de l’espace et du temps, et notamment, à la suite de Foucault, sur l’espace et le temps socio-historiques rendant possible l’expérience sensible partagée (chez les deux penseurs français ces catégories ne sont pas mises en charge du sujet universel, mais sont considérées comme inhérentes aux pratiques). Plus particulièrement, chez Rancière, les coordonnées sensibles de l’espace et du temps sont un facteur décisif dans la distribution des capacités attestant la prétention au statut du sujet politique. Cependant, contrairement à la fois à Kant et à Foucault, chez Rancière, ces conditions peuvent être mises en question et redistribuées par les pratiques de subjectivation qui les universalisent par référence à la présupposition de l’égalité de tous. C’est de cette esthétique qu’il était question dans le paragraphe précédent.

On serait également tenté de définir la deuxième esthétique, au sens désigné par Rancière comme « restreint », en la référant à la troisième *Critique* de Kant, à la *Critique de la faculté de juger*, à cette condition près que sous cette notion Rancière n’entend pas l’art en général, mais une certaine manière de l’identifier et de le penser, une certaine forme de « visibilité des pratiques de l’art, du lieu qu’elles occupent, de ce qu’elles “font” au regard du commun »⁶⁷². De sorte que Rancière inscrit la troisième *Critique* dans la perspective ouverte par l’historicisation foucauldienne

⁶⁶⁹ RANCIERE J. « Littérature, politique, esthétique. Aux bords de la mésentente démocratique », *op.cit.*, p. 159.

⁶⁷⁰ Comme s’explique Rancière, ce double usage d’un même lexème qui prête à confusion n’est pas une bévue personnelle qui lui est propre. Pour lui, l’équivocité du mot « esthétique » est un fait établi, et Rancière ne fait rien d’autre que déployer les conséquences de son équivocité intrinsèque. C’est l’idéalisme allemand dans le sillage duquel il situe les pratiques de l’art d’aujourd’hui qui en est, toujours selon Rancière, largement responsable (l’introduction à *L’Esthétique* de Hegel exprimant les réserves envers le mot malaisé d’« esthétique » témoigne exemplairement de cette équivoque). Or, ce malaise est inhérent à ce que Rancière appelle « le régime esthétique de l’art » et ne peut pas être écarté : dès lors que l’art se définit à partir du XVIII^e-XIX^e siècle, selon Rancière, non pas en termes de « manières de faire » (comme l’était singulièrement le cas de la tradition classique remontant à Aristote), mais en termes de « manières d’être sensible », *d’aisthesis*, il s’inscrit dans l’expérience sensible quotidienne, dans l’*aisthesis* plus général. Il n’en reste pas moins que dans ce régime de pensée sur l’art, l’art n’est art qu’à condition de se distinguer de cette expérience sensible quotidienne. Sinon pourquoi le traiter hors le cadre de la théorie de connaissance sensible (ce que fait, en gros, Baumgarten) ? L’équivocité du mot miroite, donc, l’ambiguïté de l’expérience sensible qui, pour un regard formé par les idées romantiques, peut être à fois banale et artistique, fût-ce dans sa banalité même.

⁶⁷¹ RANCIERE J. *Le Partage du sensible*, *op.cit.*, p. 13.

⁶⁷² *Idem*, p. 14.

de la première *Critique* kantienne : d'une part, Rancière inscrit les arts dans le cadre épistémologique (« Une identification de l'art suppose un certain partage du sensible, une certaine distribution de ce qui est faisable, sensible et pensable »⁶⁷³) ; d'autre part – il le circonscrit historiquement. Et si le sens d'une esthétique est « large » et d'une autre – « restreint » – c'est parce que Rancière généralise une esthétique, celle de connaissance, et limite volontairement la portée d'une autre, artistique, à une pratique parmi d'autres et à un moment historiquement déterminé de son émergence (XVIII^e-XIX^e siècles). Dans l'esthétique au sens « restreint » Rancière, en revanche, ne s'emploie pas à rompre si radicalement avec l'historicisme de Foucault.

En emboîtant l'art dans la perspective plus large du partage du sensible, Rancière semble le rendre inévitablement politique au sens « large » (cette fois-ci, au sens large du mot « politique »). « L'art » ainsi compris est un « dispositif » qui intervient dans la distribution générale des pratiques en rendant certaines pratiques visibles en tant qu'art (que les ouvriers aient une prétention à le faire et à le comprendre est une prétention politique chez Rancière). Dans le régime esthétique, ce dispositif est d'autant plus politique qu'il peut accueillir des formes d'expérience tellement différentes qu'on a souvent du mal à le distinguer d'une expérience ordinaire. C'est donc également en retravaillant l'expérience ordinaire qu'il intervient dans le partage du sensible. De sorte que, au demeurant, la catégorie de l'art, surtout dans le régime esthétique, ne concerne pas seulement les pratiques artistiques (Est-ce que c'est de l'art ?), mais la visibilité et l'intelligibilité des pratiques en général. Ainsi, l'art est capable de reconfigurer, en dernière analyse, l'espace et le temps partagés : « C'est donc une certaine manière d'intervenir dans le partage du sensible qui définit le monde que nous habitons : la façon dont il est pour nous visible, et dont ce visible se laisse dire, et les capacités et incapacités qui se manifestent par là »⁶⁷⁴.

Et pourtant, dans ce régime, l'art n'est identifié en tant qu'art qu'à condition de se distinguer d'une expérience ordinaire en tant qu'expérience spécifique qui suspend ses évidences. L'esthétique n'est le discours spécifique sur l'art qu'à la condition de se distinguer de l'esthétique de la première critique. De manière exemplaire, chez Kant, le jugement esthétique suspend les attitudes morale et épistémologique : pour juger de la beauté du palais il faut mettre entre parenthèses les considérations concernant son utilité, sa solidité ou la justice de rémunération reçue par les maçons pour leur travail de construction, etc. C'est précisément à ce suspens que Rancière associe la politique de l'art au sens étroit, c'est-à-dire la politique démocratique : « une "politique" de l'art consiste à suspendre les coordonnées normales de l'expérience sensorielle »⁶⁷⁵. L'élaboration du thème d'une politique de l'esthétique chez Rancière s'appuie sur la lecture des

⁶⁷³ RANCIERE J. « Schiller et la promesse esthétique », *Europe*, 2004, n°900, p. 8.

⁶⁷⁴ RANCIERE J. *Politique de la littérature*, *op.cit.*, p. 15.

⁶⁷⁵ RANCIERE J. *Malaise dans l'esthétique*, *op.cit.*, p. 39.

Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme de Schiller qui développe une idée d'« état esthétique » à partir de la troisième critique de Kant. Schiller retient précisément chez Kant cette idée de suspension du pouvoir de forme active sur la matière passive dans le jugement du goût pour la transformer en une thèse anthropologique : l'état esthétique suspend le pouvoir de la « classe » dominante des gens intelligents actifs sur la « classe » dominée passive et prépare ainsi la vraie révolution, la révolution sensible. De sorte que la politique de l'art, définie en termes de l'expérience sensible, est liée ultimement à son autonomie par rapport à l'expérience ordinaire, à savoir, au bout du compte, par rapport à l'expérience des hiérarchies et de domination. Cette autonomie est, donc, porteuse de l'égalité émancipatrice.

c. La libre apparence esthétique et son contraire politique

De cette manière, dans l'esthétique au sens de discours sur l'art, on rencontre également chez Rancière une théorisation de l'hétérogénéité du sensible qui fait penser à ses analyses de l'hétérogénéité du visible rendant possible la subjectivation politique de *La Méésentente* : « The aesthetic is born as a mode of thought when the work is subsumed beneath the idea that the sensible is heterogeneous, that there is a variety to the sensible separate from the ordinary conditions of the sensible world »⁶⁷⁶. De même, on y retrouve la théorisation de la politique de l'apparence, un thème tellement prolifique dans *La Méésentente*. Une scène exemplaire de la quinzième des *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* où Schiller nous place imaginativement devant la statue de la déesse grecque connue sous le nom de *Juno Ludovisi* retient tout particulièrement l'attention de Rancière, et, notamment une des caractéristiques qu'en donne Schiller : elle a, selon lui, « une apparence libre » - « une apparence qui n'est normée par aucune réalité : ni réalité de l'objet d'une foi ni celle d'un modèle à imiter »⁶⁷⁷. C'est à cette apparence libre de la déesse d'une religion dépassée que Rancière associe, à la suite de Schiller le potentiel émancipateur dont l'art du régime esthétique est naturellement porteur.

Et pourtant, ni l'hétérogénéité du sensible ni la libre apparence de la déesse n'amènent Rancière, dans ses écrits sur l'art, contrairement à *La Méésentente*, à y inscrire le potentiel de subjectivation politique. Dans ce contexte, il peut effectivement paraître difficile de comprendre pourquoi Rancière refuse à l'art la prétention politique et comment il passe de l'idée de « libre apparence » artistique à la métapolitique à laquelle il voue l'art. Car la métapolitique, définie comme une théorie de l'apparaître où l'apparaître renvoie toujours au réel comme à la vérité de sa fausseté, est, au premier regard, le contraire exact de la « libre apparence ». Pour le comprendre,

⁶⁷⁶ RANCIÈRE J. « What aesthetics can mean », in *From an aesthetic point of view. Philosophy, art and the senses*, *op.cit.*, p. 26-27.

⁶⁷⁷ RANCIÈRE J. « Schiller et la promesse esthétique », *op.cit.*, p. 8.

il faut suivre jusqu'au bout le scénario ranciérienne de sa lecture schillérienne de la troisième *Critique* de Kant.

L'apparence à laquelle Rancière associe l'émancipation politique dans *La Méésentente* se rapporte au réel en tant que son double et son égal. La libre apparence de l'art du régime esthétique, elle, est autonome par rapport à l'expérience sensible ordinaire. C'est à cette autonomie que Rancière associe avant tout le potentiel politique de l'art du régime esthétique. Et pourtant l'autonomie de l'apparence est, par la même occasion, plus prometteuse et plus périlleuse que le double du réel. Comme dans le cas de *La Méésentente*, il y a bien un écart entre le réel et l'apparaître, mais il y a toujours le risque qu'il s'anéantisse. Car le paradoxe de cette politique de l'esthétique hétérogène se formule chez Rancière commentant Schiller comme suit : l'art est politique dans la mesure où il est autonome par rapport à l'expérience sensible ordinaire ; l'art n'est plus autonome dans la mesure où il est politique. Ou, comme l'explique Aliocha Wald Lasowski : « la statue est promesse de communauté parce qu'elle est de l'art, en tant qu'objet d'une expérience spécifique ; elle est promesse de communauté parce qu'elle n'est pas de l'art, elle exprime un mode de vie et d'habitation d'espace commun »⁶⁷⁸. Ce paradoxe de l'autonomie/l'hétéronomie de l'art du régime esthétique justifie pour Rancière la mélancolie profonde de sa politique. Et c'est ce paradoxe qui interdit la libre apparence de devenir vraiment émancipatrice : soit elle est libre, soit émancipatrice.

Pour comprendre comment la libre apparence se transforme ultimement chez Rancière en son contraire, c'est-à-dire dans l'apparence fautive de la réalité vraie, il faut savoir tracer le lien entre l'apparence physique de la statue et l'apparence métaphorique de la vérité de la politique. La politisation de l'apparence artistique libre mène à la soumission de l'apparence politique à la réalité sensible plus vraie. Car si la politique de l'esthétique est une métapolitique pour Rancière, c'est parce qu'elle se veut plus effective que la révolution politique, « la vraie révolution »⁶⁷⁹, plus politique que la politique elle-même, c'est-à-dire dénonçant la fausseté de l'apparence de la révolution seulement politique :

« Ce texte [*Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* de Schiller - AP], écrit en 1795, est tout entier marqué par le contexte de la Révolution française. Et il nous dit que le libre jeu esthétique est le principe qui doit permettre de faire ce que la révolution n'a pu faire : promouvoir une communauté d'hommes libres »⁶⁸⁰.

⁶⁷⁸ LASOWSKI A. W. « Le tumulte des voix. Subjectivité esthétique et énonciation politique », in J. Game, A.W. Lasowski (éd.), *Jacques Rancière. Politique de l'esthétique*, op.cit., p. 16.

⁶⁷⁹ RANCIÈRE J. « Schiller et la promesse esthétique », op.cit., p. 10.

⁶⁸⁰ *Idem*, p. 7.

C'est ce désenchantement dans la politique au sens convenu qui rapproche l'idée romantique de la révolution esthétique du marxisme et qui transforme corrélativement l'idée de « l'apparence libre » dans l'idée marxiste de l'apparence du politique cachant la vérité de son mensonge. Le marxisme auquel Rancière a associé la métapolitique dans *La Méésentente*, a au demeurant, selon lui, un lien généalogique avec la métapolitique esthétique. Rancière inscrit clairement le marxisme dans le sillage ouvert par l'idée romantique de la révolution esthétique. De la libre apparence de la déesse, on passe donc à la fausse apparence de la politique cachant la vraie communauté sensible fondée sur l'apparence libre. Il en résulte également que l'autonomie de la libre apparence se trouve au bout du compte nouée à l'hétéronomie de l'apparence soumise au réel :

« Cela veut dire aussi bien supprimer, en l'accomplissant, la logique de la libre apparence esthétique. Celle-ci était l'apparence déliée de la référence à une vérité. En devenant l'expression d'une forme de vie, elle se trouve à nouveau référée à une vérité qui la garantit. Un pas de plus, et cette vérité incarnée se trouve à nouveau opposée au mensonge des apparences. L'accomplissement de la promesse esthétique devient alors l'acte d'un sujet qui liquide toutes ces apparences qui n'étaient que le "rêve de quelque chose qu'il doit posséder en réalité" »⁶⁸¹.

Ainsi, l'idée de la libre apparence mène par deux fois à son contraire : à la soumission de l'autonomie de l'art au but politique et à la soumission de l'apparence libre à la réalité sensible. Or, ce qui compte dans la politique chez Rancière, c'est tout d'abord la doublure du réel par une apparence métaphorique, et non pas la liberté de l'apparence sensible. Ce qui manque à l'apparence esthétique, c'est sans doute son caractère fictif, voire métaphorique⁶⁸².

A suivre le scénario complet de lecture ranciérienne de Schiller, on aurait donc tendance à voir dans la dissolution des sujets dans l'art le bien-fondé de la théorie ranciérienne du sensible et de sa politique. Malgré ce qu'elle pourrait laisser entendre au premier aspect, cette lecture s'inscrit parfaitement dans la théorie de l'apparaître développée dans *La Méésentente*. Compte tenu de cet écart entre une esthétique et une autre (« Le fond du problème, c'est qu'il n'y a pas de critère d'adéquation entre politique de l'esthétique et esthétique de la politique »⁶⁸³), on pourrait croire

⁶⁸¹ *Idem*, p. 17.

⁶⁸² A donner raison à la remarque de Joseph Tanke, ce manque pourrait également être celui de Rancière lui-même qui évite de porter l'intérêt au thème de l'imagination dans les textes fondateurs du régime esthétique : « It is curious that in his readings of aesthetic regime, Rancière discounts the significant role played by the imagination. For him, aesthetic articulates a new relationship between the sensuous and rational aspects of human life, rupturing the tyranny of the everyday distribution of the sensible. For thinkers such as Kant, Schiller, Hegel and the Romantics, however, the vehicle of that transformation was the imagination » (TANKE J.J. *Jacques Rancière*, London : Continuum, 2011, p. 148).

⁶⁸³ RANCIERE J. « Le coup double de l'art politisé. Entretien avec Gabriel Rockhill », *op.cit.*, p. 159.

que Rancière n'a changé ni de méthode ni d'approche et que le caractère a-subjectif de son esthétique n'est que logique. Or, c'est justement cet écart entre la généralité d'une esthétique et l'historicisme de l'autre qui n'a pas encore trouvé son éclaircissement. Cet écart, lui, n'est pas ni idéaliste, ni romantique.

d. Une littéarité universelle et une littéarité historique

Plutôt que de donner lieu à la méfiance ranciérienne quant à la politique de l'art, sa lecture des *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* de Schiller pourrait sembler en fait l'emblématiser, sinon la confirmer. Car l'inflexion de la trajectoire intellectuelle de Rancière vers la réflexion sur l'art en général s'opère initialement à partir de son travail approfondi sur la littérature. Ce travail l'invite à développer son idée de « littéarité », amorcée déjà dans ses textes politiques, à savoir, d'un principe de redistribution du sensible qui s'appuie sur le régime d'écriture « où l'errance de la lettre orpheline fait loi »⁶⁸⁴. Or, ce principe, tel que Rancière l'analyse dans *La Parole muette*, est un fondement paradoxal de la littérature : profondément démocratique, il a également pour conséquence de ruiner le concept de la littérature car il « signifie l'absence de toute frontière entre le langage de l'art et celui de la vie quelconque »⁶⁸⁵. Pour le regard rétrospectif, ce scénario annonce le destin de la politique de l'art en général.

Apparemment, si cette notion de « littéarité » n'est pas devenue un autre maître-mot de Rancière, à l'encontre du « partage du sensible », c'est parce qu'elle repère moins un coup d'éclat que l'avortement de la promesse de l'émancipation que la majorité des lecteurs inspirés ont attaché à ce concept célèbre. Cet avortement est sans doute en quelque sorte décevant également pour Rancière lui-même : un point fort de ces analyses menées à partir du travail dans les archives ouvrières est justement sa conviction dans le potentiel émancipateur de l'appropriation de l'écriture littéraire par n'importe qui. Comme Rancière l'avoue dans un entretien avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan (qui se donnent pour tâche, rappelons-le, de restituer la cohérence du projet de Rancière), ce n'était pas son propos initial de vouer la politique de l'art à l'indétermination. A force de devenir plus franc, plus franc que dans un entretien avec Gabriel Rockhill où il présente ce changement de l'approche comme stratégique⁶⁸⁶, Rancière commence à

⁶⁸⁴ RANCIERE J. *La parole muette. Essai sur les contradictions de la littérature*, Paris : Pluriel, 2016, p. 84.

⁶⁸⁵ RANCIERE J. *Politique de la littérature*, *op.cit.*, p. 22.

⁶⁸⁶ Dans cet entretien, Rancière propose plutôt une rationalisation qu'une explication : « y a-t-il contradiction dans le fait de souligner d'un côté un universel de la politique, de l'autre une historicité des régimes d'identification de l'art ? Je ne le pense pas. Les deux démarches renvoient à un même noyau rationnel qui est la critique de ces formes de discours qui joue précisément un double jeu en employant, d'une part, des concepts généraux, anhistoriques, de l'art et de la politique, tout en liant l'un à l'autre à des destins historiques, en déclarant notre époque comme celle de la "fin" de l'art ou de la politique. Ce que j'entends montrer dans les deux cas, c'est qu'*art* et *politique* sont des notions contingentes » (RANCIERE J. « Le coup double de l'art politisé », *op.cit.*, p. 144). Comme le remarque Rockhill dans un autre article, cette rationalisation, par ailleurs, n'est pas tenable. Dans ses écrits politiques, Rancière fait tout sauf montrer le caractère contingent de la notion de politique. En revanche, Rancière la « déhistorise » (ROCKHILL G.

associer l'échec de la politique de l'art à l'échec de penser l'universalité du concept de la littérature sur le modèle de l'égalité politique :

« Pendant des années, j'avais l'idée que quelque chose se jouait dans le rapport littérature-écriture qui était fondamental pour penser la politique, la subversion, l'émancipation. J'avais l'idée que quelque chose se jouait et en même temps, je cherchais désespérément ce quelque chose dans une définition de l'acte littéraire ou de la chose littéraire, un peu à la Blanchot ou que sais-je, même si je n'ai jamais eu d'affinités particulières avec Blanchot. Je cherchais à partir du concept général de "littérarité" que j'avais élaboré, à penser la littérature en général comme un acte qui était en lui-même un acte de subversion à l'égard de l'ordre des choses. Pendant des années, j'ai buté, j'ai essayé divers chemins jusqu'au moment où j'ai pu construire un concept historique de l'émergence de la littérature comme régime historique de l'art et de l'écriture. Ce qui en même temps ne résolvait pas mon problème initial puisque, précisément, il n'y avait pas d'essence de l'acte littéraire qui pouvait faire le lien entre ce qui était impliqué dans les concepts d'écriture et de littérarité, et la politique comme subversion du "partage du sensible". Tant que j'ai cherché à ce que tout fonctionne, tant que j'ai cherché un peu désespérément dans les Pères de l'Eglise un concept d'écriture qui permette de faire le lien entre l'écriture et la politique, je n'y arrivais pas. Le jour où j'ai accepté que tout ne se raccorde pas, qu'il y ait une béance entre la littérarité, comme concept de la capacité de n'importe qui à s'emparer des mots, et la littérature comme régime historique de l'art d'écrire, j'ai pu construire une intelligibilité de ce que la littérature a pu vouloir dire comme régime historique. Et j'ai pu aussi penser les rapports entre littérature et démocratie, tout en gardant une béance entre le concept de littérarité, en tant que concept de l'être parlant politique, et l'existence de la littérature comme ce régime historique, avec toutes les stratégies qui s'y tissent pour accorder ou désaccorder les mots et les choses »⁶⁸⁷.

Ainsi, Rancière atteste que le contraste entre l'universalité, fût-ce polémique, de sa politique et l'historicité de son esthétique est corrélatif de changement forcé de méthode d'analyse : dans la littérature, contrairement à la politique, il n'a pas su trouver un principe suffisamment universel. Or, c'est parce qu'il n'a pas su le trouver que Rancière a fait face à la nécessité de se pencher sur la constellation historique concrète à partir de laquelle la littérature est devenue pensable, et non l'inverse. Il n'est pas difficile de comprendre comment l'« échec » de

« The politics of aesthetics : political history and hermeneutics of art », *op.cit.*, p. 203.), en donne une définition « transhistorique » (*Ibidem.*) : « Showing that politics is a contingent notion therefore amounts to severing the proper nature of politics from any specific historical conjuncture. Strictly speaking, however, this does not make the notion of politics "contingent" » (*Ibidem.*)

⁶⁸⁷ RANCIERE J. *La méthode de l'égalité*, *op.cit.*, pp. 101-102.

penser la « littérarité » comme un principe universel de la littérature conduit vers la duplicité du mot « esthétique », dont l'une, universelle, enveloppe l'autre, historique

C'est justement cet échec de penser le concept universel de la littérature et de l'art en général que la lecture ranciérienne des *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* de Schiller semble confirmer. Car le moment historique concret d'émergence de la littérature, selon l'analyse de Rancière, c'est justement le romantisme allemand. Le ton de réflexion de Rancière sur la politique de l'art se fait de plus en plus mineur à mesure qu'il avance dans son étude des contradictions inhérentes au concept historique de la littérature qu'il n'est pas en mesure de dépasser faute de concept universel de la littérature.

Bien qu'il soit patent, après notre analyse de la théorie du sujet politique de Rancière, que cet historicisme de l'esthétique au sens de discours sur l'art mène déjà pour lui-même à l'asubjectivisme, notre étude aurait gagné à retracer comment exactement les sujets, selon Rancière, se perdent dans la littérature. On verra que le caractère métapolitique de son idée de l'apparence et le manque d'universalité ne sont pas les seules raisons du manque de sujets dans son esthétique.

e. Une désubjectivation littéraire

Il est instructif en ce sens de relire les premiers textes où l'approche de la littérature de Rancière est en train de s'établir. Car en 1998, quand ses grands textes sur la littérature commencent à sortir, Rancière semble partir d'un présupposé du lien intrinsèque entre la littérature et la subjectivation. Ce présupposé alimente la question directrice qu'il formule au début de la première partie de *La chair des mots* intitulée « Politiques du poème » : « La question qui nous intéresse ici est la suivante : quelle nécessité essentielle lie la position moderne de l'énonciation poétique et celle de la subjectivité politique ? »⁶⁸⁸. Qui plus est, cette nécessité est ressentie par les lecteurs de *La Méésentente* : comme a par exemple essayé de le montrer Marie De Grandt, « La pensée politique de Rancière reposait en fait sur une conception du sujet de parole née dans les théories de l'énonciation littéraire »⁶⁸⁹.

Cependant, en répondant à cette question dans *La chair des mots*, Rancière tout à coup présente ce lien en tant qu'unilatéral et non pas dans le sens présupposé par Marie de Grandt. A savoir, selon *La Chair des mots*, la révolution politique, en transformant le partage du sensible, produit simultanément des subjectivités politiques qui favorisent l'émergence des subjectivités poétiques et l'émancipation corrélative du lyrique. Il n'en reste pas moins que ces subjectivités

⁶⁸⁸ RANCIERE J. *La chair des mots. Politiques de l'écriture*, Paris : Galilée, 1998, p. 17.

⁶⁸⁹ DE GRANDT M. « Subjectivation politique et énonciation littéraire », *Labyrinthe*, 2004, n°17, p. 92.

poétiques sont polémiques et contradictoires : lorsqu'elles essayent de sortir du poétique et de devenir à nouveau des sujets politiques, elles se suppriment en tant que *Je* lyrique, selon le scénario déjà familier. De sorte que la subjectivation politique peut effectivement contribuer à l'émergence des sujets poétiques, sauf que ces sujets ne sont pas effectifs et ne sont pas en revanche qualifiés pour l'action ou même l'énonciation politique. Sont-ils pour autant « sujets » ?

Quelques années plus tard, le discours esthétique Rancière donne toujours l'impression d'hésiter quant à l'existence de sujets littéraires, encore que l'idée d'une métapolitique esthétique s'y dessine de façon plus affirmée. Certaines de ses assertions sont susceptibles d'autoriser l'hypothèse de l'existence de formes de subjectivation propres à la littérature et différentes de la subjectivation politique. A les lire, tout se présente comme s'il y avait une subjectivation littéraire métapolitique, malgré l'interprétation qui voit dans le caractère métapolitique de l'art la cause de son manque de sujets. Comme le démontre, par exemple, la citation suivante :

« La littérature, comme la politique, opère des processus de subjectivation en proposant des manières nouvelles de découper et de phraser le monde. Cela dit, ses inventions subjectives sont prises dans un dispositif singulier. La littérature est prise entre la littérature démocratique et une visée métapolitique : la visée d'un discours et d'un savoir sur la communauté qui dirait le vrai, en dessous ou à l'encontre de la littérature démocratique. Les sujets d'une expérience sensible qu'elle invente témoignent de cette dualité »⁶⁹⁰.

Un certain nombre d'énoncés ambigus de cette époque chez Rancière peuvent effectivement se lire comme posant des jalons de la théorie qui discrimine entre deux modes différents de subjectivation :

« Il en est de l'art comme de la politique, au sens où il n'y a pas d'existence séparée et constante ni de l'art ni de la politique. Ce sont des dispositifs de subjectivation qui mettent ensemble des mots et des images et reconstituent un partage différent du monde sensible »⁶⁹¹.

Pourtant, cette hésitation va se stabiliser prochainement dans une conception de la littérature du régime esthétique comme un dispositif de l'individuation dont la consistance philosophique est assurée plutôt par les philosophies de la fin du sujet : « Il y a une limite où les formes de la micrologie romanesque constituent un mode d'individuation qui vient récuser la subjectivation politique »⁶⁹². En poussant jusqu'au bout la spécificité des formes d'individuation

⁶⁹⁰ RANCIERE J. « Littérature, politique, esthétique. Aux bords de la mésentente démocratique », *op.cit.*, p. 164.

⁶⁹¹ RANCIERE J. « Régimes, formes et passages des arts », in *Et tant pis pour les gens fatigués*, *op.cit.*, p. 263.

⁶⁹² RANCIERE J. « Le coup double de l'art politisé. Entretien avec Gabriel Rockhill », *op.cit.*, pp. 163-164.

propres à la littérature du régime esthétique, Rancière finit par voir dans ces formes le pendant exact de la subjectivation politique :

« Le dissensus littéraire travaille sur les changements d'échelle et de nature des individualités, sur la déconstruction des rapports entre états de choses et significations. Par là il se différencie du travail de subjectivation politique qui configure avec des mots des collectifs nouveaux. Le dissensus politique s'opère sous la forme de processus de subjectivation qui identifient la déclaration d'un collectif des anonymes, d'un *nous*, à la reconfiguration du champ des objets et des acteurs politiques. La littérature va en sens inverse de cette organisation du champ perceptif autour d'un sujet d'énonciation. Elle défait les sujets d'énonciation dans le tissu des percepts et affects de la vie anonyme. Le "malentendu" littéraire tend alors à opposer à la scène de la parole propre à la mésentente politique une autre scène, d'autres rapports entre signification et état de choses qui viennent invalider les repères de la subjectivation politique »⁶⁹³.

Le problème n'est donc pas seulement dans la méta-politique de l'esthétique. Ce n'est pas parce que le *Je* lyrique ne peut pas « sortir » du texte pour devenir un sujet politique, qu'il n'y a pas à proprement parler de subjectivation politique dans l'art. S'il n'y a pas des sujets dans l'art du régime esthétique, guidé par la littérature, c'est également parce qu'elle a pour vocation sa dissolution imposée par la logique spécifique du sensible. Les individualités du régime esthétique de l'art ne sont donc pas une autre manière de penser le sujet, mais une manière d'en finir avec lui. Comme le constate Bernard Aspe, chez Rancière, en dernier analyse, « La politique suppose des actes, des procès de subjectivation ; l'art, la littérature en leur âge esthétique cherchent au contraire à donner consistance à la désobjectivation en tant que telle »⁶⁹⁴. Il est arrivé à Rancière lui-même d'employer le même mot de « désobjectivation » :

« La "démocratie littéraire" conspire avec l'autre [démocratie politique] dans son travail de désidentification et de déhiérarchisation. Mais elle porte ce travail jusqu'au point de désobjectivation où il délégitime l'espace même de constructions des subjectivations démocratiques »⁶⁹⁵.

Ainsi, plutôt que réaliser la subjectivation politique par d'autres moyens, la littérature moderne, chez le dernier Rancière, dissout les sujets dans le tissu homogène des individualités pré-subjectives, proche de ces sujets dissous dans l'ontologie du visible qui octroie les choses d'une

⁶⁹³ RANCIERE J. *Politique de la littérature, op.cit.*, p. 54.

⁶⁹⁴ ASPE B. *Partage de la nuit. Deux études sur Jacques Rancière*, Caen : Nous, 2015, p. 59.

⁶⁹⁵ NOUDELMANN F., RANCIERE J. « La communauté comme dissentiment », *Rue Descartes*, 2003, n°42, p. 96.

capacité de regard chez le dernier Merleau-Ponty⁶⁹⁶. De sorte que non seulement l'apparence libre romantique se transforme, pour Rancière en son contraire – l'apparence soumise au réel, mais le sensible hétérogène se transforme également dans le sensible homogène. Tout se passe comme si l'idée du sensible qui rend possible la pensée de la visibilité des sujets, finit, une fois de plus chez Rancière, par dissoudre ces sujets dans l'ontologie mi-subjective mi-objective : le devenir-visible de la littérature n'est plus celui de la subjectivation au sens fort, mais celui des « individualités préhumaines »⁶⁹⁷. Ainsi, de manière inattendue, dans ces écrits esthétiques, Rancière se heurte au même défi théorique qui a rendu contradictoire l'effort de penser le sujet impliqué dans le visible du dernier Merleau-Ponty – le défi de l'indifférence du sensible. Poussée jusqu'à ses conséquences les plus extrêmes, la logique du devenir invalide la composante active de la subjectivation qui a permis de s'écarter de l'être-visible passif de Merleau-Ponty. Si dans l'esthétique de Rancière, contrairement à son politique, il n'y a rien de pareil à l'impératif de devenir-visible (ce qu'illustre parfaitement son *Spectateur émancipé*), c'est apparemment parce que dans son esthétique, devenir-visible n'équivaut pas à devenir sujet. Démuni de prétention à l'universalité, l'activité impliquée dans la politique de l'égalité de tous, se métamorphose, dans l'esthétique de Rancière, en « une égalité immanente, une égalité passive de toutes choses »⁶⁹⁸. On voit donc un certain sartrisme du sujet politique de Rancière buter sur un certain merleau-pontisme de son esthétique.

f. Une ontologie deleuzienne de la littérature

On reconnaît facilement que l'ontologie de l'individuation mise par Rancière sur le compte de la littérature du régime esthétique de l'art n'est pas sa « propre » ontologie. Ce n'est pas seulement parce qu'elle est étrangère à l'esprit de son écriture philosophique, mais surtout parce que Rancière – le fait est bien connu – s'interdit de construire toute sorte d'ontologie, son évitement des questions ontologiques étant programmatique (même s'il peut paraître embarrassant de théoriser le sujet au sens fort en dehors de toute réflexion ontologique, comme Rancière le fait singulièrement dans sa politique). Elle n'est pas non plus une tentative de reconstruction de

⁶⁹⁶ Malgré sa critique de l'esthétique de Merleau-Ponty (Cf. par exemple RANCIERE J. « Crise de l'art ou crise de la pensée ? Juillet 1998 », *Chroniques des temps consensuels*, *op.cit.*, p. 64-65), pour saisir, par exemple, la conception flaubertienne du style, Rancière emploie des mots et des images qu'on peut facilement confondre avec ceux du *Visible et l'invisible* : « L'Idée n'est plus en effet le *modèle* du système représentatif, elle est le milieu de la vision, ce devenir-impersonnel **où la position du voyant coïncide avec celle de ce qui est vu** » (RANCIERE J. *La parole muette*, *op.cit.*, p. 109. C'est moi qui souligne en gras (AP)).

⁶⁹⁷ RANCIERE J. *Politique de la littérature*, *op.cit.*, p. 50.

⁶⁹⁸ RANCIERE J. « Le coup double de l'art politisé. Entretien avec Gabriel Rockhill », *op.cit.*, p. 147. Et cela – dans l'esthétique largement inspiré par le traitement kantien du thème du jugement du goût, associée souvent avec l'inégalité (l'inégalité entre l'œuvre d'art et un bricolage, entre le connaisseur d'art et un profane), ou, pour reprendre le titre de l'œuvre de Pierre Bourdieu dont la critique est un autre moteur important de la pensée esthétique ranciérienne – la distinction. A ce dernier Rancière s'est opposé en insistant précisément sur l'universalité du jugement du goût dans son esthétique de la politique. Dans son politique de l'esthétique, ce jugement n'est, apparemment, ni inégalitaire, ni universel.

l'ontologie inhérente à la littérature moderne qu'il ne prend pas trop au sérieux en tant qu'ontologie (« Proust, Hitchcock ou Kafka construisent en quelque sorte l'ontologie qui soutient leurs propositions artistiques. Mais cette ontologie n'est qu'une fiction »⁶⁹⁹). Point de doute que Rancière assigne à la littérature moderne une ontologie d'individuation empruntée chez quelqu'un d'autre, une ontologie déjà soigneusement élaborée, et cela dans le but de la relativiser, l'historiciser et, au demeurant, la dépolitiser.

Ce n'est donc pas pour rien que la prolifération du lexique d'individuation remplaçant celui de la subjectivation, dans les textes de Rancière sur la littérature, coïncide à peu près avec sa découverte tardive et infligée par la demande externe (« je suis venu à Deleuze par la contrainte des autres »⁷⁰⁰) des écrits sur l'art de Deleuze : c'est justement pour Deleuze, comme le souligne Rancière, que « l'art est un opérateur ontologique »⁷⁰¹. Cette découverte de Deleuze est à certains égards tellement importante pour la trajectoire intellectuelle de Rancière que par exemple quelqu'un comme Solange M. Guénon a pu la désigner comme une « bifurcation deleuzienne »⁷⁰² de Rancière. Le lien entre l'ontologie déssubjectivante de la littérature et l'ontologie deleuzienne devient de plus en plus évident à fur et à mesure que les concepts manifestement deleuziens d'heccéités, de niveaux molaires et moléculaires, des intensités, etc. adhèrent chez Rancière à celui d'individuation :

« Ce qui s'oppose aux lois de la *Mimèsis*, c'est la loi de ce monde d'en dessous, ce monde moléculaire, in-déterminé, in-individualisé, d'avant la représentation, d'avant le principe de raison. Ce qui s'oppose à la *mimèsis*, c'est, en termes deleuziens, les devenirs et les heccéités »⁷⁰³

Rancière se confronte à plusieurs reprises à l'« esthétique »⁷⁰⁴ de Deleuze, mais, contrairement à Lyotard et Badiou, - deux autres interlocuteurs privilégiés de la réflexion ranciérienne sur l'art, l'esthétique de Deleuze est soumise chez lui à un traitement plus ambigu qu'un simple désaveu. Au premier regard, Rancière ne fait que toujours critiquer l'approche deleuzienne de l'art, notamment les revendications de sa portée intrinsèquement politique et la possibilité de sortir définitivement de l'ordre de la représentation qu'il préconise. Cependant, cette critique a une forme spécifique : elle consiste à ramener systématiquement Deleuze dans la

⁶⁹⁹ RANCIÈRE J. « Politique de l'indétermination esthétique », in J. Game, A.W. Lasowski (éd.), *Jacques Rancière. Politique de l'esthétique, op.cit.*, p. 171.

⁷⁰⁰ (*Idem*, p. 174).

⁷⁰¹ *Idem*, p. 170.

⁷⁰² GUÉNON S. M. « Le romancier démocrate et le philosophe plébéien. Gustave Flaubert et Jacques Rancière », *Revue Flaubert*, 2007, n°7, p. 25.

⁷⁰³ RANCIÈRE J. *La chair des mots, op.cit.*, P. 184.

⁷⁰⁴ Cf. RANCIÈRE J. « Existe-t-il une esthétique deleuzienne ? », in E. Alliez (éd.), *Gilles Deleuze, une vie philosophique. Rencontres internationales*, Paris : les empêcheurs de tourner en rond, 1998, pp. 525-536.

perspective du romantisme allemand (un geste provocateur étant donné l'anti-hégélianisme accentué de Deleuze) : « L'analyse de Deleuze s'inscrit alors dans le destin de l'esthétique comme mode de pensée, dans le destin de l'œuvre moderne liée à ce sensible pur, en excès par rapport aux schèmes de la doxa représentative »⁷⁰⁵. De sorte que Deleuze se présente chez Rancière comme un théoricien qui accomplit, malgré soi⁷⁰⁶, le destin esthétique en dénuant la tension contradictoire qui la soutient (force est de constater que la bifurcation deleuzienne de Rancière est strictement contemporaine de ces analyses des contradictions internes de l'esthétique romantique). Mais dès lors que c'est le régime esthétique de l'art qui intéresse tout particulièrement Rancière, il se trouve également tenu d'adopter le langage de l'ontologie de Deleuze pour le décrire. Tout particulièrement, Rancière dispense la littérature du XIX^e siècle et l'art qui y succède d'une ontologie « moléculaire » avec comme conséquence la dissolution presque deleuzienne des sujets. Comme si sur le terrain de l'esthétique, Rancière était devenu « deleuzien », quitte à admettre l'ancrage historique de son esthétique et ses contradictions internes.

De cette manière, la disparité dans l'usage des thèses sur la visibilité des sujets des auteurs du contexte intellectuelle de Rancière dans l'économie de sa pensée politique et esthétique, devient évidente. Alors que dans sa politique, Rancière s'emploie à démentir l'idée originellement foucauldienne de l'assujettissement panoptique – au moins d'en limiter sa portée - en théorisant le devenir-visible subjectivant et émancipateur. Dans son esthétique, son but, en revanche, est d'élucider les contradictions internes de la politique du devenir-imperceptible de Deleuze, non susceptible, selon Rancière, d'engendrer la politique démocratique. Il en résulte que, chez Rancière, Gilles Deleuze exemplifie, selon l'expression juste de Raji Vallury, « ... the impossibility of actualizing impersonal, imperceptible, and indiscernable modes of being into a political community grounded on the equality of every subject that forms part of it »⁷⁰⁷. A l'encontre du panoptisme, au devenir-imperceptible, dans ses écrits esthétiques, Rancière n'oppose aucun devenir-visible, et se limite à en faire éclater la politique.

Apparemment, il faut donc donner notre aval à l'hypothèse générale de lecture de Rockhill et Bosteels sans reprendre leur explication : l'absence de politique et de sujets dans l'art n'indique pas seulement le résultat d'une analyse rigoureuse, mais aussi le changement de parti pris corrélatif du changement de sujet à traiter. Comme l'a bien résumé Véronique Bergen : « Étonnamment,

⁷⁰⁵ *Idem*, p. 535-536.

⁷⁰⁶ Dans cette perspective, Véronique Bergen a désigné à juste titre « l'opérateur de lecture, chaque fois convoqué par Rancière » dans son adresse de textes esthétiques de Deleuze, « un retour du refoulé ». Cf. BERGEN V. « Visages de l'esthétique chez Jacques Rancière et Gilles Deleuze », in J. Game, A.W. Lasowski (éd.), *Jacques Rancière. Politique de l'esthétique*, *op.cit.*, p. 24.

⁷⁰⁷ VALLURY R. « Politicizing art in Rancière and Deleuze : the case of postcolonial literature », in G. Rockhill, Ph. Watts (éd.), *Jacques Rancière: history, politics, aesthetics*, *op.cit.*, p. 235.

Rancière accorde à la politique ce qu'il refuse à l'esthétique... »⁷⁰⁸. A savoir : là, où dans la politique il cherche toujours, et malgré tout, des ouvertures, des possibilités d'émancipation et d'action, dans l'art il prend, en revanche, des ouvertures reconnues pour des pièges à déjouer.

Si donc Rancière adopte l'ontologie de Deleuze pour théoriser l'art du régime esthétique, ce n'est pas pour lui prêter son allégeance, mais, en revanche, pour critiquer sa politique :

« La puissance littéraire recompose le visible et mobilise les corps en les faisant entrer dans une certaine zone d'indistinction. En ce sens, Deleuze voit juste lorsqu'il analyse les pratiques littéraires en termes d'agencements, de devenirs de zones d'indifférenciations. Mais il tend à faire de cette politique de la littérature "la" politique, ce qui veut dire qu'il tend à ramener sa duplicité constitutive à un effet unique, même s'il fait droit à la dialectique – très hégélienne au fond – de la déterritorialisation et de la reterritorialisation »⁷⁰⁹.

Sur la politique de l'esthétique en général se trouve projetée toute la critique ranciérienne de la politique deleuzienne, résumée habilement par Véronique Bergen : « Le tracé de lignes de fuite, de devenirs mineurs diagonalisant l'état de choses, la création d'une machine de guerre minant la macro-politique de l'Etat ne suffisent pas à constituer un espace politique »⁷¹⁰.

Parallèlement, l'adaptation de cette ontologie coïncide avec la prise de position de plus en plus critique envers la politique de l'art en général. Comme l'a constaté Solange M. Guénon qui a analysé les différents engagements de Rancière dans l'analyse de l'œuvre de Flaubert – en amont et en aval de la « bifurcation deleuzienne », la littérature pour elle-même devient moins politique après la rencontre avec Deleuze chez Rancière :

« Ce qui ressort donc de la bifurcation deleuzienne du Flaubert de Rancière, c'est l'inflexion métaphysique, philosophique, de la politique de la littérature, où la démocratie comme maladie de la littérarité, c'est-à-dire de l'excès des mots, et la démocratie comme maladie de l'excitation, c'est-à-dire de l'excès des pensées, finissent ainsi par être déconnectées de toute démocratie politique »⁷¹¹.

Bien sûr, dès lors que la rencontre tardive avec l'œuvre de Deleuze se confond chez Rancière avec sa lecture attentive des textes programmatiques du romantisme allemand, on a en fait du mal à distinguer une « influence » d'une autre. On aurait du mal à préciser dans quelle

⁷⁰⁸ BERGEN V. « Visages de l'esthétique chez Jacques Rancière et Gilles Deleuze », *op.cit.*, p. 30.

⁷⁰⁹ RANCIERE J. « Perdre aussi nous appartient : entretien avec Jacques Rancière sur la politique de la littérature », *art.cit.*, p. 77.

⁷¹⁰ BERGEN V. « Visages de l'esthétique chez Jacques Rancière et Gilles Deleuze », *art.cit.*, p. 26.

⁷¹¹ GUENON S. M. « Le romancier démocrate et le philosophe plébéen. Gustave Flaubert et Jacques Rancière », *art.cit.*, p. 38.

mesure le scepticisme de Rancière envers la politique de l'art s'alimente dans son suivi *du Plus ancien programme systématique de l'idéalisme allemand* ou plutôt dans celui de « Bartleby et la formule littéraire » de Deleuze. Au moins, faut-il constater qu'il y a une tension manifeste entre les deux scénarios⁷¹² (autonomie/hétéronomie métapolitique de l'apparence vs. la surface homogène et apolitique du sensible). Sans doute, les deux sources s'entretiennent en se reposant, tous les deux, sur la lecture manquée de « Pères d'Eglise ». Ce qui est, en revanche, beaucoup plus certain, c'est que la manière de décrire la dissolution des sujets qui a lieu, pour Rancière, dans la littérature moderne, a un air deleuzien. L'option pour la théorie du sujet romantique pourrait mener sans doute à une posture différente, notamment quant à son rapport à la présentation esthétique.

g. La désubjectivation littéraire et la subjectivation politique

La désubjectivation de la littérature moderne implique donc chez Rancière des contradictions avec la subjectivation politique intrinsèquement théâtrale. Est-ce que ce constat négatif permet également de faire la lumière sur l'esthétique de la subjectivation politique ranciérienne ?

L'opposition entre la littérature et le théâtre est assez récurrente chez Rancière pour être prise au sérieux. Par exemple dans un entretien pour la revue *Dissonance*, Rancière la tranche d'une manière qui la rattache directement à l'ontologie de l'art de Deleuze et au problème de la représentation :

« La révolution romantique est d'abord un passage des figures, des individualités définies, à un monde qui est celui des pré-individualités. L'individualité romanesque se dissout en affect et en percept, et l'individualité picturale se dissout en touche de vibration des couleurs. Ils [Deleuze et Guattari] essaient d'en faire comme une solution au problème de la représentation. [...] Mais le problème est qu'en politique, on crée toujours une scène. Ils essaient d'opposer un modèle romanesque de l'individualité dissoute au modèle

⁷¹² Tantôt Rancière présente ces deux scénarios de l'abolition des sujets dans l'art – celui de la métapolitique et celui de la dissolution des sujets – en tant qu'alternatifs (Cf. par exemple RANCIÈRE J. *La Politique de la littérature*, *op.cit.*, pp. 35-36, où il distingue trois régimes différents des rapports entre l'écriture et la politique : d'abord ce qu'il appelle la « littérarité » qui risque de faire à la littérature perdre sa spécificité, ensuite la métapolitique de la sur-signification de la parole muette des choses, plus parlante que les paroles de la politique, et, finalement, la démocratie moléculaire de la sous-signification de l'égalité anti-représentative des États). Effectivement, le modèle de la lecture symptomale qui discerne la vérité cachée derrière la visibilité des choses est difficile à concilier avec la surface homogène de la visibilité sans signification spécifique aucune (proche, plutôt du régime du sensible que *La Méésentente* pense sous la catégorie de « post-démocratie »). Tantôt le scénario de désubjectivation peut être lu comme un accomplissement spécifique de la métapolitique de la littérature, dans la mesure où la désubjectivation peut se présenter comme « la découverte de la vraie vie – une vraie vie éprouvée à condition de faire voler en éclats ces qualités solides des choses, de les rendre à leur identité de particules fouettées par le flux impersonnel » (*Idem*, p. 80). Tantôt – le scénario de la désubjectivation se présente comme *la* formule de la littérature du régime esthétique : « Sa forme propre de dissensualité consiste à créer des formes d'individualités nouvelles qui défont les correspondances entre états de corps et significations » (*Idem*, p. 52).

théâtral. Cependant, je pense que la politique a toujours plus au moins la forme d'une constitution d'un théâtre. Cela veut dire que la politique a toujours besoin de constituer des petits mondes sur lesquels il y a des unités qui se forment ; ce que, moi, j'appellerai des sujets ou des formes de subjectivation, qui vont mettre en scène un conflit, mettre en scène un litige, mettre en scène une opposition entre des mondes »⁷¹³.

Etant donné le refus de politiser la sortie de l'art représentatif de Deleuze et Guattari, les soupçons commencent à prendre naissance. Et si l'idée ranciérienne de la subjectivation politique n'avait pas pris pour modèle l'énonciation littéraire du régime esthétique de l'art, comme le veut par exemple Marie De Grandt, mais plutôt celui du sujet du régime représentatif ?

Ces soupçons faibles donnent quand-même suite à une série de questions sur les rapports entre la subjectivation politique et la désobjectivation littéraire. Est-ce que la dissolution de sujets dans l'art du régime esthétique est un prolongement d'une logique qui constitue les sujets politiques, ou est-elle son contraire ? A savoir, la désobjectivation esthétique est-elle une issue légitime de la logique de la désidentification qui constitue les sujets ou dissout-elle les sujets politiques au même titre qu'elle défait les individualités de l'ordre de la représentation ? Car tout peut se présenter comme s'il y avait une sorte de parallélisme entre les individualités anciennes du régime représentatif et la subjectivation politique chez Rancière.

Dans la théorie politique, ces soupçons sur le lien entre l'ordre représentatif et le modèle du sujet se traduisent dans les griefs de « désuétude » de la subjectivation ranciérienne. La conception de la subjectivation politique chez Rancière est-elle effectivement si « démodée » qu'il convient de célébrer sa dissolution dans l'art, comme l'a fait Gabriel Rockhill ? Faut-il donc reprocher avec Etienne Tassin à Rancière l'inadvertance de prendre pour modèle de la subjectivation politique l'idée « obsolète » du prolétariat comme sujet collectif de l'histoire :

« Prenant le contre-pied de la critique de Zizek mentionnée, je dirai que les acquis d'une analyse en terme de subjectivation se trouvent mis à mal par ce "retour du sujet" dans la manière de désigner les collectifs puisque le motif qui fait résistance lorsqu'il s'agit de penser les formes concrètes de la subjectivation politique est en réalité le motif discret mais persistant d'un "collectif sujet" dont on a du mal à concevoir la signification autrement que comme celle d'un "sujet collectif", image rémanente du prolétariat, agent de l'émancipation universelle »⁷¹⁴ ?

⁷¹³ RANCIERE J. « Entretien avec Jacques Rancière », *Dissonance*, n°1, 2004, (consulté le 10 avril 2017) <<http://www.multitudes.net/Entretien-avec-Jacques-Ranciere/>>

⁷¹⁴ TASSIN E. « Subjectivation versus sujet politique. Réflexion à partir d'Arendt et de Rancière », *art.cit.*, p. 170.

Pour répondre à ces questions, force est de nuancer les rapports entre la conception ranciérienne de la subjectivation politique et la littérature moderne. Marie De Grandt a raison de souligner l'influence de l'idée littéraire du sujet de l'énonciation sur la théorie de la subjectivation politique chez Rancière. Pourtant, force est de préciser que cette influence passe, apparemment, moins par les *théories* de l'énonciation littéraire, que par les manières concrètes dont la littérature du début du XX^e siècle les construit ; et que, deuxièmement, cette influence concerne moins la théorie ranciérienne de la *subjectivation* que celle de la *désidentification*. Effectivement, Rancière ne cesse de le souligner : la question de la construction littéraire de sa recherche doctorale dans les archives ouvrières n'est pas secondaire. C'est en s'appuyant sur la forme littéraire moderne, notamment *Les Vagues* de Virginia Woolf, que Rancière parvient à donner la parole aux ouvriers sans leur imposer une identité. La désincorporation des voix que Virginia Woolf a inventée a permis à Rancière de s'affranchir du discours ethnologisant à la mode :

« Or il s'agissait ici [dans *La Nuit des prolétaires*] de rendre compte de la constitution d'un réseau de discours illégitimes, brisant une certaine identité, un certain rapport entre les corps et les mots. [...] Je me suis donc aperçu qu'il n'était pas possible de raconter dans un récit à la Hugo ou à la Zola. Il fallait [...] choisir un mode de récit qui ne commence pas par situer, par enraciner, mais qui parte du caractère fragmentaire, lacunaire, indécidable, partiellement décidable, de ces paroles, un type de récit à la Virginia Woolf, où il y a des voix qui petit à petit s'entrecroisent et construisent en quelque sorte tout l'espace de leur effectivité. Il s'agissait de construire un récit où l'on puisse voir comment non pas un corps produit des voix, mais des voix dessinent petit à petit une sorte d'espace collectif »⁷¹⁵.

Une certaine forme littéraire sert donc chez Rancière de ressource pour rendre compte d'une mode d'être spécifique du prolétaire en train de devenir un sujet de l'histoire. Sauf que, à cette étape de son travail, comme Rancière va l'avouer beaucoup plus tard, il n'existe pas encore chez lui de conception « positive » de subjectivation politique :

« one might say that my work on the workers' archives presented as disjointed the two levels of a possible theory of subjectivation. On the one hand, in *La parole Ouvrière*, polemical scenes of collective workers' expressions, which revealed the latter's identity by correcting or hijacking the discourses of masters and governments. On the other hand, in *The Nights of Labour*, experience of radical dis-identification towards an imposed being-

⁷¹⁵ RANCIERE J. « Histoires des mots, mots de l'histoire », *Communications*, 1994, n° 58, pp. 87-88. Même si plus tard Rancière va rectifier son jugement sur le réalisme de Hugo et Zola. Il va postérieurement constater que l'excès descriptif des détails « fait du prétendu "réalisme" non pas l'acmé du vieil ordre représentatif mais sa destruction en acte » (RANCIERE J. *Politique de la littérature, op.cit.*, p. 49).

worker, which all those attempts to realize the army of work or the republic of workers necessary betrayed. Somehow the idea of dis-identification was getting in the way of the idea of subjectivation »⁷¹⁶.

De sorte qu'il y a bien un lien entre la révolution esthétique dans la littérature et la subjectivation politique, mais ce lien se limite à son étape négative. D'un certain point de vue, donc, la subjectivation et la désobjectivation ne s'excluent pas tellement. Plutôt que la nier, la littérature du régime esthétique de l'art prépare le champ de bataille pour la subjectivation politique sans la rendre nécessaire ou inévitable :

« Si la politique proprement dite consiste dans la production de sujets qui donnent voix aux anonymes, la politique propre à l'art dans le régime esthétique consiste dans l'élaboration du monde sensible de l'anonyme, des modes du *cela* et du *je*, d'où émergent les mondes propres de *nous* politique. Mais dans la mesure où cet effet passe par la rupture esthétique, il ne se prête à aucune calcul déterminable »⁷¹⁷.

De manière positive, Rancière construit la théorie de la subjectivation politique en employant un langage tout à fait différent (comme s'il y avait un langage plus approprié pour parler du sujet – tel un langage plus académique des *Aux bords de la politique* et de *La Méésentente*). C'est seulement en s'écartant de la forme littéraire moderniste, d'abord avec le rationalisme de Jacotot qui lie l'expérience de désidentification à l'affirmation de capacité, c'est-à-dire quelque chose de positif, et ensuite avec l'introduction de la dimension théâtrale du politique à partir de sa lecture de textes classiques de la philosophie politique, notamment d'Aristote, que Rancière parvient, dans les années 1990, à théoriser la subjectivation politique au sens fort du terme.

Son usage des thèses de Joseph Jacotot dans les écrits esthétiques est à cet égard emblématique. Tandis que dans ses écrits politiques, pour théoriser la subjectivation universalisante, qui échappe à l'opposition entre sujet individuel et sujet collectif, Rancière oppose à l'intellectualisme de Jacotot la notion de scène fictive⁷¹⁸, dans son esthétique, il transpose les

⁷¹⁶ RANCIERE J. « Work, Identity, Subject », in J.-P. Deranty, A. Ross (éd.), *Jacques Rancière and the Contemporary Scene. The Philosophy of Radical Equality*, London, New York : Continuum, 2012, pp. 210-211.

⁷¹⁷ RANCIERE J. « Les paradoxes de l'art politique », *op.cit.*, p. 73.

⁷¹⁸ Dans « Politique, identification, subjectivation », Rancière explique son écart avec Jacotot par référence à sa notion de scène : « Il est possible en effet d'arguer que toute police dénie l'égalité et que les deux processus sont incommensurables l'un à l'autre. C'est la thèse du grand penseur de l'émancipation intellectuelle, Joseph Jacotot, que j'ai développée dans *Le Maître ignorant*. Selon lui seule est possible l'émancipation intellectuelle des individus. Cela veut dire qu'il n'y a pas de scène politique. Il y a seulement la loi de police et la loi d'égalité. Pour que cette scène existe, nous devons changer la formule. Au lieu de dire que toute police dénie l'égalité, nous dirons que toute police *fait tort* à l'égalité. Nous dirons alors que le politique est la scène sur laquelle la vérification de l'égalité doit prendre la forme du traitement d'un tort » (RANCIERE J. « Politique, identification, subjectivation », *op.cit.*, p.113).

thèses, au fond très rationalistes, de Jacotot sur le champ de l'art sans les changer⁷¹⁹. C'est ce qu'il fait notamment, en répondant à une demande externe venue d'un chorégraphe Mårten Spångber dans *Le spectateur émancipé* auquel nous nous sommes déjà référés pour mettre en avant le contraste entre la scène politique et la scène esthétique. C'est de cette application directe que vient la conclusion mélancolique du texte qui refuse à l'art la possibilité de l'émancipation collective :

« Congédier les fantasmes du verbe fait chair et du spectateur rendu actif, savoir que les mots sont seulement des mots et les spectacles seulement des spectacles peut nous aider à mieux comprendre comment les mots et les images, les histoires et les performances peuvent changer quelque chose au monde où nous vivons »⁷²⁰.

Cette mélancolie est en fait celle de Jacotot qui ne croyait que dans l'émancipation toujours individuelle⁷²¹.

Dans cet ordre d'idée, plutôt que d'opposer la désubjectivation littéraire à la subjectivation politique, il nous semble plus prometteur de complexifier les rapports entre les deux. Un bel exemple de ce type de démarche est procuré par la recherche de Frédéric Rambeau qui, à propos du même Deleuze qui emblématise chez Rancière la désubjectivation esthétique, a pu par exemple constater :

« Dans l'ontologie de Gilles Deleuze, la dissolution du sujet est paradoxale. D'un côté, elle destitue la catégorie de sujet : il n'y a pas d'autre sujet que des subjectivités larvaires, des moi dissous. D'un autre côté, elle ne tient pas seulement dans une destitution, sa dynamique est créatrice. Les sujets qui sont dissous *se* produisent aussi dans cette dissolution. Dans l'égalité de tous les sens de l'être, il y a bien encore des sujets, mais les modes selon lesquels ils adviennent sont des dynamismes par lesquels on se fait en se défaisant, on se produit en se dissolvant. La dissolution deleuzienne du sujet n'est pas sa disparition, c'est une nouvelle conception, dissolutive, de la subjectivation »⁷²².

⁷¹⁹ Selon le constat d'Antonia Birnbaum qui a analysé l'usage que Rancière a fait des thèses de Jacotot, « D'une certaine manière, Rancière ne prend pas la pleine mesure de ce que l'égalité intellectuelle ne reste pas inchangée par le déplacement de la raison vers l'hétérogénéité du sensible » (BIRNBAUM A. *Trajectoires obliques*, *op.cit.*, p. 129).

⁷²⁰ RANCIERE J. *Le spectateur émancipé*, *op.cit.*, p. 29.

⁷²¹ Dans « Work, Identity, Subject », Rancière explique plus en détail comment il a dû s'éloigner de Jacotot pour rendre pensable le sujet : « Jacotot's idea of emancipation only asserted the radicality of the principle of egalitarian presupposition by adding the following corollary: it is individuals alone who can emancipate themselves, as society as such maintains itself solely through multiple bonds created by the inegalitarian presupposition » (RANCIERE J. « Work, Identity, Subject », *op.cit.*, p. 211).

⁷²² RAMBEAU F. *Les secondes vies du sujet*, *op.cit.*, p. 19.

Conclusion

La novation de l'analyse de la subjectivation politique de Rancière réside dans son changement de point de départ : au lieu de déduire la politique des caractéristiques du sujet lui préexistant, Rancière, en revanche, part du politique pour étudier les modes de subjectivation qui y correspondent : « C'est la relation politique qui permet de penser le sujet politique et non l'inverse »⁷²³. En conséquence, on ne trouve chez Rancière rien de semblable à une théorie générale du sujet dont l'hypostase cardinale la plus convenue est l'hypostase épistémologique. Les sujets de Rancière n'existent pas en dehors de la politique qui les constitue. Tout particulièrement, il n'y a pas de sujets esthétiques, même si la politique est pour elle-même intrinsèquement esthétique chez Rancière.

Autre chose qu'une simple réfutation de l'approche ontologique du sujet (chez Rancière « Subject has no grounding in being »⁷²⁴, comme le remarque Chambers), on voit se produire ici une unique délimitation du champ d'application de la notion de sujet. Car Rancière pourrait, sans doute, procéder de la même manière dans le cas de l'esthétique pour être amené à une prolifération des formes possibles de subjectivation : partir de l'idée de l'esthétique pour discerner les modes de subjectivation qui lui sont propres. Et pourtant, l'expression « subjectivation politique » est, à strictement parler, tautologique chez Rancière : il n'y a des sujets que politiques et il n'y a de politique que celle qui est l'affaire de la subjectivation. La subjectivation est rendue tributaire du champ politique, par ailleurs extrêmement rétréci chez Rancière. Dans l'art (ou, pour être plus précis, dans la littérature de l'âge esthétique), où l'égalité devenue sensible a changé de statut argumentatif, Rancière n'a su trouver, après Deleuze, que des processus de désobjectivation.

Le privilège du sujet politique que l'on trouve chez Rancière n'est pas pour autant absolument sans précédent. Il peut être considéré, *mutatis mutandis*, comme ordinaire durant ce moment spécifique que sont les années 1960-1970 en France. Comme le remarque avec juste raison Frédéric Rambeau, à l'époque, le sujet politique l'« emporte »⁷²⁵ sur le sujet épistémologique dans le cadre de la redistribution des rapports entre la théorie et pratique. Car, précisément, selon lui, l'actualité du moment des années 1960 se détermine par :

⁷²³ RANCIÈRE J. « Dix thèses sur la politique », *op.cit.*, p. 223. Cependant, nous aurions du mal à accepter pleinement l'interprétation, comme celle de S.A. Chambers, selon laquelle chez Rancière « The political subject can never be the bearer of a politics, since the subject only emerges by way of, thought, and [...] after politics » (CHAMBERS S.A. *The lesson of Rancière*, *op.cit.*, p. 20). Plutôt nous avons tendance à croire que la subjectivation chez Rancière est inséparable du politique. Non pas parce qu'elle s'en déduit, mais parce qu'elle en est strictement concomitante : il n'y a pas de politique avant et sans les processus de subjectivation tout comme il n'y a pas de processus de subjectivation avant la politique chez Rancière.

⁷²⁴ CHAMBERS S.A. *The lesson of Rancière*, *op.cit.*, p. 20.

⁷²⁵ RAMBEAU F. *Les secondes vies du sujet*, *op.cit.*, p. 11.

« une irruption de la subjectivité sur la scène politique. La politique s'arrache à son assimilation à des effets de fonctionnement, c'est-à-dire de *savoir*. Si l'antagonisme des classes n'est pas déterminé causalement par leurs caractéristiques économiques et sociales, alors il est radicalement subjectif. La destitution épistémologique du sujet (toute conscience est fausse conscience, idéologique ou autre) laisse place à une *radicalisation* de la position subjective, appelée par les blocages que rencontrent alors le mouvement ouvrier et les processus révolutionnaires »⁷²⁶.

Les écrits politiques de Rancière sont profondément marqués par ce défi singulier que pose la pratique de la subjectivation à la théorie politique. Or, la théorie de la pratique de la subjectivation politique que construit Rancière en polémiquant notamment avec Althusser, devient tellement forte et tellement radicale (est sujet celui qui parvient à mettre en question le partage actuel du sensible en universalisant le tort qu'il subit), qu'on a en fait du mal à la transposer dans les autres domaines, qu'on a du mal donc à la trouver ailleurs. Pour reprendre l'expression de Frédéric Rambeau, la « radicalisation » de la position subjective est poussé jusqu'aux extrêmes limites chez Rancière.

La théorisation de la visibilité publique en tant que milieu de la subjectivation politique est un point fort et hautement novateur des analyses politiques de Rancière à la fin des années 1980 – début des années 1990. Cette théorisation devient possible chez Rancière grâce à de nombreuses avancées fondamentales qui le distinguent sur le fond de son contexte intellectuel. Parmi les avancées les plus importantes quant à la théorisation de la visibilité subjective on peut répertorier les suivantes : la mise en question de la hiérarchie entre le dicible et le visible, ainsi que celle entre le réel et l'apparaître qui évite en même temps de tomber dans la solution contraire, à savoir la surévaluation du visible et de l'apparaître ; l'universalisation de la revendication à la visibilité, à l'apparaître ; la valorisation du potentiel émancipateur de l'imagination, de la fiction et de la métaphore ; la possibilité de mettre en question le déterminisme historique de l'agencement du visible et de l'invisible, notamment grâce au travail de l'imagination, et la conception forte de la subjectivation qui en découle. Prises ensemble, toutes ces avancées théoriques permettent à Rancière d'associer la subjectivation, au sens énergique du terme, au devenir-visible. Pourtant, c'est au prix de rationaliser et d'intellectualiser le visible et quitte à délimiter le champ d'application de la notion de sujet. Sa théorisation du lien entre le devenir visible et le devenir sujet est inédite et vigoureuse, mais apparemment très restreinte. Tout porte à croire que c'est parce qu'elle est bornée qu'elle est tellement forte.

⁷²⁶ RAMBEAU F. *Les secondes vies du sujet, op.cit.*, p. 10-11.

En vertu de quoi cette théorisation s'avère inadéquate dans l'esthétique de Rancière. La subjectivité esthétique, elle, pose un défi légèrement différent. Le défi de la subjectivation esthétique est celui de l'égalité sensible, de l'égalité passive et homogène, à savoir de l'absence de critères de distinction nets entre la subjectivation et l'objectivation. L'égalité sensible n'est pas seulement, comme dans le cas de la politique de Rancière, l'égalité de suspension et de désincorporation, mais également celle de l'incarnation. Bien que les textes de Rancière sur l'art se concentrent tout particulièrement sur la littérature – et surtout ceux qui avancent la thèse de la désobjectivation esthétique – force est de constater que le visible esthétique a tendance de revendiquer plus d'autonomie par rapport au langage que ne l'a le visible public de l'être parlant de ses écrits politiques. C'est cette prédisposition du visible esthétique à libération par rapport au langage qui empêche sans doute de l'associer à la subjectivation dans ses écrits esthétiques. Le visible autonome par rapport au langage, qui entre en rapports variés et changeants avec le langage, le visible muet, qui n'a pas seulement pour fonction de dédoubler le réel, n'est ni universalisable ni assez spécifique pour pouvoir distinguer le sujet, comme c'est le cas du devenir-visible dans l'espace public des textes politiques de Rancière. Tandis que l'activité de la passivité du devenir-visible publique est habilement théorisée par Rancière, c'est la passivité du devenir-visible sensible qui n'a pas encore trouvé son côté « actif ». De sorte que c'est l'égalité de statut entre le sensible et l'intelligible qui demande toujours d'être pensée de manière plus rigoureuse. On aurait tendance, donc, à interpréter les derniers écrits sur l'art de Rancière comme une rupture du lien entre le devenir-visible et le devenir-sujet. L'esthétique peut effectivement rendre visible (« changer les repères de ce qui est visible et énonçable, de faire voir ce qui n'était pas vu, de mettre en rapport ce qui ne l'était pas »⁷²⁷), de manière plus effective que ne le fait la politique, mais c'est seulement dans la politique qu'on devient sujet. Toute la question est maintenant de savoir si c'est la faute de Rancière de n'avoir pas su trouver le visible de l'égalité universelle non seulement dans la politique mais aussi dans l'esthétique, ou s'il est impossible, par principe, de retrouver dans l'art le visible ainsi spécifié et le sujet qui lui correspond.

Rien n'oblige qu'il y ait des sujets dans l'esthétique. Mais s'il y a quelque chose qui peut nous encourager à préserver dans sa recherche, c'est apparemment, une idée moins « forte » et « radicale » de la subjectivation que celle de la subjectivation politique de Rancière. C'est seulement à condition de rendre l'idée de la subjectivation plus proche de la désobjectivation, de la rendre plus subtile, qu'on pourrait parvenir sans doute à inscrire le sujet dans le sensible, et non seulement dans les moments de son suspens et de sa mise en question. C'est également à condition de la brancher sur la visibilité moins litigieuse et plus intime qu'on pourrait les associer. Le sujet

⁷²⁷ RANCIERE J. « Les paradoxes de l'art politique », *Le spectateur émancipé*, *op.cit.*, p. 72.

qu'on peut espérer trouver dans l'esthétique pour le rendre visible de manière plus sensible que métaphorique, n'est pas ce sujet militant que Rancière y a cherché sans résultat. S'il n'a pas trouvé ce sujet-là, il ne s'ensuit pas apparemment qu'il n'y ait pas du tout de place pour les sujets.

Chapitre 4. L'achèvement visible du Sujet de la Métaphysique.

Le portrait de quelqu'un en sujet chez Jean-Luc Nancy

Introduction

Le contexte théorique, dans (ou contre) lequel un autre penseur important de la philosophie française contemporaine – Jean-Luc Nancy – travaille, n'est guère différent de celui de Rancière. Et pourtant, le style de réflexion de Nancy, notamment de sa réflexion sur le sujet, est presque sans comparaison possible avec le style de Rancière. C'est apparemment surtout parce que Nancy, à l'encontre de Rancière, n'est pas un penseur du contexte mais, vraisemblablement, un penseur de l'époque. C'est en s'appuyant sur les exigences de son époque, que Nancy se distancie, de manière générale, de son contexte intellectuel. Car l'époque à laquelle il appartient se règle moins sur les noms de Lacan, Deleuze, Foucault ou même Derrida (le contemporain sans doute le plus proche de lui), mais plutôt sur les noms de Nietzsche et de Heidegger. De sorte que son époque est moins française qu'elle n'est allemande, surtout quant à son regard sur la question du sujet dans son rapport à la visibilité : le sujet conçu comme une fondation, comme *subjectum*, le concept-clé de la métaphysique de la représentation, est un concept à dépasser chez Nancy. Dans ce cadre, on sera tentée d'opposer Rancière en tant que philosophe de la subjectivation à Nancy en tant que philosophe de la fin du sujet, comme l'a fait exemplairement Antonia Birnbaum⁷²⁸.

Cela dit, Nancy est quand même un penseur post-déconstructiviste (même s'il est un penseur de l'époque, il est le dernier à ignorer son contexte) et sa manière d'opérer le dépassement de la métaphysique de la représentation est extrêmement sophistiquée, implexe et originale, irréductible à une simple réfutation du sujet. Chez ses contemporains, Nancy discerne « au moins deux emplois très différents du mot "sujet" : tantôt il a la valeur de son concept métaphysique, tantôt (par exemple chez Granel ou chez Rancière) il a une valeur d'un *unum quid* – ou d'un *unus quis* – singulier, moins présent à soi que présent à une histoire, à un événement, à une communauté, à une opération ou à un autre sujet »⁷²⁹. Le fait même qu'on peut employer ce mot dans un double sens, dont le deuxième est antimétaphysique, indique, pour Nancy, que c'est sur la place même du sujet que s'opère le dépassement de la métaphysique du sujet. Dès lors, si Nancy considère vraiment les voies de la fin du sujet et celle de la subjectivation en tant qu'opposées, c'est une contradiction à retravailler chez lui. Bien que la question de la visibilité du sujet puisse paraître périphérique dans la pensée prolifique de Jean-Luc Nancy, c'est notamment sur le terrain de cette

⁷²⁸ « Foucault et Rancière nouent la désidentification à une subjectivation, tandis que Lacoue-Labarthe et Nancy l'associent à la fin du sujet » (BIRNBAUM A. *Trajectoires obliques*, *op.cit.*, p. 13).

⁷²⁹ NANCY J.-L. « Présentation », *Confrontation*, 1989, n°20, p. 8.

question-là, plus précisément à sa place, comme on va essayer de le voir, qu'un dépassement ingénieux du sujet de la métaphysique s'effectue chez lui.

Pour autant, même si la perspective ranciérienne sur le sujet peut apparaître, d'un certain point de vue, comme exemplifiant un des moments du dépassement plus général du sujet qui intéresse Nancy, les deux peuvent se présenter comme des auteurs inconciliables, autant que parfaitement complémentaires : Nancy et Rancière partagent en fait plusieurs idées et concepts⁷³⁰, dont en particulier le concept même de « partage ». Nancy a pu ainsi s'adresser à Rancière en disant que « depuis longtemps “partage” est un mot qu'avec quelques autres, comme “commun”, nous partageons lui et moi, et qui nous partage en étant aussi l'un des indices du dissentiment dont je veux parler »⁷³¹. S'il y a effectivement un partage – au sens de séparation – des mêmes concepts entre les deux auteurs, c'est par ailleurs parce que les provenances, disons, « thématiques » de leurs questionnements sont également différentes. Là où chez Rancière on trouve, comme on l'a vu, le privilège du politique sur l'esthétique, tout à fait compréhensible dans son contexte intellectuel, chez Nancy, en revanche, on voit l'art prendre le pas sur la politique, selon l'exigence de l'époque.

Nancy a pu précisément reprocher à Rancière d'avoir fait l'économie (au moins au niveau des intentions déclarées) de la question de l'art même dans ses écrits expressément esthétiques :

« Je vois bien que tout l'effort de Rancière va à dissoudre la spécificité de l'art, et plus encore le caractère d'exception que lui attache un pan considérable de la pensée contemporaine. Je partage, de cet effort, tout ce qui répond à la nécessité de se prémunir contre les esthétismes, les religions de l'art ou les hyperboles en façon de “fin de l'art” ou d'arts du dépassement de l'art. Il n'en reste pas moins que de manière générale et chez

⁷³⁰ Tel un jeu de références très singulier, Jacques Rancière se réfère à Nancy dans *La Méésentente* : « Cette notion [d'évènements de parole] ne me semble pas sans rapport avec ce que Jean-Luc Nancy pense sous la notion de “prise de parole” dans *Le Sens du monde*, Galilée, 1993 » (RANCIÈRE J. *La Méésentente*, op. cit., p. 61, note de bas de page). Faut-il se surprendre que dans ces pages du *Sens du monde* où Nancy introduit effectivement la notion de prise de parole, il se réfère, à son tour, à Rancière ? Qui plus est, Nancy se réfère à l'article de Rancière commandé par Jean-Luc Nancy : « Tel que Jacques Rancière le [“le travail errant du sens”] repère comme activité propre du “réseau aléatoire des individus” tenus ou tombés à l'écart des sens et des identifications donnés (cf. “Après quoi ?” dans *Après le sujet qui vient*, *Confrontations* n° 20, Paris, Aubier, 1989) » (NANCY J.-L. *Le Sens du monde*, Paris : Galilée, 1993, p. 180, note de bas de page). Ce type de cercles vicieux ne témoigne pas d'une vraie solidarité d'intérêts mais plutôt de l'entrecroisement formel d'idées d'auteurs ayant une sensibilité tout à fait différente. Comme le constate Antonia Birnbaum, l'opposition des deux courants de la pensée française de la fin du XX^e siècle que Rancière et Nancy représentent, « peut valoir comme découpe d'une opposition ayant configuré une scène philosophique française plus large, comprenant Derrida, Badiou, Deleuze, Granel, Lyotard... Elle recroise des pôles qui aujourd'hui travaillent plutôt dans l'ignorance l'un de l'autre, alors que dans les années soixante et jusqu'à la fin des années quatre-vingt-dix, leurs confrontations donnaient lieu à la polémique » (BIRNBAUM A. *Trajectoires obliques*, op.cit., p. 13-14). Que Rancière et Nancy théorisent souvent les mêmes concepts et commentent les mêmes sources ne signifie ni l'harmonie de leurs vues, ni le conflit des interprétations.

⁷³¹ NANCY J.-L. « Jacques Rancière et la métaphysique », in L. Cornu, P. Vermeren (éd.), *La philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière*, op. cit., p. 156-157.

Rancière tout aussi bien quelque chose reste et résiste sous ce nom d'art – faute de quoi on ne voit pas pourquoi il serait là »⁷³².

En revanche, chez Nancy l'art joue un rôle tellement important, que, par exemple, Alison Ross a pu, à titre d'hypothèse, proposer de décrire son ontologie de l'être singulier pluriel comme une opérationnalisation de sa conception de l'œuvre d'art⁷³³. Comme si, dans sa réflexion époquale, ce n'était pas seulement sur la politique que l'art prenait le pas. C'est dans l'amplification du rôle de l'art pour la métaphysique occidentale que s'inscrit le questionnement nancien sur la visibilité du sujet.

Il serait quand même inexact de définir la pensée de Nancy comme « esthétique » au sens du dernier Rancière – ni non plus dans celui de la *Critique de la raison pure*. Dans son ontologie, il s'agit moins du sensible en tant que tel, que du sens (le mot vraisemblablement le plus important de sa philosophie). Du sens, auquel il attribue, à la suite de Heidegger, un statut ontologique. Nancy joue constamment des trois acceptions du mot en français : du sens en tant que relevant de la compréhension, du sens en tant que relevant de la sensibilité corporelle, du sens en tant que relevant de la direction dans l'espace. En s'appuyant sur cette triple acception, Nancy arrive à proposer une autre réponse au privilège du langage caractéristique de son contexte intellectuel, alternatif au partage du sensible de Rancière, sans tomber lui non plus dans l'extrémité inverse de l'ineffable. Comme y insiste à plusieurs reprises Ian James, un commentateur anglophone disciple de Nancy :

« Nancy's thinking of the limit, end, or closure of philosophy unfolds as a necessary reinscription of the category of "sense", where sense is not meaning of signification, but rather that which, at the limit or in excess of signification, makes meaning and signification possible. Sense, here, is the sense of a shared worldly existence which always already makes sense, and preexists language or any possible symbolic determination »⁷³⁴.

Le « sens en excès de la signification »⁷³⁵ est chez Nancy le sens intrinsèquement sensible qui ne règle pas sans heurts l'ajustement du sensible à l'intelligible, de l'intuition au concept, comme est censé le faire le sujet de la représentation kantien. Exception faite bien évidemment de ce lieu problématique qu'est l'art caché du schématisme. Nancy prolonge donc en quelque sorte la lecture heideggérienne de la *Critique de raison pure* de son *Kant-Buch* pour faire apparaître le sans-fond sensible de la fondation du sujet de la signification. C'est plutôt la troisième *Critique* de

⁷³² *Idem*, p. 161.

⁷³³ ROSS A. *The aesthetic paths of philosophy. Presentation in Kant, Heidegger, Lacoue-Labarthe, and Nancy*, Stanford : Stanford University Press, 2007, p. 155.

⁷³⁴ JAMES I. *The Fragmentary demand. An introduction to the philosophy of Jean-Luc Nancy*, Stanford : Stanford University Press, 2006, p. 9.

⁷³⁵ NANCY J.-L. *L'oubli de la philosophie*, Paris : Galilée, 1986, p. 76.

Kant centrée autour du thème de la présentation qui permet à Nancy de penser ce sujet. A la différence de Rancière chez qui, comme on a été amené de le constater, l'esthétique de la *Critique de la raison pure*, plutôt anhistorique, passe avant l'esthétique plus historiquement restreint de la *Critique de la faculté de juger*, il y a chez Nancy une certaine priorité de la troisième *Critique* sur la première⁷³⁶. Même si la pensée de Nancy n'est pas, à proprement parler, esthétique (comme ne l'est pas le visible, irréductible d'emblée au perçu, chez lui).

Parallèlement, dans l'ontologie de Nancy, à l'encontre de Rancière, c'est la politique qui peut donner impression d'être, selon le constat exemplaire d'Antonia Birnbaum, « exclue du jeu infini du sens »⁷³⁷. Bien évidemment, il y a une réflexion proprement nancyenne sur la politique qu'il mène inlassablement à partir de sa réinterprétation forte du *Mitsein* de Heidegger. L'ontologie sociale (au sens large, irréductible à son idée sociologique) n'est pas une ontologie régionale chez Nancy, mais la seule ontologie possible : être, c'est tout d'abord être *avec* les autres et non pas dans l'intériorité de l'en-soi ou du pour-soi. Chez Nancy aussi, donc, c'est le commun du sens partagé qui est donc un point de départ théorique⁷³⁸. Comme l'explique Ian James:

« Sense, in its sharing and understood as the being-of-all-with-each-other, is that from which any experience of self-reflexivity, individual subjectivity or of personal individuation can arise as such. Being is therefore always being-with and the 'we', for Nancy, is always primordial »⁷³⁹.

De sorte que son ontologie a des conséquences presque directement politiques. Et pourtant, à confronter la pensée de la pratique politique de Rancière à la politique ontologique de Jean-Luc Nancy, on ne peut pas ne pas constater la préséance de Rancière sur les questions de l'inégalité, de l'injustice et du conflit. Même Ian James qui pour le reste, dans ses commentaires, semble adopter le point de vue de Nancy, a constaté que l'idée nancyenne de la politique est trop « optimiste »⁷⁴⁰. Outre l'« optimisme » – qui caractérise par ailleurs un certain militantisme

⁷³⁶ En même temps, comme le remarque Joseph Tanke, dans ses écrits esthétiques, Rancière, quant à lui, tend à sous-évaluer le rôle de l'imagination : « There is a consistent movement in Rancière's thought away from investigating the role played by the imagination within the thinkers under consideration, as is evidenced by prioritizing Schiller over Kant and Hegel, and even *Letters* (1794) over Schiller's *Kallias or Concerning Beauty* (1793), where the Kantian faculties are more central. There is a similar discounting of the imagination at work in his invocation of romanticism, according to which it is presented as giving rise to a new set of aesthetic principles pertaining to the relationship between art and life, and not, as many readings would have it, a valorization of the faculty of invention » (TANKE J.J. TANKE J.J. *Jacques Rancière*, London : Continuum, 2011, p. 150).

⁷³⁷ BIRNBAUM A. *Trajectoires obliques*, op.cit., p. 87.

⁷³⁸ En particulier, Nancy, à l'instar de Rancière, fait du spectacle l'infrastructure de l'action politique : « Il n'y a pas de société sans spectacle parce que la société est le spectacle d'elle-même » (NANCY J.-L. *Être singulier pluriel*, Paris : Galilée, 2013, p. 89).

⁷³⁹ JAMES I. *The new french philosophers*, Cambridge, Malden : Polity Press, 2012, p. 46.

⁷⁴⁰ « It is arguable that the emphasis he places on a fundamental and originary sharing of sense as the element of communal being does not altogether do justice to, or sufficiently account for, the way in which the share of being is unevenly or unequally distributed or divided. [...] there is a question as to whether Nancy's affirmation of an originary sharing is not a little too optimistic and whether it is able to articulate a more originary violence of unequal division

émancipateur de la politique égalitaire de Rancière – de manière plus fondamentale, comme l’explique Antonia Birnbaum, le rôle de la politique se réduit chez Nancy à sa fonction négative⁷⁴¹ par rapport à l’art :

« Le statut de la politique lui est prescrit par la philosophie. Elle n’est rien pour elle-même, ne délivre ni n’est chargée d’aucune *praxis* émancipatrice, mais ouvre des possibilités à ce qu’elle n’est pas. Ce qui est intéressant n’est jamais en elle, mais toujours ce qui est au-delà, les partages du sens incommensurables à la loi de l’échange déclinés sur les modes amoureux, spéculatifs, artistiques, littéraires. La politique démocratique ayant pour tâche de “préserver” l’imprévisible du sens commun, elle ne doit surtout pas l’actualiser. Ou, pour dire la chose plus abruptement : la politique démocratique doit nous préserver de l’illimitation de la politique »⁷⁴².

Tout se passe donc comme si la politique chez Nancy était limitée par la philosophie. Il est arrivé à Rancière, évitant délibérément les questions ontologiques, de mettre en relief un certain « fondamentalisme » de Nancy qui mène presque inévitablement, selon l’esprit anarchiste de *La Méésentente*, à la circonscription de la politique :

« des penseurs comme Badiou ou Nancy se rattachent encore à une idée que je dirais “fondamentaliste” de la philosophie, même si c’est sous des formes transformées. Nancy est passé par la déconstruction derridienne, mais il reste attaché à l’idée d’une philosophie qui s’attache à penser, y compris dans son impossibilité, une expérience première des grands signifiants partagés : le sens, le monde, l’autre, le commun »⁷⁴³.

Le constat de Rancière est très juste : effectivement, le discours post-déconstructiviste de Nancy se distingue facilement de son contexte intellectuel par la présence de ces « grands signifiants partagés ». Toutefois, même si Rancière a raison de parler d’un certain « fondamentalisme » de Nancy, la question du fondement dans un sens de *sub-jectum* – tel qu’on le trouve mis en place dans le *Nietzsche* de Heidegger, à savoir comme modèle de pensée qui fait de l’ego le fondement sous-jacent sur lequel tout l’édifice de la pensée-représentation sera appuyé – joue chez Nancy sur le terrain des rapports entre la philosophie et l’art. C’est du fondement

of the share [...] Arguably, Rancière’s thinking of the ‘distribution of the sensible’ which articulates a fundamental sharing *and* a hierarchical, exclusory or unequal distribution of material sensible-intelligible existence does more to philosophically articulate the violence of ontological sharing than does Nancy’s thinking of being-with » (JAMES I. *The new French Philosophy, op.cit.*, p. 49-50).

⁷⁴¹ De manière analogue, le rôle de l’art par rapport à la politique chez Rancière consiste à suspendre ses hiérarchies et à préparer le champ pour la pratique proprement politique.

⁷⁴² BIRNBAUM A. *Trajectoires obliques, op.cit.*, p. 84-85.

⁷⁴³ RANCIERE J. « Jacques Rancière et l’a-disciplinarité », in *Et tant pis pour les gens fatigués. Entretiens, op.cit.*, p. 384.

sensible du geste fondationnel de la philosophie qu'il sera question, de ce en quoi il rend possible la naissance du sujet et la voue dès son début à la fin⁷⁴⁴.

On pourrait donc désigner le « fondamentalisme » de Nancy dans les termes différents de ceux, péjorativement structuralistes, de Rancière. Par exemple, selon la belle expression de Juan-Manuel Garrido, « Tout le travail philosophique de Jean-Luc Nancy avec les “vieux” concepts de la tradition – par exemple, les concepts de *sens*, de *monde*, de *création*, de *corps*, de *liberté*, d'*être*, etc. – répond à l'intention de leur redonner une chance »⁷⁴⁵. La question qu'on peut poser dans le contexte de ces remarques sur l'esthétique de la métaphysique est la suivante : est-ce que le concept de sujet s'inscrit chez Nancy dans la lignée de ces grands mots auxquels il redonne une chance ? Il s'agira ici, en particulier, de vérifier sur le terrain du sens, du sensible et notamment du visible, le constat de Jeffrey S. Librett, selon lequel « in his ongoing attempt to analyze and dismantle the “metaphysics of the subject”, Nancy tries also to reconceptualize the subject at a distance from this metaphysics »⁷⁴⁶.

⁷⁴⁴ Dans le texte où Nancy met en question le rôle secondaire de l'art dans les écrits de Rancière, Nancy déclare avoir trouvé les traces de la métaphysique chez lui : « Il [Rancière] se veut donc tout, sauf spéculatif ou métaphysique, et on peut dire qu'il se veut tout sauf philosophe [...]. Et pourtant il l'est bel et bien [...] surtout parce qu'il conserve par-devers lui plus sans doute qu'il ne veut le croire du caractère philosophique, c'est-à-dire aussi bien métaphysique » (NANCY J.-L. « Jacques Rancière et la métaphysique », *op. cit.*, p. 157). Le mot « métaphysique » n'est pas anodin sous la plume de Nancy, et son dépassement n'est pas sans rapport avec l'amplification du rôle de l'art.

⁷⁴⁵ GARRIDO J.-M. *Chances de la pensée. A partir de Jean-Luc Nancy*, Paris : Galilée, 2011, p. 107.

⁷⁴⁶ LIBRETT J.S. « On an intermittent subject in Jean-Luc Nancy », *Diacritics*, 2014, vol. 42, n°2, p. 37.

a. La persistance du sujet dans l'art

Si la chance peut être redonnée au sujet chez Nancy, cela doit être donc sur le terrain de l'art. Force est cependant de constater que chez Nancy c'est toujours le romantisme allemand qui constitue un point focal de son exploration du domaine artistique, tout comme c'était le cas de l'esthétique asubjective de Jacques Rancière. Or, dans *L'Absolu littéraire*, auquel Rancière se réfère bien des fois dans son étude des concepts historiques de littérature et d'art, Nancy, en collaboration avec Lacoue-Labarthe, fait remonter les origines du monde artistique d'aujourd'hui au romantisme allemand : « ce qui nous intéresse dans le romantisme, c'est que nous appartenions encore à l'époque qu'il a ouverte »⁷⁴⁷. Lacoue-Labarthe précise ce lien ailleurs de manière plus tranchée qui n'est pas sans rappeler ce que Rancière pense sous la notion de « régime esthétique » d'art :

« Le mot *art*, dans l'usage général et unitaire – que nous en faisons, chacun sait que cela fait à peine deux siècles qu'il s'est imposé (tout comme le mot *littérature*, du reste, qui lui est strictement contemporain). Et chacun sait également que la survenue de tels mots, c'est-à-dire de tels concepts, a signifié l'apparition d'un âge nouveau, dès longtemps pressenti sans doute, mais qui ne s'est ouvert véritablement, sous le nom de "romantisme", qu'en ce moment précis, dans cet événement qui est, si l'on veut, l'avènement de l'art. Là commence proprement, ou même s'institue, ce qui finira par s'appeler le *moderne* »⁷⁴⁸.

Mais quant au sujet dans son rapport à l'art, leurs diagnostics divergent. Tandis que Rancière arrive à la conclusion que le régime esthétique de l'art, héritier du romantisme, abolit les sujets au profit des individualités pré-subjectives (cependant toute la question est de savoir si cette déssubjectivation en art, telle que Rancière la décrit, a quelque chose à voir avec le romantisme⁷⁴⁹), Nancy et Lacoue-Labarthe avancent, avec l'appui sur les textes du romantisme allemand, une thèse ambiguë : « l'Absolu littéraire aggrave et radicalise la pensée de la totalité et du Sujet, il *infinetise* cette pensée, et c'est ainsi précisément qu'il entretient son équivoque »⁷⁵⁰.

Dans *L'Absolu littéraire* où Nancy et Lacoue-Labarthe font figure de simples traducteurs et commentateurs, cette phrase est quasiment la seule qui indique leur prise de position sur la question du sujet dans la théorie romantique de la littérature. Formulée de manière elliptique, elle

⁷⁴⁷ LACOUÉ-LABARTHE Ph., NANCY J.-L. (éd.), *L'Absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*, Paris : Seuil, 1978, p. 26.

⁷⁴⁸ LACOUÉ-LABARTHE Ph. « Le désastre du sujet », in *Ecrits sur l'art*, Genève : Les presses du réel, 2009, p. 178.

⁷⁴⁹ Dans le chapitre précédent, on a distingué deux sources philosophiques du désenchantement de Rancière dans la politique de l'art : son interprétation du romantisme en termes de « métapolitique » et sa critique de la politique inhérente à l'ontologie de l'art de Deleuze. Et on a pu constater que la déssubjectivation dans l'art est décrite chez lui plutôt par référence à Deleuze. L'idée romantique du sujet, quant à elle, n'a pas trouvé en fait son lieu dans l'esthétique de Rancière.

⁷⁵⁰ LACOUÉ-LABARTHE Ph., NANCY J.-L. (éd.), *L'Absolu littéraire, op.cit.*, p. 26.

se prête elle-même à l'équivoque. Comme le constate remarquablement Daniel J. Hoolsema à son propos :

« *The Literary Absolute* has presented its readers with something of a conundrum. Proof of its resistance to interpretation appears in the mutually exclusive message it has generated. On the one hand, authors Lacoue-Labarthe and Nancy state explicitly that their book's aim is to help usher us beyond the era of the subject of metaphysics. On the other hand, the authors' critics have consistently argued that, because their study of early German Romanticism is finally uncritical, it only ends up endorsing the Romantics' effort to establish the subject in its autarky. The claims of the authors and of their readers are at loggerheads: Does *The Literary Absolute* articulate a critique of the subject, or does it (perhaps unwittingly) underwrite and enforce that concept? »⁷⁵¹.

L'ambivalence, au sens merleau-pontien, de la réception de ce livre de Nancy et Lacoue-Labarthe, vient de l'ambiguïté, toujours au sens merleau-pontien, de leur interprétation du projet romantique. Comme l'a bien mis en évidence Hoolsema, elle consiste à montrer en quoi l'accomplissement cohérent de ce projet le pousse jusqu'à ses limites en le faisant éclater. Cette limite est atteinte précisément parce que les romantiques ont fait de l'art la réponse à ce que Nancy et Lacoue-Labarthe désignent comme « crise » héritée de Kant : le système philosophique ne parvient pas à se clore à cause d'un hiatus au cœur du sujet, à savoir à cause du manque de sa visibilité à soi :

« C'est de là qu'il faut partir, de cette problématique du sujet imprésentable à lui-même et de cette éradication de tout substantialisme, si l'on veut comprendre ce que le romantisme recevra, non pas en legs, mais comme "sa" question la plus difficile et – peut-être – la plus intraitable »⁷⁵².

Ce que Nancy et Lacoue-Labarthe appellent le « Système-sujet » trouve dans le romantisme allemand à la fois sa réalisation la plus complète et, paradoxalement, en même temps sa fin. La métaphysique du système-sujet poussée jusqu'au bout, la métaphysique qui parvient à présenter le sujet à lui-même, à le rendre visible, n'est pas autre chose que la fin du sujet au sens de la sortie de la métaphysique. Plus précisément, selon l'interprétation de Nancy et de Lacoue-Labarthe, chez les romantiques c'est l'idée du fragment esthétique comme une réalisation toujours singulière-plurielle de l'Absolu qui sera élaborée comme la réponse à cette crise, c'est-à-dire au problème de la présentation du « Système-sujet ». Or, l'Absolu fragmenté est le point de passage

⁷⁵¹ HOOLSEMA D.J. « The echo of an impossible future in *The literary absolute* », *MLN*, 2004, vol. 119, n°4, pp. 845-846.

⁷⁵² LACOUÉ-LABARTHE Ph., NANCY J.-L. (éd.), *L'Absolu littéraire, op.cit.*, p. 43.

de la réalisation complète de la métaphysique du sujet à sa dissolution dans l'ontologie de l'être singulier pluriel, sous-développée chez les romantiques, et mise en place par Nancy. Comme l'explique Hoolsema :

« Making asymptotic progress towards the goal of completing the subject of philosophy in art, exerting the will-to-system with unprecedented rigor and energy to figure out in art the idea of freedom, the Jena circle encounters a counter-force that (with)draws this project to the limit of metaphysical thinking ; in this act of radical incompleteness, the Romantics expose or share out the concept of the subject to the event of the always singular, always multiple birth to presence of freedom reconceived as the gift of being »⁷⁵³.

De sorte que, selon cette interprétation, il n'y a pas de contradiction entre la radicalisation et la fin du sujet : la radicalisation esthétique du sujet, contrairement à la radicalisation politique, mène non pas à son renforcement mais en revanche, à son amortissement. L'amortissement est justement l'effet d'inscription du sujet dans le sensible. Ainsi, *L'Absolu littéraire*, ce travail précoce, nous donne à voir déjà les trois traits distinctifs du dépassement du sujet chez Nancy.

Premièrement, Nancy ne cherche pas une alternative à la pensée métaphysique du sujet en dehors de cette pensée. Nancy va formuler son programme du dépassement de la métaphysique du sujet en termes de la recherche de ce qui vient à la place du sujet :

« Il s'agirait donc du sujet devenant autre à la même place, ou bien du lieu du sujet, ou du lieu de la substance, en tant qu'un *quis*, un "qui", qui ne serait plus supposé, et encore moins se supposant mais alors quoi ? je dirai, "exposé", ou s'exposant. [...] Le fil de mon argument, c'est l'exposition, comme comble de la supposition, ou comme son extrémité, comme son abîme aussi, si on veut et/ou comme son excès »⁷⁵⁴.

Deuxièmement, c'est prioritairement le visible qui sert de point de passage de la métaphysique du sujet à l'ontologie de l'être singulier pluriel. Comme Nancy l'écrira à Lacoue-Labarthe :

« je me demande, par conséquent, si la *place* de ce sujet ne reste pas à occuper à nouveaux frais, ou bien, pour peut-être le dire moins mal, si cette place, en tant que lieu du "face-à-face" avec le monde, du "vis-à-vis" de la manifestation en général ne reste pas à ouvrir et à disposer d'une autre manière »⁷⁵⁵.

⁷⁵³ HOOLSEMA D.J. « The echo of an impossible future in *The literary absolute* », *op.cit.*, p. 857.

⁷⁵⁴ NANCY J.-L. « Un sujet ? », in A. Michels (éd.), *Homme et sujet. La subjectivité en question dans les sciences humaines*, Paris : L'Harmattan, 1992, p.90-91.

⁷⁵⁵ LACOUÉ-LABARTHE Ph., NANCY J.-L. *Scène. Suivi de Dialogue sur le dialogue*, Paris : Christian Bourgeois, p. 31.

A plus d'une occasion, Nancy reprend le diagnostic de Heidegger de *Die Zeit des Weltbildes* (traduit en français comme « L'époque des conceptions du monde ») pour critiquer le sujet de la représentation comme un « vis-à-vis » du monde⁷⁵⁶ (« le monde d'une vision du monde est toujours un monde *vu* : l'objet d'une vision, rapporté au système optique de celle-ci, à son orientation, et à la distance à laquelle le sujet se tient pour voir l'objet »⁷⁵⁷), à savoir le sujet « pour lequel il y a du spectacle, du phénomène, mais qui n'est pas regardé, visé par le phénomène »⁷⁵⁸. Mais dès lors que Nancy cherche à mettre en question le sujet de la représentation de l'intérieur de ce modèle du sujet voyant-visible (« A se délivrer du “sujet de la représentation”, on n'aurait gagné que le pur et simple rejet de toute présentation »⁷⁵⁹), il le fait en rendant le sujet voyant irréprésentable également visible. Celui qui vient à la place du sujet « est aussi *regardé, visé par* ce qu'il regarde ou contemple, et ainsi pris – pris et partagé – dans un jeu, dans un échange, dans une circulation et dans une communauté qui relèvent d'une tout autre économie que celle de la représentation subjective »⁷⁶⁰. Dirigée contre le sujet lui-même, la vision-représentation change de sens.

On reconnaît dans ces lignes de Nancy les thèses merleau-pontiennes sur la visibilité du spectateur. Sauf que, pour Nancy, contrairement à Merleau-Ponty, le sujet, une fois devenu visible, cesse d'être sujet pour devenir l'être singulier pluriel qui n'a rien à voir avec la conscience dont on a trouvé les traces dans le projet inachevé *du Visible et l'invisible* ; et que, d'autre part, la visibilité du sujet voyant n'est plus subsumée chez Nancy sous le schème de la réversibilité :

« Plus qu'aucun autre sens, la vision s'échappe au dehors et s'écarte de son lieu d'exercice alors que l'ouïe, le toucher, le goût et l'odorat mêlent leur “dehors” à leur “dedans” et s'exercent entièrement dans un chiasme et dans une résonance de l'un et de l'autre. L'œil est comme perdu pour la vision parce qu'il est projeté et comme expulsé en elle ; il ne peut pas se voir et pourtant ce qu'il veut voir c'est la vision, c'est *sa* vision »⁷⁶¹.

⁷⁵⁶ Son lien avec le visible a été souligné par exemple par Derrida : « La représentation n'est pas seulement cette image mais dans la mesure où elle l'est, cela suppose qu'auparavant le monde soit constitué en visible. En visible c'est-à-dire en image non pas au sens de la représentation reproductive mais au sens de la manifestation de la forme visible, du spectacle formé, informé, comme *Bild* » (DERRIDA J. « Envoi », in *Psyché. Invention de l'autre*, Paris : Galilée, 1987, p. 123).

⁷⁵⁷ NANCY J.-L. *L'oubli de la philosophie, op.cit.*, p. 59. De ces affirmations, beaucoup de commentateurs, surtout anglophones, ont tiré la conclusion que Nancy se méfie de la vision en général et privilégiée, à l'encontre de la tradition dite « oculocentric », le toucher – ou parfois le sonore. Cf. par exemple JANUS A. « Listening: Jean-Luc Nancy and the “anti-ocular” turn in continental philosophy and critical theory », *Comparative Literature*, 2011, vol. 63, n° 2, pp. 182-202. Mais il ne faut pas en conclure que c'est la vision en général que Nancy critique. En fait, il attaque un certain modèle de vision qui l'attache au sujet invisible tenant le monde sous la forme de *bild* à distance.

⁷⁵⁸ LACOUÉ-LABARTHE Ph., NANCY J.-L., *Scène, op.cit.*, p. 31.

⁷⁵⁹ *Ibidem*.

⁷⁶⁰ *Idem*, p. 31-32.

⁷⁶¹ NANCY J.-L. *L'Autre portrait*, Paris : Galilée, 2014, p. 29-30.

Chez Nancy, à cause de l'irréversibilité intrinsèque de la vision (« l'impossibilité d'une attestation visible du "soi-même" »⁷⁶²), si les singularités sont visibles c'est dans la mesure où elles com-paraisent⁷⁶³. Bien que l'ontologie propre de Nancy avec son obsession pour l'exposition et la comparution se révèle être toute trouvée pour la réflexion sur la visibilité subjective que nous menons ici (c'est à partir de l'exposition aux autres que l'ego se subjectivise), ce qui s'y expose, ce n'est plus le/un sujet, mais ce qui vient à sa place.

Les textes où Nancy prend, en revanche, le concept de sujet le plus au sérieux sont sans doute ceux qui portent sur l'art, plus particulièrement sur la peinture et notamment sur le portrait. Ainsi, troisièmement, c'est sur le terrain de l'art que l'achèvement visible du sujet a lieu chez Nancy – tout comme chez les romantiques dans son interprétation. C'est donc le portrait qui semble être le lieu privilégié de subsistance du sujet chez Nancy. Le thème du portrait est tellement omniprésent chez Nancy que Jérôme Lèbre a pu même appliquer à Nancy le nom de « philosophe du portrait »⁷⁶⁴. Pour s'y retrouver, on peut repérer quatre moments principaux de son élaboration du thème du portrait⁷⁶⁵. D'abord, la lecture nancyenne du *Discours de la méthode* de Descartes dans *Ego Sum* où Nancy observe minutieusement comment le sujet, au sens heideggérien de *subjectum*, émerge et se fixe sous la plume de Descartes dans sa figure portraiturée. Ensuite, ce lien se vérifie dans son commentaire du fragment évoquant le portrait d'une jeune fille de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel à travers son élaboration sur la peinture dans le cours d'*Esthétique*, qui se focalise, comme il est bien connu, sur le regard de la subjectivité vivante.

⁷⁶² *Idem*, p. 65.

⁷⁶³ Au lieu du « devenir-visible », dans son ontologie, Nancy préfère parler de la « comparution ». Sous le « devenir-visible » il entend la révélation de quelqu'un qui était jusque-là invisible : « "S'apparaître", et s'apparaître à soi aussi bien que les uns aux autres, n'est donc rien de l'ordre de l'apparition, de la manifestation, du phénomène, du dévoilement ou de quelque autre concept du devenir-visible, avec ce qu'il entraîne inévitablement d'origine dans l'invisible et de rapport avec cette origine comme expression ou comme illusion, comme ressemblance ou comme semblance » (NANCY J.-L. *Être singulier pluriel*, *op.cit.*, p. 90). Rancière, quant à lui, est très loin d'entendre le « devenir visible » de cette manière. Comme on l'a vu, chez Rancière aussi, c'est le moment même de l'apparition qui est le moment de la constitution du sujet : « Une subjectivation politique est un dispositif d'énonciation et de manifestation d'"un" collectif – étant entendu que ce collectif est lui-même une construction, le rapport d'un sujet d'énonciation à un sujet manifesté par l'énonciation » (POIRIER N., RANCIÈRE J. « Entretien avec Jacques Rancière », *Le Philosophoire*, 2000, n°13, p. 32).

⁷⁶⁴ LEBRE J., NANCY J.-L. *Signaux sensibles. Entretien à propos des arts*, Montrouge : Bayard, 2017, p. 5. Bien qu'en répondant à sa question, Nancy tout de suite corrige cette formule en fuyant la responsabilité – « Si j'ai un peu travaillé sur le portrait ; ce fut chaque fois pour une raison contingente, venue d'ailleurs, de quelqu'un d'autre » (*Idem*, p. 7) - il n'empêche que le thème du portrait est abordé par Nancy dans un nombre considérable et non négligeable de ses textes : en commençant par le *Regard du portrait* qui prend le portrait pour thème (pour sujet) jusqu'à ces textes qui ne font que l'évoquer – *Ego Sum*, *Muses*, *Iconographie de l'auteur*, *A plus d'un titre*, etc. Une telle fréquence saute aux yeux, et ne peut pas être simplement motivée de l'extérieur.

⁷⁶⁵ Simultanément, ces moments se répartissent plus au moins régulièrement selon les trois étapes d'intérêt de Nancy à la question du toucher, une catégorie non physiologique sous laquelle parfois tous les sens semblent être subsumés chez lui : dans *Ego sum*, selon la remarque de Derrida, l'intérêt de Nancy pour le toucher ne s'est pas encore dessiné (« Pourquoi à l'époque de *Psyche* (1978) ou de *Ego sum* (1979), [...], le toucher, du moins à titre de thème et sous ce nom, ne semble-t-il pas préoccuper Nancy comme il le fera quelque dix ans plus tard ? » (DERRIDA J. *Le toucher*, *Jean-Luc Nancy*, Paris : Galilée, 2000, p. 37)) ; son commentaire de Hegel en est plutôt contemporain ; ces derniers textes sur le portrait coïncident avec la prise de distance par rapport à la centralité du toucher après le texte de Derrida.

Nancy en propose une lecture très personnelle. Ensuite, c'est sa propre méditation sur le portrait dans *Le Regard du portrait* qui boucle la boucle en le définissant comme ce qui relève du sujet. Toutefois, ce dernier texte, lapidaire et affirmatif, demande d'être lu avec délicatesse. Car ces thèses se compliquent si on les lit à la lumière d'une réflexion que Nancy propose dans un autre texte sur le portrait paru quelques années plus tard sous le titre à cet égard suggestif – *L'Autre portrait*. Nous allons consacrer le reste de ce chapitre à l'analyse de ces quatre moments du travail de Nancy sur le sujet du portrait.

b. Le sans-fond du sujet portraituré

Alors que l'analyse de la radicalisation romantique du sujet de *L'Absolu littéraire* amène Nancy et Lacoue-Labarthe à y voir la chance pour son dépassement, l'examen des tentatives du dépassement du sujet qui ont proliféré à la fin du XX^e siècle les conduit à un constat parfaitement symétrique : dans la fin proclamée du sujet, il y a quelque chose du Sujet qui subsiste. Presque chaque proclamation de la mort du sujet s'accompagne pour Nancy d'une affirmation d'une autre fondation, d'un autre Sujet au sens de *subjectum* :

« De toutes parts, ainsi, le sujet-inconscient, le sujet-histoire, le sujet-langage, le sujet-machine, le sujet-texte, le sujet-corps, le sujet-désir (et partout le sujet déclaré simple effet-de-sujet) n'ont produit jusqu'ici que l'aggravation, voire de manière plus simple et plus massive, l'alourdissement du *statut* du Sujet »⁷⁶⁶.

Dans ce contexte, Nancy trouve urgent de retourner à ce qu'on a, au XX^e siècle, pris l'habitude de considérer comme le moment inaugural du sujet moderne (notamment par les soins de Heidegger et de Lacan), à savoir le *cogito* de Descartes. Dans l'introduction à *Ego sum*, son recueil des commentaires de textes de Descartes, Nancy se situe clairement dans le contexte de l'actualité du dépassement de la métaphysique du sujet qui ne soit pas sa simple réfutation. Comme l'explique Marie-Eve Morin :

« Nancy's wager is that it is at the moment of the foundation of modern subjectivity, a foundation which always already includes all the possibilities of its exhaustion, that another thought of "the subject" is possible »⁷⁶⁷.

⁷⁶⁶ NANCY J.-L. *Ego sum*, Paris: Flammarion, 1979, p. 30. Nancy critique notamment l'insistance du sujet anthropologique (c'est Foucault qui est surtout concerné) qui a pour scénario une « effectuation d'une métaphysique du Sujet, mais, du même coup, *oubli* de la provenance et de la nature métaphysique de ce sujet » (*Idem*, p. 13). Même dans la tentative la plus fructueuse de repenser le sujet, selon Nancy et Lacoue-Labarthe, celle de Lacan, ils discernent, après le travail de lecture minutieux exposé dans *Le titre de la lettre*, le glissement du sujet philosophique. Le prétendu « retour du sujet », quant à lui, selon Nancy, s'oublie comme philosophie.

⁷⁶⁷ MORIN M.-E. « Translator's introduction », in J.-L. Nancy, *Ego sum. Corpus, Anima, Fabula*, New York : Fordham University Press, 2016, p. XVIII.

Cela ne surprendra aujourd'hui personne qu'en lisant Descartes de près, Nancy n'y trouve pas ce Sujet occidental, selon l'expression de Jean-Pol Madou, « substrat fixe et immuable, cette "substance pensante" dont les manuels d'histoire de la philosophie nous ont rebattu les oreilles, mais l'expérience que fait le "sujet" de son "propre" chaos »⁷⁶⁸. Parallèlement à Derrida qui a pu s'opposer à Foucault en disant que « Descartes ne renferme jamais la folie, ni à l'étape du doute naturel ni à l'étape du doute métaphysique. *Il fait seulement semblant de l'exclure dans la première phase de la première étape, dans le moment non-hyperbolique du doute naturel* »⁷⁶⁹, on peut dire, en schématisant à l'extrême, que, pour Nancy, Descartes ne fonde pas le *cogito*, mais fait seulement semblant de le fonder. La lecture nancyenne de Descartes prolonge celle de Derrida dans la mesure où ce dernier stipule que « rien n'est moins rassurant que le Cogito dans son moment inaugural et propre »⁷⁷⁰. En même temps, le commentaire derridien se limite à soulever le défi auquel Nancy fait face : celui de la mise en mots du moment inaugural et précaire du Cogito. Selon Ian James :

« For Nancy, building on Derrida's argument, there lies, at the heart of the *Discours*, an impossibility of positing an identity between the pictorial or narrative representation of thought, as self-grounding certainty, and the movement of thought itself, which would seek to posit a ground »⁷⁷¹.

Cependant, il faut également constater que l'ineffable n'est pas non plus la voie juste pour Nancy. Il se donne pour tâche de tenir les deux exigences ensemble : que l'évènement de pensée ne soit pas figurable, ne veuille pas dire qu'il est sans figure⁷⁷². Même s'il n'y a pas d'identité entre les deux moments, ils ne sont pas absolument sans rapport chez Nancy :

« Une seule chose est sans figure ; la substance pensante. Mais pour toute chose, et donc aussi pour la pensée, il n'y a qu'une loi de la présentation : il faut tracer la figure. Et

⁷⁶⁸ MADOU J.-P. « Jean-Luc Nancy : *Ego sum* », *La Nouvelle Revue Française*, 1980, n°334, p. 139.

⁷⁶⁹ DERRIDA J. « Cogito et histoire de la folie », *L'écriture et la différence*, Paris : Seuil, 1979, p. 86.

⁷⁷⁰ *Idem*, p. 87.

⁷⁷¹ JAMES I. *The Fragmentary demand*, *op.cit.*, p. 57. Selon l'interprétation de Ian James, cet événement de pensée qui précède la fixation du sujet dans le langage, n'est pas figurable chez Nancy : « Thought figures a subject, but the subject of thought is itself infigurable » (*Idem*, p. 58). Et cette insistance sur le sans-figure du sujet fait signe, selon James, vers la critique de la théorie lacanienne du sujet symbolique.

⁷⁷² C'est cet intérêt pour la figure et la figuration qui distingue Nancy en particulier de Lacoue-Labarthe qui a pu par exemple écrire à propos de l'autoportrait : « L'autoportrait [...] est de fait *alloportrait* : "portrait" de *personne*, ou bien de ce que Blanchot appelle, dans ses textes sur l'image, "le Quelqu'un sans figure" » (LACOUÉ-LABARTHE Ph. « Portrait de l'artiste, en général », in *Ecrits sur l'art*, Genève : Les presses du réel, 2009, p. 47). Nancy voit dans la méfiance envers la figure de Lacoue-Labarthe (qu'il reprend quand même par exemple dans son « L'image : mimesis & methexis »), un certain iconoclasme et s'y oppose de manière décidée dans « Scène », un texte-dialogue entre Nancy et Lacoue-Labarthe : « tu tends toujours, pour le dire très vite, vers un effacement de la "figure" [...], tandis que je me sens toujours reconduit à l'exigence d'une certaine figuration » (LACOUÉ-LABARTHE Ph., NANCY J.-L. *Scène. Suivi de dialogue sur le dialogue*, *op.cit.*, p. 13).

c'est ainsi l'articulation scabreuse du "sans-figure" et de la loi du tracé qui constitue ce qu'on appelle le "sujet" »⁷⁷³.

En s'intéressant à la dimension esthétique du discours de Descartes, Nancy approche ce défi autrement que Derrida ne l'a fait. Or, la dimension esthétique, selon la lecture de Nancy, n'est extérieure ni au discours ni à son sujet, dès lors que c'est le discours lui-même qui se transforme, dans le *Discours* de Descartes, en peinture pour le présenter⁷⁷⁴. Cet angle d'attaque permet à Nancy de sortir également d'un diagnostic juste mais partiel de Heidegger du cours sur Nietzsche qui attribue à Descartes la fondation de la métaphysique du sujet dans sa forme moderne. D'une part, Nancy montre en quoi la fondation du sujet, inévitablement esthétique, est déjà le sans-fond : si le moment de fondation a une dimension intrinsèquement esthétique, cela veut dire que le fondement n'est pas du tout si ferme. Comme l'a bien formulé Ian James, « As mask, image, or figure the subject for Nancy can never operate as a stable ground or substance »⁷⁷⁵. De ce point de vue, la lecture nancyenne de Descartes ressemble étrangement à celle, aussi bien existentialiste, du dernier cours de Merleau-Ponty qui a pu précisément s'interroger : « Cela étant, trouve-t-on [un] *fond* où l'on puisse marcher ? Ou bien s'habitue-t-on à vivre dans l'*Abgrund* ? »⁷⁷⁶. Cependant, Nancy va plus loin dans son analyse de l'importance de la dimension expressive, à savoir esthétique, dans la découverte du *cogito*. D'autre part, donc, Nancy donne à voir comment cette même « fondation » esthétique permet à « qui ? » dont le sujet n'est qu'une figure abrupte émergeant à partir du fond obscur, de se manifester en se retirant derrière elle. Ainsi, la lecture nancyenne de Descartes n'est ni l'application des thèses de Heidegger, ni sa réfutation au profit de quelque chose comme la vérité du texte de Descartes. Plus précisément, Nancy se donne pour tâche de s'« interroger sur ce qui, dans la pensée de Descartes, dans la pensée du Sujet, *a déjà commencé de finir* la métaphysique du Sujet »⁷⁷⁷. On voit donc Nancy tomber sur l'idée de sa propre ontologie de l'être singulier pluriel qu'il voit à l'œuvre déjà dans le texte de Descartes⁷⁷⁸.

⁷⁷³ NANCY J.-L. *Ego sum, op.cit.*, p. 89.

⁷⁷⁴ « Tout se passe donc comme si l'écriture, déficiente et plate avant le *Discours*, avait été découverte ou s'était transformée, à la faveur de la peinture, en instrument nécessaire de la pensée. Ou plutôt, elle est elle-même devenue peinture : écrire, c'est peindre en trompe-l'œil un lecteur » (NANCY J.-L. *Ego sum, op.cit.*, p. 86-87). C'est justement cette visibilité non-visuelle, visualité textuelle, qui permet à Nancy d'éluder le reproche du caractère inimaginable du *cogito* chez Descartes qu'on a pu faire à Merleau-Ponty.

⁷⁷⁵ JAMES I. *The Fragmentary demand, op.cit.*, p. 58.

⁷⁷⁶ MERLEAU-PONTY M. *Notes des cours au Collège de France. 1958-1959 et 1960-1961, op.cit.*, p. 241. En plus, chez Merleau-Ponty le *cogito* se manifeste à soi, tandis que chez Nancy c'est tout d'abord aux autres qu'il se manifeste.

⁷⁷⁷ NANCY J.-L. *Ego sum, op.cit.*, p. 33.

⁷⁷⁸ Comme il le dira plus tard dans son livre majeur d'ontologie, *L'Être singulier pluriel* : « Il ne faut donc pas lire Descartes comme le fait Heidegger, qui ne remonte pas jusqu'à cette question absolument primordiale. Il faut lire Descartes littéralement comme il y invite lui-même : en faisant *avec* lui et comme lui l'expérience de la feinte. [...] La feinte méthodique n'a rien, dans son tout premier moment de substantialiste, ni de solipsiste : elle découvre la scène du "à chaque fois" comme notre scène, la scène de "nous" » (NANCY J.-L. *Être singulier pluriel, op.cit.*, p. 88).

Le chapitre d'*Ego sum* intitulé « Larvatus pro deo » commente la célèbre formule des *Préambules* de Descartes « je m'avance masqué ». Nancy n'est pas le premier à y prêter attention. Pourtant, comme le remarque Jean-Pol Madou, contrairement à ses prédécesseurs, pour Nancy reprenant la question du masque cartésien, « il ne s'agit pas de dévoiler le vrai visage qui nous serait caché mais de dévoiler la structure même du voile, du masque derrière lequel ne se cache peut-être *personne* »⁷⁷⁹. La forme du récit fabuleux, le jeu des masques, les thèmes de la fiction, du portrait et de la feinte que Descartes introduit volontairement dans son *Discours* sont analysés par Nancy dans la perspective esthétique⁷⁸⁰. A savoir, ils sont pris pour des marques de l'appartenance de l'écriture cartésienne à l'esthétique baroque (« La pensée de Descartes est en effet la *pensée baroque* par excellence »⁷⁸¹). Cela n'empêche pas que leur valeur est plus universalisable que ne l'est une simple question d'attribution en histoire de l'art (« moins la théorie du trompe-l'œil que la *théorie en trompe-l'œil* »⁷⁸²). Comme l'explique Marie-Eve Morin, « Far from being mere literary ornaments, these devices, and the fictive viewer or readers they entail, are necessary to the Subject's being and truth »⁷⁸³. Pour Nancy, c'est la présentation du sujet de la représentation qui appelle à l'esthétique baroque.

Afin d'étudier la structure du masque, qui consiste selon Nancy à « *feindre le vrai Descartes* »⁷⁸⁴, Nancy fait un détour par le *Discours de la méthode* paru initialement comme un discours anonyme : « *Le Discours de la Méthode* se déploie comme un autoportrait anonyme dont l'auteur se dissimule derrière la toile pour mieux surprendre, de sa cachette, le jugement d'autrui »⁷⁸⁵. La fidélité présumée du tableau est donc ici la feinte, le masque⁷⁸⁶ qui permet à

⁷⁷⁹ MADOU J.-P. « Jean-Luc Nancy : *Ego sum* », *op.cit.*, p. 140.

⁷⁸⁰ Comme Nancy l'avoue dans son entretien avec Jérôme Lèbre, cela lui arrive très souvent que l'image de l'auteur se produise à partir de la lecture, même la plus ordinaire : « Pour moi d'ailleurs, toujours aujourd'hui, Balzac par exemple est inséparable des gravures de Johannot [...]. Mais ceux que j'ai lus ensuite sans images – disons par exemple Proust ou Faulkner et en même temps les livres de la philosophie – ont toujours été pour moi imagés ou imageants en ce sens qu'ils font montrer, encore une fois comme à la surface d'une eau, des traits, des tonalités, des teintes, des aspects. Ils sont aussi indissociablement des images de leurs auteurs » (LEBRE J., NANCY J.-L. *Signaux sensibles*, *op.cit.*, p. 9). Le premier exemple de ce type d'image d'auteur sur la surface du texte est justement pour lui le portrait de Descartes : « Pour beaucoup, pour tous peut-être, le texte de Descartes se sépare mal de son portrait – d'un de ses portraits connus. Si je parle de Descartes je crois que je vois toujours flotter en filigrane ses cheveux, sa moustache et sa mouche de mousquetaire qui me parlent ou plutôt qui parlent dans le texte – qui ne le prononcent pas mais qui disent quelque chose au-dedans » (*Idem*, p. 10).

⁷⁸¹ NANCY J.-L. *Ego sum*, *op.cit.*, p. 91.

⁷⁸² *Ibidem*.

⁷⁸³ MORIN M.-E. « Translator's introduction », *op.cit.*, p. XIX.

⁷⁸⁴ *Idem*, p.63.

⁷⁸⁵ MADOU J.-P. « Jean-Luc Nancy : *Ego sum* », *op.cit.*, p. 141.

⁷⁸⁶ L'explicitation de la structure du masque par détour sur le tableau - le thème que Descartes introduit volontairement dans le *Discours* (« je serai bien aise de faire voir, en ce discours, quels sont les chemins que j'ai suivis, et d'y représenter ma vie comme en un tableau... » (DESCARTES R. *Discours de la méthode*, in *Œuvres et lettres*, *op.cit.*, p. 127)) - n'est pas un forçage de la part de Nancy. Il le justifie en se référant à une lettre de Descartes à Mersenne datant de 8 octobre 1629 où il explique son usage du tableau à titre de masque : « j'ai résolu de l'exposer en public, comme un échantillon de ma Philosophie, et d'être caché derrière le tableau pour écouter ce qu'on en dira » (cité par NANCY J.-L., *Ego sum*, *op.cit.*, p.67). Une autre lettre de Descartes témoigne de son intérêt pour Apelle, un peintre mythique, le peintre par excellence, dont l'art, couplé avec celui de son collègue Parrhasios, fait preuve d'une double

l'auteur anonyme du *Discours* de se cacher derrière : « L'auteur de la méthode ne peut se présenter qu'en peinture – et cette peinture est à la fois son propre original, et le masque de l'original qui se dissimule, à deux pas, derrière son portrait »⁷⁸⁷.

La question qui guide la lecture de Nancy dans « Larvatus pro deo » est donc celle de la présentation du sujet – de sa présentation nécessaire aux autres, sans laquelle même le sujet cartésien n'est pas concevable. Même Descartes a besoin de s'instruire sur le jugement d'autrui pour s'assurer de la vérité du *cogito* et pour cela – publier le *Discours* anonyme comportant son autoportrait⁷⁸⁸. Nancy va même jusqu'à dire que les spectateurs d'un tableau de Descartes « vérifieraient donc peut-être non pas la ressemblance [...], mais l'existence même, le *sum* de l'original »⁷⁸⁹ et réécrit la formule célèbre de Descartes : « Je suis cet être pensant que l'autre voit, ou pense voir »⁷⁹⁰. C'est donc la certitude du *cogito* qui se trouve du même coup ébranlée⁷⁹¹. Mais en même temps il en résulte l'abolition du problème du solipsisme, car aucune théorie du sujet comme intériorité fermée sur soi n'est possible :

« Peut-être en effet Descartes ne peut-il s'assurer de sa certitude – et tout d'abord, par conséquent, du *cogito* – que grâce à ce dispositif. Peut-être le *cogito* ne peut-il s'entendre que moyennant l'écoute de ceux qui en voient le tableau »⁷⁹².

Le problème que pose donc cette présentation du sujet aux autres, c'est l'absence de toute immédiateté de rapport de soi-à-soi qui nécessite donc un passage par l'exposition, notamment l'exposition esthétique. Selon l'expression de Jean-Pol Madou : « Loin d'être la saisie immédiate de l'esprit par lui-même, le *cogito* ne se constitue que grâce à un jeu de regards qui s'inscrit au cœur d'un discours-tableau »⁷⁹³.

fonction de la peinture en général, selon Nancy : « la ressemblance parfaite est celle qu'on ne saurait écarter, soulever ou relever pour exhiber la vérité de son modèle, puisqu'elle *est* elle-même cette vérité – bien que (ou parce que ?) *en même temps* elle abuse l'attente de cette vérité et en déçoit le désir » (NANCY J.-L. *Ego sum*, *op.cit.*, p. 74). Poussé jusqu'à ses plus extrêmes conséquences, la ressemblance qui constitue une certaine idée de la peinture, s'autonomise par rapport à son modèle pour devenir justement un masque qu'on ne saurait soulever, un masque plus original que son modèle, ou, plutôt, original au même titre que son modèle parce que justement son modèle ne peut pas se manifester sans lui.

⁷⁸⁷ NANCY J.-L. *Ego sum*, *op.cit.*, p. 69.

⁷⁸⁸ La valeur d'attestation assignée au portrait (« Le *Discours* donne bien au tableau la même fonction ; instruire Descartes du jugement d'autrui, et l'instruire dans sa cachette » (NANCY J.-L. *Ego sum*, *op.cit.*, p. 67)) était courant en France à l'époque, comme le constatent les exemples choisis par Edouard Pommier dans ses *Théories du portrait. De la Renaissance aux Lumières*. On a par exemple utilisé le portrait du duc d'Anjou pour convaincre les Polonais de sa bienveillance ; les portraits de ses enfants rassurent Catherine de Médicis sur l'état de leur santé. Cf. POMMIER E. *Théories du portrait. De la Renaissance aux Lumières*, Paris : Gallimard, 1998, p. 177-180.

⁷⁸⁹ *Idem*, p. 69.

⁷⁹⁰ *Ibidem*.

⁷⁹¹ De sorte que la certitude du *cogito* n'est que feinte dans la réflexion. Nous sommes déjà tombés sur l'imaginaire de Sartre, l'onirique de Merleau-Ponty et la fiction de Rancière. Dans l'*Ego sum* de Nancy, la visibilité du sujet implique une feinte.

⁷⁹² NANCY J.-L. *Ego sum*, *op.cit.*, p. 68.

⁷⁹³ MADOU J.-P. « Jean-Luc Nancy : *Ego sum* », *op.cit.*, p. 140-141.

De cette manière, dans *Ego sum*, au moins dans « Larvatus pro deo », cette exposition passe prioritairement par le visible, fût-ce un visible métaphorique de l'écriture devenue peinture. La vision se met en avant car la *théorie* du sujet implique la *vision* de soi (« registre optique où se joue [...] le rapport *théorique* (terme lié, en grec, à la vision) »⁷⁹⁴). Mais le problème réside dans l'impossibilité de la vision directe de soi : comme il le posera dans un entretien, « mon visage soit tout entier exposé au-dehors et à jamais impossible à tourner vers moi »⁷⁹⁵, le miroir étant une « fausse ouverture »⁷⁹⁶. C'est pourquoi pour Nancy contrairement à ce qu'on a l'habitude de croire, ce n'est pas le miroir qui procure le modèle de la vision de soi du sujet, mais le portrait (« Si le chaogito se peint lui-même, cela veut donc dire à la fois qu'il ne *peut pas* se peindre, et qu'il ne peut se montrer qu'*en peinture* ; la raison est chaque fois la même : il ne ressemble à rien »⁷⁹⁷), et plus précisément, le portrait en trompe-l'œil qui inscrit dans son dispositif un spectateur fictif pour feindre sa certitude. Pourtant, même une peinture en trompe-l'œil est toujours de la peinture, et ainsi elle donne à se présenter à l'existant invisible, au « qui » de Descartes. Le sujet, le sujet de la représentation, qui veut produire une *théorie* du sujet, ne peut pas ne pas appliquer le modèle oculocentrique de la connaissance sur soi. Mais une fois ce modèle appliqué à lui-même, c'est-à-dire sur un angle mort de la vision⁷⁹⁸, la vision perd sa valeur représentative pour se heurter à un masque. Ce masque n'est pas une représentation de son sujet, sinon il ne donnerait à voir que l'objet. Ce masque est sa présentation. Ainsi, Descartes ne réussit pas à se voir en tant que sujet de représentation, mais réussit à s'exhiber en tant que sujet de la présentation.

La structure du masque-portrait de Descartes, dans l'interprétation de Nancy, est ainsi largement analogue à ce que Lacoue-Labarthe a analysé en termes de « *mimesis* sans modèle » en prenant le soin de distinguer la *mimesis* d'une imitation⁷⁹⁹. La *mimesis*, contrairement à l'imitation, pour Lacoue-Labarthe est sans modèle, mais elle est toujours *mimesis* et donc ne peut pas ne pas renvoyer à quelque chose ou, en l'occurrence, à quelqu'un – fût-ce l'absence de toute modèle.

⁷⁹⁴ NANCY J.-L. *A l'écoute*, Paris : Galilée, 2002, p. 26.

⁷⁹⁵ LEBRE J., NANCY J.-L. *Signaux sensibles, op.cit.*, p. 10.

⁷⁹⁶ *Ibidem*.

⁷⁹⁷ *Idem*, p. 83.

⁷⁹⁸ Comme l'explique Martta Heikkilä, dans l'esthétique de Nancy, « The thinking of art beginning from the groundlessness of being, and, consequently, the way in which existence is the existence of something that exists, comprises the thought of a blind spot or a blackout. First, speaking of an interval as a point of departure leads Nancy to deny that in art the logic of the representable and the unrepresentable, or of an invisible form which would be effectuated into a visible one, would be in question. It is not the modelling which rests on another model – in Hegelian terms, at stake is neither a figure nor an Idea. This is not to say that nothing absent is *not* exposed as presence in art. The ground on which Nancy's art arises is instead absence itself: it is absence that is modelled. The model does not preexist this event, but "model" means its own becoming-model, which makes it present as such » (HEIKKILÄ M. *At the limits of presentation. Coming-into-presence and its aesthetic relevance in Jean-Luc Nancy's Philosophy*, PhD Thesis, Helsinki: Helsinki University Printing House, 2007, p. 171).

⁷⁹⁹ Dans « Larvatus pro deo » Nancy précise également que « La "représentation", ici, ne dénote pas la copie, seconde, imitée, et toujours par conséquent plus ou moins factice, mais bien la présentation même, la présentation de la chose même » (*Idem*, p. 66).

Nancy se réfère ailleurs à la « *mimesis* sans modèle » de Lacoue-Labarthe avec admiration : « Cette pensée est d'une grande subtilité : elle implique que rien ne se présente sans un rapport à une provenance ou à une origine qui, cependant, n'est elle-même rien de présent »⁸⁰⁰. Et il ajoute de son propre chef tout de suite ce qu'il y a du sujet, pour lui, dans ce modèle :

« Autrement dit, cela paraît et cela n'est en rien antérieur à son paraître bien que cela demande à être compris comme *ce qui* paraît, comme le sujet d'une parution. J'ajouterais volontiers que c'est bien là en effet le "sujet" : cela qui ne se préexiste pas – et ne succède pas non plus – mais paraît et en somme disparaît dans son propre paraître »⁸⁰¹.

De même, le sujet portraituré est la figure dont le fond est l'existence de quelqu'un qui est, elle, sans figure.

Cette interprétation du *Discours* de Descartes en tant que mise en visibilité esthétique du sujet, invisible à soi, qui à la fois radicalise et dépasse la métaphysique du sujet, semble n'être qu'une application du scénario romantique de l'achèvement du système-sujet. Effectivement, comme dans le cas de *L'Absolu littéraire*, le chapitre « *Larvatus pro deo* » de *Ego sum* suggère que c'est uniquement dans l'art (dans le portrait, en l'occurrence) que le sujet peut devenir visible à soi et que cette visibilité esthétique du sujet lui fait perdre simultanément sa fonction de fondement ferme. La manifestation esthétique du sujet étant une conséquence directe de la loi de l'exposition mutuelle, témoigne de la pluralité ontologique irréductible, présente même dans le geste de pensée la plus « solipsiste » de Descartes. Cependant, est-ce par hasard que dans *Ego sum* le thème de la visibilité subjectivable se déploie sur le territoire de l'écriture devenue peinture et non pas simplement sur le territoire de la littérature en tant que telle, comme dans le cas de *L'Absolu littéraire* ? En effet, on y lit :

« il s'agit de celui qui dit *je* dans ce discours, il s'agit de moi en tant que j'y acquiers la certitude du *Je* de mon être pensant : c'est lui sans doute qu'il faut montrer en peinture, car c'est de lui, peut-être que je ne puis voir la face sans voir le portrait »⁸⁰².

Cette lecture nancyenne du *Discours* de Descartes, n'est-elle pas en même temps l'application la plus stricte et la plus conséquente – voire une vérification – d'une thèse d'un autre philosophe allemand qui, dans son *Esthétique*, tente notamment de penser l'art qu'il libelle (à tort ou à raison) « romantique », à savoir de Hegel ? La thèse qui revendique : « C'est en elle [la

⁸⁰⁰ GIRARD M., NANCY J.-L. *Proprement dit. Entretien sur le mythe*, Fécamp : lignes, 2015, p. 41.

⁸⁰¹ *Ibidem*.

⁸⁰² *Idem*, p. 74.

peinture], en effet, que le principe de la subjectivité finie et en elle-même infinie [...] se fraie pour la première fois la voie »⁸⁰³.

c. Portrait de l'art en jeune fille

Dans son questionnement sur les rapports entre la philosophie, l'art (« romantique ») et la subjectivité, Nancy donc ne pouvait passer outre l'esthétique de Hegel – le penseur pour qui Nancy ressent par ailleurs de la sympathie⁸⁰⁴. Or, il choisit d'aborder cette question non pas à partir du chapitre sur la peinture du cours d'*Esthétique*, mais à partir d'un fragment de la *Phénoménologie de l'esprit*, où, paradoxalement, ni le thème de la peinture dans son rapport au principe de la subjectivité, ni l'art romantique ne sont abordés, et où plus généralement l'art n'a pas encore d'existence séparée. Le fragment en question évoque l'image d'une jeune fille offrant des fruits⁸⁰⁵ qui figure le moment – ou plutôt l'instant - du dépassement de la « religion esthétique ». Malgré tout, c'est dans la *Phénoménologie de l'esprit*, notamment grâce à sa mise en forme littéraire, voire esthétique, que Nancy retrouve l'autonomie de l'art chez Hegel, l'autonomie plus effective que dans l'*Esthétique*. Toutefois, cette lecture qui met en valeur l'autonomie de l'art par rapport à la philosophie complexifie plutôt les rapports entre le sujet et la visibilité qu'elle ne l'éclaire.

Après la démonstration de la réversibilité entre la fin et la naissance du sujet chez Nancy, sa thèse selon laquelle la fin de l'art hégélienne est en fait sa naissance ne surprendra guère. Elle a même une allure moins provocatrice, car, comme Nancy le constate lui-même, « Il est à présent bien établi que ce qui est imputé à Hegel comme la déclaration d'une "fin de l'art" n'est que la déclaration d'une fin de ce qu'il nommait "la religion esthétique", c'est-à-dire de l'art en tant que lieu d'apparition du divin »⁸⁰⁶. Au lieu d'être la proclamation de la fin de l'art, l'esthétique de Hegel est, pour Nancy, plutôt l'acte de sa naissance où se joue la question de son autonomie : c'est seulement avec la fin de la religion esthétique que l'art devient, pour Nancy, vraiment autonome⁸⁰⁷

⁸⁰³ HEGEL G.W.F. *Cours d'esthétique III (Edition Hotho)*, trad. J.-P. Lefebvre, V. von Schenck, Paris : Aubier, 1997, p. 15.

⁸⁰⁴ Susanna Lindberg a joliment résumé les lectures différentes de Hegel chez Nancy comme suit : « Aux antipodes du Hegel froid et bureaucratique des "hégéliens", il révèle, si j'ose dire, un Hegel chaud, tremblant d'inquiétude et d'amour. Il ne s'agit pas alors du romantisme du "jeune Hegel", que l'on oppose parfois au systématisme sec du "vieux Hegel", mais de l'émotion secrète et contenue qui anime le système tout entier lorsqu'il est saisi par les questions de l'existence et de la communauté » (LINDBERG S. « L'inquiétant Hegel de Nancy », *Europe*, 2009, n°87, p. 264).

⁸⁰⁵ L'image d'une jeune fille est introduite dans le fragment en question de la manière suivante : « Il manque aux œuvres des Muses la force de l'esprit, pour qui a surgi de l'écrasement des dieux et des hommes la certitude de soi-même. Elles sont donc désormais ce qu'elles sont pour nous, de beaux fruits arrachés de l'arbre, un destin amical nous en a fait l'offrande, à la façon dont une jeune fille nous présente ces fruits » (HEGEL G.W.F. *Phénoménologie de l'esprit*, trad. J.-P. Lefebvre, Paris : Aubier, 1991, cité dans NANCY J.-L. « La jeune fille qui succède aux Muses (la naissance hégélienne des arts) », in *Les Muses. Edition revue et augmentée*, Paris : Galilée : 2001, p. 81).

⁸⁰⁶ (NANCY J.-L. « La jeune fille qui succède aux Muses (la naissance hégélienne des arts) », *op.cit.*, p. 75).

⁸⁰⁷ Il convient de rappeler que l'esthétique de Jacques Rancière était également influencée par l'*Esthétique* de Hegel notamment quant à la question de l'autonomie de l'art. Mais Rancière, quant à lui, a attiré son attention sur sa description de la peinture hollandaise de genre : « Le vrai sujet de ces tableaux méprisés, explique Hegel, n'est pas ce

(« l'art n'est proprement art – et *arts* – que lorsqu'il est soustrait au seul service de la présentation divine, et lorsqu'il se présente *en tant que tel* »⁸⁰⁸).

Ce qui est sans doute moins établi et plus hardi dans la lecture de Nancy, c'est son interprétation de la suspension de la dialectique – et donc de la philosophie – dans cet instant particulier de la fin de la religion esthétique à partir de laquelle l'art en tant que tel, excepté de l'obligation d'être au service de la religion, se présente. Selon Nancy, l'autonomie de l'art n'est pas seulement déclarée, elle est performée dans la *Phénoménologie de l'esprit* : l'image de la jeune fille offrant les fruits détachés de l'arbre n'est pas tant décrite qu'indiquée : « Le texte comme un geste de monstration du geste de la présentation, le texte de la philosophie comme une monstration du *portrait de l'art* »⁸⁰⁹. Le texte fait voir l'image sans la nommer : « tout atteste que sa silhouette est en somme copiée de l'album, est une gravure dont le trait vite effacé traverse ou transperce un instant la page d'écriture »⁸¹⁰. De sorte que ce n'est pas la philosophie qui présente l'art, mais l'art qui se présente lui-même. Une fois de plus, une image qui peut sembler secondaire pour le propos du texte de Hegel, s'avère, dans la lecture de Nancy opératoire. Elle atteste ce que Hegel récuse, sinon n'affirme pas explicitement, à savoir la persistance de l'art n'est pas susceptible d'être relevé sans reste par la philosophie :

« Une figure qui paraît n'être autre chose qu'une figure de rhétorique pour illustrer un "destin amical" se révèle (sans rien révéler) être *secrètement* l'unique figure plastique ici conservée d'un art à peine digne du nom d'art, mais cette forme détient *secrètement* la force de conserver, en dépit de toute religion passée ou à venir, une irréductible, irrécusable exigence de la forme sensible »⁸¹¹.

Tout peut se présenter comme si Nancy interprétait l'image de la jeune fille de la *Phénoménologie* dans les termes de l'*Esthétique* de Hegel où le thème du portrait est devenu

qu'on voit d'abord. Ce n'est pas des scènes d'auberge, des épisodes de la vie bourgeoise, ou des accessoires domestiques. C'est l'autonomisation de ces éléments, la rupture des "fils de la représentation" qui les attachaient à la reproduction d'un mode de vie répétitif. C'est le remplacement de ces objets par la lumière de leur apparition. Ce qui a lieu sur la toile est désormais une épiphanie du visible, une autonomie de la présence picturale. Mais cette autonomie n'est pas l'installation de la peinture dans la solitude de sa technique propre. Elle est elle-même l'expression d'une autre autonomie, celle que le peuple hollandais a su conquérir dans sa triple lutte contre la nature hostile, la monarchie espagnole et l'autorité papale » (RANCIERE J. *Le destin des images*, Paris : La fabrique, 2003, p. 89). Effectivement, si l'on se penche non pas sur la *Phénoménologie*, mais sur le cours d'*Esthétique*, on remarquera, à la suite de Patrick Vauday, que « Hegel est l'un des tout premiers philosophes à parler hautement de la peinture, à admirer ses prouesses et ses effets, à déployer l'éventail de ses moyens et de ses matières : lumière, clair-obscur, perspectives linéaire et atmosphérique, dessin, composition, couleurs, coloris, incarnat » (VAUDAY P. *Histoire(s) de médium. Philosophie par la peinture*, Paris : Vrin, 2016, p. 54-55). C'est cette matérialité – dans son autonomie – qui semble manquer à l'image de jeune fille de la *Phénoménologie* retenue par Nancy.

⁸⁰⁸ NANCY J.-L. « La jeune fille qui succède aux Muses », *op.cit.*, p. 79.

⁸⁰⁹ NANCY J.-L. « Portrait de l'art en jeune fille », in *Le poids d'une pensée*, Sante-Foy : Les éditions Le griffon d'argile, 1991, p. 57.

⁸¹⁰ NANCY J.-L. « La jeune fille qui succède aux Muses », *op.cit.*, p. 94.

⁸¹¹ *Ibidem*.

littéralement central. Effectivement, dans cette image d'une jeune fille, Nancy prête une attention particulière au regard. L'art n'ayant pas de moment propre dans la *Phénoménologie*, pas de concept, n'a qu'un instant infime de sa présentation esthétique dans le portrait d'une jeune fille, un instant qui n'est commensurable qu'à l'« éclat d'un œil ». Or, « L'éclat de l'œil, c'est l'éclat même de la peinture : vous pourrez le vérifier dans l'*Esthétique*. Pour Hegel, rien n'est plus peint, plus essentiellement et plus absolument peint, dans la peinture, que l'éclat de l'œil – la conscience même en sa présentation »⁸¹². Et Nancy interprète effectivement le geste d'évocation d'une image d'une jeune fille dans la *Phénoménologie*, comme le témoignage du « désir de peindre » typiquement philosophique chez Hegel :

« Hegel accompagne ce “geste théorique” d'un geste d'écriture très singulier, puisqu'il fait surgir au sein de son texte une figure picturale, d'autant plus directement plastique, si j'ose dire, dans le texte même que sa nécessité est loin d'être évidente et que sa référence (Pompéi) reste cachée (comme bien d'autres dans ce livre) : Hegel est travaillé par le “désir de peindre” dont Baudelaire parlera plus tard, et qui est peut-être le désir éperdu de l'homme de discours... »⁸¹³.

C'est parce qu'il n'y a pas d'art en général, qu'un art particulier, la peinture, se voit dans la nécessité de le présenter. S'il revient à la peinture d'arrêter la machine dialectique, c'est parce elle est, comme le propose *Esthétique*, le lieu d'équilibre entre l'intériorité et l'extériorité dont la rivalité est son moteur. La peinture étant le « point d'équilibre de la multiplicité extérieure et de l'unité spirituelle »⁸¹⁴, elle est le milieu du milieu du moment propre de la pluralité des arts⁸¹⁵. De sorte que, dans le portrait de la jeune fille ce n'est pas le sujet, mais l'art lui-même qui nous regarde. L'image, la peinture, le regard ne relèvent pas ici du visible, mais de la présentation de la présentation sensible en général. L'art, selon cette interprétation de Nancy, est autonome dans la mesure où il ne renvoie à rien, ne re-présente rien, même pas le sujet. Or, dans l'*Esthétique* de Hegel, la peinture renvoie à l'intériorité subjective.

Ainsi, le portrait rompt-il son lien avec le sujet dans le commentaire nancyen du fragment du texte de l'auteur qui justement a su tracer un lien serré entre les deux. A mesure que Nancy s'avance dans l'élaboration de sa « propre » ontologie, il s'éloigne de plus en plus de la visibilité du sujet en tant que point d'épuisement de la métaphysique du sujet. Ce mouvement converge avec

⁸¹² NANCY J.-L. « Portrait de l'art en jeune fille », *op.cit.*, p. 58.

⁸¹³ MARTIN F., NANCY J.-L. *Nium. In diesem Sinne. Point final*, *op.cit.*, p. 49.

⁸¹⁴ NANCY J.-L. « La jeune fille qui succède aux Muses », *op.cit.*, p. 80.

⁸¹⁵ Dans *Le sens du monde*, Nancy développe une telle idée de la peinture qui relève de l'existence singulière plurielle des arts : « La peinture est toujours sur le seuil, elle fait seuil de l'intact et du toucher – de l'intact et du toucher de la lumière et de l'ombre. [...] Mais c'est aussi bien, sur un mode ou un autre, l'affaire de "l'art" en général : aucun art qui ne soit d'un toucher clair au seuil obscur du sens » (NANCY J.-L. *Le sens du monde*, *op.cit.*, p. 131-132).

la prolifération du lexique du toucher chez lui. Est-ce que cela veut dire que le sujet du masque-portrait de l'écriture-devenue-peinture de la visibilité métaphorique n'est qu'un problème dépassé pour Nancy⁸¹⁶ ?

Force est cependant de constater que l'image que Nancy évoque en tant que figure picturale à laquelle Hegel fait référence, n'est pas, à vrai dire, de la peinture. Initialement, ce n'était qu'une des hypothèses de Nancy : sans doute, il faut aller chercher la source visuelle de cette image dans la peinture – chez Titien ou Caravage par exemple. Dans la première et dans la deuxième version de ce texte⁸¹⁷, où Nancy était enclin à penser qu'il s'agissait d'une peinture, il y avait un fragment consacré à la question du sujet et à sa réinterprétation impliquée dans la lecture nancyenne⁸¹⁸. Mais lorsqu'il s'est aperçu qu'il ne s'agissait pas d'une peinture, mais d'une reproduction de la gravure que Nancy a trouvée dans le recueil de Christophe, comte von Muhr, « certainement connu de Hegel »⁸¹⁹, il a modifié son interprétation. La dernière version du texte ne comporte plus de développement sur la question du sujet.

Simultanément, dans l'image de la jeune fille évoquée par Hegel, il ne s'agit donc pas encore, en fait, de la peinture romantique, mais de l'instant suspendu du passage de la statue de l'art classique à la peinture de l'art romantique. De l'instant presque insensible, où le regard ne relève pas encore du visible de la peinture. Il n'est pas non plus le regard du sujet, comme l'est le regard de la peinture de l'*Esthétique* de Hegel. Dans l'analyse de l'image de jeune fille de la *Phénoménologie*, dans *Les Muses*, Nancy thématise le regard suspendu de la sculpture en train de devenir peinture (reproduction de la gravure), le regard déjà apparu (Hegel fait semblant de croire que le regard manque aux statues grecques) mais n'est pas encore devenu le regard peint de l'intériorité subjective. Nancy introduit chez Hegel l'instant romain de l'art pour suspendre la

⁸¹⁶ Fait significatif, dans l'introduction à l'édition anglaise de son *Ego sum*, Nancy avoue ne pas vouloir relire ce texte : « Of this book written thirty-five years ago, will I dare to say that it has lost any of its freshness for me ? I will, provided of course that I do not read it again. Were I to read it now, I would undoubtedly find it flawed in many ways and marked by the time of its writing » (NANCY J.-L. « Preface to the English edition », in *Ego sum. Corpus, Anima, Fabula, op.cit.*, p. VII).

⁸¹⁷ Nancy aborde cette figuration d'une jeune fille chez Hegel au moins trois fois. Le premier texte, « Portrait de l'art en jeune fille », publié dans les actes du colloque « Art moderne et la question du sacré » (1990) est présenté comme un enregistrement des notes de la communication orale et promet un « texte plus développé » (NANCY J.-L. « Portrait de l'art en jeune fille », in J.-J. Billès (éd.), *L'art moderne et la question du sacré*, Paris : Les Editions du Cerf, 1993, p. 215, note de bas de page). Le deuxième, paru dans un recueil nancyen « Le poids d'une pensée », le reprend néanmoins mot à mot, sauf le dernier petit paragraphe. C'est seulement après avoir trouvé la source visuelle de l'image hégélienne dont il est question (ce qui se passe sans doute en 1992 environ), que Nancy réécrit vraiment cette communication. Un texte plus lapidaire, « La jeune fille qui succède aux Muses », est inséré dans *Les Muses*, le recueil nancyen sur l'art, dont la question capitale est : « Pourquoi y a-t-il plusieurs arts et non pas un seul ? ». C'est à partir de son idée de l'existence singulière plurielle des arts que Nancy va finalement se pencher sur l'esthétique de cette image de jeune fille.

⁸¹⁸ « C'est presque la même chose que la présence d'un Sujet – mais c'en est aussi bien la déconstruction. [...] Si c'est le Sujet, c'est en tant qu'exposé – c'est-à-dire, non rapportant à soi, regardant l'autre, fugitif, instantané, instable, venant sans fin à la présence. Cela peut aussi se dire : existant. Dans la naissance de l'art, il s'agit de l'existence (de l'être) tel que nous avons désormais à la penser » (NANCY J.-L. « Portrait de l'art en jeune fille », *op.cit.*, p. 61).

⁸¹⁹ NANCY J.-L. « La jeune fille qui succède aux Muses », *op.cit.*, p. 91, note de bas de page 1.

machine dialectique. Selon l'expression de Susanna Lindberg, dans la lecture du fragment de la *Phénoménologie* de Nancy :

« L'art expose la question de la *présentation comme telle*, en tant qu'elle ne se donne ni comme imitation d'une réalité idéale ni comme expression d'une intériorité subjective, mais comme un "pur phénomène" [...] Cette pensée du pur paraître est l'origine de la pensée nancyenne de l'exposition »⁸²⁰.



Fig. 3. La gravure de la jeune fille⁸²¹

Effectivement, contrairement au regard peint, le regard de jeune fille n'est pas le regard reflétant l'intériorité subjective, mais le regard de l'intériorité entièrement extériorisée :

« L'œil de la jeune fille [...], cet œil présenté de la présentation, n'est rien de moins que l'intériorité entièrement exposée, mais au point où elle ne se réfère même plus à elle-même comme à quelque contenu ou à quelque présence latente, devenue au contraire *la patence de sa latence même*, et ainsi irréconciliable avec aucune intériorité (avec aucune divinité) »⁸²².

⁸²⁰ LINDBERG S. « L'inquiétant Hegel de Nancy », *op.cit.*, p. 266.

⁸²¹ Reproduite dans NANCY J.-L. *Les Muses*, *op.cit.*, p.73.

⁸²² NANCY J.-L. « La jeune fille qui succède aux Muses », *op.cit.*, p. 95-96. C'est dans son essai sur les portraits d'Henri Cartier-Bresson qu'on trouve l'application la plus cohérente de la conception de l'intériorité entièrement extériorisée sur le portrait chez Nancy (Cf. NANCY J.-L. « Regard donné », in *Portraits par Henri Cartier-Bresson. Le silence intérieur d'une victime consentante*, Paris, Londres : Thames&Hudson, 2006, pp. 13-21). Selon la lecture

De sorte que, l'autonomie de l'art que Nancy retrouve chez Hegel n'est pas pensée par référence à l'autonomie du sujet. Mais cela ne veut pas dire que le lien entre la visibilité picturale et le sujet est rompu une fois pour toutes. Comme il le posera de manière exemplaire dans un petit essai « Trafic/Déclat » dix ans plus tard, en comparant la photographie avec la peinture, « L'ontologie de la peinture serait sur le registre de la substance et du sujet, même lorsqu'elle peint un détail, un ornement, son propre cadre »⁸²³. Nancy va donc revenir sur la peinture et le portrait de l'*Esthétique* de Hegel pour retravailler ce lien du point de vue de cette autonomie esthétique retrouvée dans l'image de la reproduction de la gravure.

d. Un portrait autonome et son sujet

Dans *Le Regard du portrait* paru en 2000, c'est sur le portrait en peinture⁸²⁴ que Nancy se penche en proposant sa propre réflexion ponctuelle sur ce sujet. Cette réflexion ne se présente plus comme un commentaire, ou plutôt elle solidarise le commentaire de Nancy sur la reproduction de la gravure de jeune fille de la *Phénoménologie de l'esprit* avec la thèse de l'*Esthétique* selon laquelle c'est le portrait du sujet qui est le comble de la peinture :

« Si l'on veut bien s'arrêter sur le moment de l'extériorité et tenir fermement à sa subsistance *autonome*, alors il faudra tenir, conjointement avec la logique d'une *mimesis* contradictoire, une autre logique, décalée, aux termes de laquelle on ne se demandera plus comment le portrait est portrait du sujet, mais bien comment il est lui-même l'exécution du

perspicace de cet essai que propose dans sa *Théorie de l'image* Elena Petrovsky, « Dans cet article, Nancy présuppose que Cartier-Bresson offre le regard à ces héros, à savoir à ceux qu'il photographie, et même aux choses qu'il prend en photo. Le regard s'offre et c'est comme ça que la visibilité se manifeste. Autrement dit, la visibilité est, sinon le résultat ou l'effet du don, en est en tout cas corrélative : elle ne transparait que parce que le regard s'offre [...] Au fond, cela veut dire que l'intime, le plus intime en moi me vient du dehors, et Nancy y insiste inlassablement. Il me vient de l'autre, il est offert par l'autre. L'artiste offre aux autres un regard, et eux, les autres, doués de ce regard, deviennent pluralement visibles ou le visible pluriel » (ПЕТРОВСКАЯ Е. [PETROVSKY E.] *Теория образа [La théorie de l'image]*, Moscou : RGGU, 2011, p. 127). Effectivement, Nancy semble suggérer que Cartier-Bresson offre le regard à ces modèles, et que leur « vie intérieure » se manifeste *sur la surface* de l'image. Au point qu'on peut soupçonner qu'à strictement parler on ne voit pas, à strictement parler, le regard du portrait (« La photographie d'un aveugle (Borges, Homère ou Milton) nous ôte l'illusion de voir le regard de quelqu'un » (FERRARI F., NANCY J.-L. *Iconographie de l'auteur*, Paris : Galilée, 2005, p. 51. C'est moi qui souligne en gras - AP)). Pourtant dans cet essai, Nancy semble suggérer que Cartier-Bresson a atteint une limite du portrait : « Or la visibilité de ces portraits se donne à voir, chaque fois, dans le regard qu'il [Cartier-Bresson] leur a donné. Faut-il même parler de "portrait" ? Il ne s'agit pas de portraits si ce mot doit impliquer la ressemblance comme restitution d'une image, bien que chacune de ces photos rende fidèlement l'aspect d'une personne, d'un corps et d'un visage » (NANCY J.-L. « Regard donné », *op.cit.*, p. 13).

⁸²³ NANCY J.-L. « Trafic/Déclat », in FAURE N., LACOUÉ-LABARTHE Ph., NANCY J.-L., *Portraits/Chantiers*, Genève : Mamco, 2004, p. 80.

⁸²⁴ Même si Nancy prend la peine de préciser « qu'il peut y avoir plusieurs arts du portrait : pictural, sculptural, photographique, littéraire, musical, voire chorégraphique » (NANCY J.-L. *Le Regard du portrait*, Paris : Galilée, 2000, p. 13, note de bas de page n°1), il se concentre sur la peinture. Et ce n'est pas pour rien. D'une part, ce privilège du portrait en peinture incombe à la mise au point critique de l'*Esthétique* de Hegel quant à sa thématization du lien entre la peinture et la subjectivité. D'autre part, comme Nancy le fait remarquer lui-même, en français le mot « portrait » valait initialement pour toute la peinture, quel que soit son sujet. Finalement, elle n'est pas accessoire à la question du sujet de la représentation en ce qu'elle est tout d'abord une vision du monde.

sujet. Non plus comment la peinture représente l'esprit, mais comment elle le présente et comment jamais il ne se sera présenté ailleurs »⁸²⁵.

L'analyse de Nancy s'articule sur le genre du portrait qu'on qualifie parfois de « portrait autonome » – le genre du portrait par excellence où son sujet (à savoir, le sujet) est peint pour lui-même. C'est-à-dire qu'il n'est peint ni en tant que personnage d'une histoire, ni en tant qu'incarnation d'une émotion, ni en tant qu'allégorie d'une idée abstraite, ni en tant que porteur d'un statut social, etc., mais en tant que sujet absolu, détaché de tout ce qui est extérieur par rapport à lui. La définition du portrait autonome (« la représentation d'une personne considérée pour elle-même »⁸²⁶), en ce qu'elle pose le problème de l'autonomie de la personne, présuppose l'idée traditionnelle du sujet absolu, détaché de tout ce qui lui est extérieur. Ainsi, pour peindre un portrait, il faut définir le sujet absolu de manière non négative – car les images, contrairement au langage, ignorent la négation. Et Nancy de conclure : « le seul dessein de peindre un portrait emporte avec lui [...] toute la philosophie du sujet »⁸²⁷.

Si les peintres s'étaient posé ces questions à l'étape du dessin ils n'auraient jamais sans doute fait un portrait. Pourtant, les peintres sont des praticiens, c'est leurs yeux et leurs mains qui pensent, et c'est apparemment pour cela ils se sont avancés sur la voie de la théorie du sujet plus loin que ne l'ont fait les philosophes. Mais exécutée⁸²⁸ par la peinture, la philosophie du sujet se trouve du même coup « débordée »⁸²⁹ en tant que métaphysique du sujet de la représentation.

Cependant la tâche d'exécuter la philosophie du sujet en peinture semble au premier aspect ne faire que multiplier les contradictions. Si le sujet absolu est détaché de tout ce qui est extérieur par rapport à lui, comment peindre le sujet ? Comment portraiturer ce qui n'a pas d'extérieur ? La peinture, n'a-t-elle pas affaire au visible, c'est-à-dire à ce qui est extérieur par rapport au sujet ? A cet effet, Nancy déclare que la définition du portrait à partir de sa finalité n'est pas suffisante. Il complète cette définition avec une définition « technique » qui fixe le portrait autonome du point de vue de l'art. Nancy emprunte cette définition à Jean-Marie Pontévia qui a consacré quelques

⁸²⁵ NANCY J.-L. *Le Regard du portrait*, op.cit., p. 30.

⁸²⁶ *Idem*, p. 11.

⁸²⁷ *Idem*, p. 12.

⁸²⁸ L'ambiguïté du mot « exécution » employé systématiquement par Nancy dans *Le Regard du portrait*, reflète parfaitement les implications de la réflexion de Nancy sur le sujet du portrait. D'une part, la peinture accomplit le sujet en le produisant de manière sans doute plus effective que ne le fait la philosophie. Mais cette exécution n'est pas conçue d'une manière traditionnelle comme passage du virtuel au réel, ni comme accomplissement de ce qui a été préconçu par l'esprit. Elle est plutôt l'exécution au sens musical qui interprète et performe l'œuvre. Donc, d'autre part, en faisant du sujet autonome le produit du portrait, la peinture en finit avec son autonomie, et ainsi met le sujet au sens traditionnel à mort. Cette ambiguïté du geste théorique de Nancy qui se concrétise dans l'ambiguïté du mot « exécution » fait penser à *La guillotine et l'imaginaire de la Terreur* de Daniel Arasse qui fait voir dans la guillotine « une véritable "machine à tirer le portrait" » (ARASSE D. *La guillotine et l'imaginaire de la Terreur*, Paris : Flammarion, 2010, p. 213).

⁸²⁹ *Ibidem*.

textes très forts à l'autoportrait : « Le portrait est un tableau qui s'organise autour d'une figure »⁸³⁰. Cette définition, en revanche, n'évoque pas le sujet : elle ne définit le portrait qu'à partir de l'extériorité de la peinture, en présupposant qu'on peut distinguer le portrait uniquement au niveau du visible :

« Il devra donc s'agir à ce titre des marques proprement picturales qu'impose ou que suscite un tel dessein de composition, des traits propres du portrait et de ce qu'ils traitent de la peinture, de ce qu'ils tirent d'elle et mettent en vue »⁸³¹.

Le sujet du portrait est donc un fragment du visible qui n'est pas seulement un objet de la représentation, mais en est aussi bien le sujet. Cependant, comme Derrida l'a bien montré dans ses *Mémoires d'aveugle*, il n'y a rien dans le visible qui indique que c'est bien le sujet de la représentation, à savoir le peintre, qui est peint. C'est seulement à titre d'hypothèse qu'on peut le présupposer :

« Nous nous approchons de ce que j'appelais pour commencer l'*hypothèse de la vue* – ou hypothèse intuitive, *hypothèse de l'intuition*. [...] Dans ces deux derniers cas en effet (autoportrait du dessinateur en train de dessiner et *vu de face*), c'est seulement *par hypothèse* que nous l'imaginions en train de se dessiner lui-même en face d'un miroir, et donc en train de faire l'autoportrait du dessinateur en train de faire l'autoportrait du dessinateur »⁸³².

Apparemment, pour voir le sujet, il faut sortir de la définition du visible en termes de la représentation. On ne peut voir le sujet au niveau du visible qu'à condition de changer de paradigme : si le visible accueille le sujet, ce n'est plus comme représentation, mais comme exposition : « peindre ou figurer n'est plus alors reproduire, même pas révéler, mais produire l'*exposé-sujet* »⁸³³. Cependant, le sujet, n'est-il pas justement le sujet de la représentation ? C'est la tension entre les deux définitions du portrait (intérieurité sans extérieur/extériorité sans intérieur) que Nancy va décliner dans cet essai.

Pour comprendre comment Nancy met en regard les deux perspectives théoriques – celle de l'autonomie de l'intériorité du sujet et celle de l'autonomie de l'extériorité du visible, force est de prendre la mesure de l'ambiguïté de la formule par laquelle Nancy introduit la première définition du portrait. Qu'est-ce qui est considérée pour elle-même dans la formule « la représentation d'une personne considérée pour elle-même » : une personne ou la représentation ?

⁸³⁰ Cité par *Idem*, p. 13.

⁸³¹ *Ibidem*.

⁸³² DERRIDA J. *Mémoires d'aveugle*, *op.cit.*, p. 64.

⁸³³ NANCY J.-L. *Le Regard du portrait*, *op.cit.*, p. 16.

C'est en se rendant compte du fait qu'il s'agit de deux autonomies à la fois qu'on verra mieux comment Nancy harmonise les deux définitions du portrait – du point de vue de sa fin et du point de vue de sa technique. L'« autonomie » du portrait autonome renvoie à la fois à l'autonomie de son sujet et à l'autonomie du portrait lui-même. Le portrait vraiment autonome est celui qui ne représente rien, qui ne renvoie à rien. Une telle autonomie ne se donne pas tant au niveau du visible qu'au niveau des conditions invisibles du visible :

« La figure portraiturée doit donc organiser le tableau non seulement en termes d'équilibres, de lignes de force ou de valeurs colorées, mais de telle façon que le tableau, en somme, vienne s'absorber et s'accomplir en elle »⁸³⁴.

Pourtant, si le portrait est autonome pour lui-même, comment peut-il être un portrait du sujet ? Prenons la mesure de la radicalité de la thèse de Nancy, selon laquelle le portrait ne reproduit pas le sujet, il le produit : « le portrait ne conquiert sa dignité artistique qu'à la condition d'être, dans les termes de la tradition, portrait de l'"âme" ou de l'intériorité, non pas *plutôt* que de l'apparence extérieure, mais bien *au lieu de* cette apparence, à sa place même »⁸³⁵.

Si le portrait re-présente le sujet, ce n'est pas au sens de répétition, mais au sens plus ancien de dédoublement, de l'intensification de la présence, invoqué par Louis Marin par exemple dans *Le portrait du roi* :

« Ainsi, par la représentation de son passeport à la frontière, non seulement son détenteur s'y présente réellement mais il présente sa présence légitime par le signe ou le titre qui autorise ou permet, voire contraint, sa présence. La représentation reste ici dans l'élément du même qu'elle intensifie par redoublement. En ce sens, elle est sa réflexion et représenter sera toujours se présenter représentant quelque chose. Du même coup, la représentation constitue son sujet. Tel serait le deuxième effet de la représentation en général, de constituer un sujet par réflexion du dispositif représentatif »⁸³⁶.

Comme Nancy, Louis Marin tente, selon l'expression d'Agnès Guiderdoni, « to destroy representation by means of representation »⁸³⁷. Pour cela, il met notamment en avant ce qui dans la représentation au sens de substitution résiste à la transparence présumée de son dispositif, à savoir l'opacité de la représentation au sens d'intensification : « le signe se présente quand il

⁸³⁴ *Idem*, p. 16.

⁸³⁵ *Idem*, p. 25.

⁸³⁶ MARIN L. *Le portrait du roi*, Paris : Minuit, 1981, p. 10.

⁸³⁷ GUIDERDONI A. « Louis Marin's theories of representation: between text and image, from visibility to figurability », in N. Saint, A. Stafford (éds), *Modern French visual theory. A critical reader*, Manchester, New York: Manchester University Press, 2013, p. 129.

représente quelque chose, dans le moment même où il s'efface devant ce qu'il représente »⁸³⁸. Or, cette autoprésentation du signe qui, elle, ne renvoie à rien qu'à soi, à savoir au sujet : « toute représentation ainsi réfère à un sujet et a un effet de *sujet* »⁸³⁹.

Nancy semble ajouter à cela une réflexion singulière sur le parallélisme structural entre le portrait et le sujet qui rends sa thèse beaucoup plus forte que celle de Marin. Conventionnellement, la structure du sujet est décrite comme sup-position, comme ce qui se situe « sous » soi, à l'intérieur de soi. Mais cette structure de l'être sous/en dessous de soi n'est possible que compte tenu du mouvement dans la direction opposée, vers l'extérieur : « la structure du sujet : sa subjectivité, son être-sous-soi, son être-au-dedans de soi, par conséquent au dehors, derrière ou devant »⁸⁴⁰. C'est sans doute ce double mouvement que Nancy a en tête quand il propose, dans « Un sujet ? », de voir dans l'exposition le comble de la logique de supposition.

Le portrait a la même structure, mais l'ordre est inverse. Il est tout d'abord l'exposition et c'est en tant qu'exposition qu'il produit sur sa surface l'intimité du sujet, son intériorité. Ce qui veut dire que, pour Nancy, le sujet du portrait n'est pas en dehors du portrait : il est littéralement sur sa surface. Le portrait ne peut faire du sujet son sujet qu'à condition d'être lui-même un sujet : « Le sujet du portrait est le sujet qu'est le portrait lui-même »⁸⁴¹. Le sujet ne peut être produit que par le portrait autonome, sinon il ne pourrait être vu qu'en tant qu'objet de la représentation.

Et pourtant l'autonomie du portrait n'est pas l'autonomie du sujet absolu. Car même si le portrait ne renvoie à rien, il est autonome en tant qu'extériorité :

« Le portrait n'a rapport qu'à lui-même, ou plutôt il n'est que rapport à lui-même.

Mais cela, il l'est très exactement dans la mesure où il nous est exposé : il est la mise en œuvre de l'exposition, c'est-à-dire de *notre* exposition, de notre être-au-devant – et ainsi seulement au-dedans – de nous-mêmes »⁸⁴².

Et le même regard⁸⁴³ du portrait qui confère l'autonomie à son sujet se rapporte également au monde et à autrui, à son spectateur : « Dans le regard du portrait, la clôture sur soi de l'œuvre

⁸³⁸ MARIN L. « Transparence et opacité de la peinture ... du moi », in V. Fortunati (éd.), *Bologna, la cultura italiana e la letteratura straniere moderne*, Bologne : Longo Editore, 1992, p.125.

⁸³⁹ *Ibidem*.

⁸⁴⁰ NANCY J.-L. *Le Regard du portrait, op.cit.*, p. 16.

⁸⁴¹ *Idem*, p. 27.

⁸⁴² *Idem*, p. 34.

⁸⁴³ Nancy prend le soin de distinguer le voir du regarder : « Voir se conforme au domaine des objets. Regarder porte le sujet en avant. "Regarder" vaut d'abord comme *garder, warden* ou *warten*, surveiller, prendre en garde et prendre garde. Prendre soin et souci. En regardant je me veille et je (me) garde : je suis dans le rapport au monde, non pas à l'objet » (*Idem*, p. 74-75). Alors que le sujet de la métaphysique voit, c'est-à-dire se rapporte à l'objet, le sujet de la présentation regarde, à savoir se rapporte au monde et aux autres. Le regard, contrairement à la vision n'est pas seulement le rapport à l'objet et à soi, mais aussi l'exposition.

coïncide de manière éclatante (voyante, lumineuse) avec un excès infini sur cette clôture »⁸⁴⁴. Tandis que le thème du regard apparaît en France, chez Sartre, formellement, dans le contexte de la critique du *Mitsein* heideggérien, trop irénique pour lui (et qui *de facto*, comme on l'a vu, au niveau de la description, met le Je en relation fondamentale avec autrui-sujet plutôt qu'en conflit), il finit, chez Nancy, dans le contexte de sa réinterprétation la plus forte. En tant que d'emblée mis en relation avec le monde et les autres, le sujet du portrait n'est pas voué au solipsisme :

La peinture « engage sa propre civilité ou socialité, et ce n'est peut-être pas ailleurs qu'en elle et par elle que les sujets entrent dans un rapport de sujets, et non d'objets identitaires. Autrement dit, l'horizon de nos questions n'a rien de solipsiste : il est au contraire celui où le portrait est toujours celui d'autrui, mais où, de surcroît, la valeur du visage en tant que *sens* d'autrui ne se donne en vérité que dans le portrait (dans l'art) »⁸⁴⁵.

Il en résulte que le portrait est le lieu du passage de la métaphysique du sujet vers l'ontologie de l'être singulier pluriel. Le portrait permet au sujet de s'accomplir, mais c'est également lui qui le voue à la dissolution : « *le sujet est l'œuvre du portrait*, et c'est dans cette œuvre qu'il se trouve ou qu'il se perd »⁸⁴⁶.

Qui plus est, Nancy affirme, apparemment, plus qu'une simple analogie de structure entre le portrait et le sujet, car il affirme également que la peinture est le lieu même de la manifestation du sujet :

« Seule la peinture formule ainsi, rigoureusement, l'entière structure et genèse du sujet, *l'intimité noire de la surface figuré et colorée*, l'ombre portée *dans le tableau* par le portrait. Seule la peinture donne ainsi au sujet la parole propre et sans voix ni langage qu'aucun discours ne peut lui rendre, ni même ce nom de "sujet" »⁸⁴⁷.

Faut-il en conclure que le portrait peint est finalement plus sujet que le sujet en personne⁸⁴⁸ ? Est-ce dans le portrait que le sujet naît (comme dans *L'Ego sum*), finit (comme dans *Les Muses*) et également demeure (*Le Regard du portrait*) ? Certaines phrases de ce texte suggèrent que les portraits aujourd'hui nous regardent toujours de la même manière que les

⁸⁴⁴ *Idem*, p. 81.

⁸⁴⁵ *Idem*, p. 24-25.

⁸⁴⁶ *Idem*, p. 33.

⁸⁴⁷ *Idem*, p. 82.

⁸⁴⁸ Les intuitions nous familiarisant avec cette idée forte peuvent être trouvées par exemple chez le jeune Sartre qui a pu dire, dans un court essai « Portraits officiels », que « Napoléon n'existe ni exista nulle part ailleurs que sur des portraits » (SARTRE J.-P. « Portraits officiels », in M. Contat, M. Rybalka (éd.), *Les Ecrits de Sartre. Chronologie, bibliographie commentée*, Paris : Gallimard, 1970, p. 557), ou chez Blanchot qui, dans « Deux versions de l'imaginaire », stipule que c'est seulement dans l'image-dépouille du masque mortuaire que « le défunt regretté commence à ressembler à lui-même » (BLANCHOT M. « Deux versions de l'imaginaire », *L'espace littéraire*, Paris : Gallimard, 1989, p. 346).

portraits de l'époque de la métaphysique du sujet de la représentation, bref qu'on ne peut pas en finir définitivement avec le sujet qui continue à subsister dans les portraits :

« Un *soi* en soi et *pour* soi, telle est l'affaire unique et exclusive du portrait : comme on le sait d'abondance, cette affaire aura été de même celle de la pensée depuis Descartes (ou depuis Augustin) jusqu'à aujourd'hui (ou jusqu'à demain...) »⁸⁴⁹.

e. L'autre portrait

Et pourtant, en 2014, Nancy publie *L'Autre portrait* – le texte qui fait apparemment pendant *au Regard du portrait*. Sa parution coïncide avec l'exposition éponyme organisée par le Musée d'art moderne et contemporain de Trento et Roberto (Italie) dont Nancy était le curateur. Il est donc moins un commentaire des textes ou un exercice de pensée philosophique, qu'un examen des pratiques artistiques :

« La peinture et la photographie s'engagent ainsi dans une exploration dont ni la psychanalyse ni même, en toute rigueur, la philosophie ne sont capables. Ce qui se joue avec *l'autre portrait* dans l'exercice duquel on est entré, c'est en effet un *retrait de l'autre* et donc un *retrait du portrait* (dans le portrait "même") »⁸⁵⁰.

L'enjeu de ce texte tourne autour de la double acception de la formule italienne « *L'altro rittrato* » qui peut se traduire en français à la fois comme « l'autre portrait » et comme « l'autre retiré ». Malgré l'attrait de l'art contemporain pour l'abstraction et l'effacement de la figure de l'homme, Nancy constate le retour permanent du portrait⁸⁵¹ dont la forme privilégiée devient dans ces circonstances la défiguration ou la trans-figuration. Le portrait contemporain ne tente plus de saisir quelque chose - par exemple, l'identité du portraituré – mais essaie d'attraper ce qui ne peut se montrer qu'en se retirant, qu'en s'éloignant.

A savoir, dans l'autre portrait, dans le portrait des pratiques de l'art contemporain, contrairement au portrait plus classique, il s'agit pour Nancy du retrait de l'autre dans son portrait même. Le contraste entre les titres des deux textes – *Le Regard du portrait* et *L'Autre Portrait* – suggère donc déjà que dans l'art contemporain, à l'encontre de l'art moderne, il s'agit moins de la présence que du retrait, moins de la reconnaissance de l'identité que de l'estime de l'étrangeté, moins de la mêmeté du Sujet que de son altérité à soi. Dans le portrait contemporain, l'autre manifeste son étrangeté en se retirant. Cependant, ce n'est pas l'Altérité radicale qui est en

⁸⁴⁹ *Idem*, p. 17.

⁸⁵⁰ NANCY J.-L. *L'Autre Portrait*, Paris : Galilée, 2014, p. 80-81.

⁸⁵¹ Ce type de constat est assez courant. Cf. par exemple chez Benjamin Buchloh : Cf « unlike the *landscape*, the *still life*, and the *nude* – pictorial genres that have all but vanished since the moment of their cubist deconstruction – the portrait has been resurrected again and again » (BUCHLOH B.H.D. « Residual resemblance : three notes on the ends of portraiture », *art.cit.*, p. 54.)

question, mais plutôt l'étrangeté que nous partageons tous, y compris dans l'expérience irréductible de l'étrangeté à soi :

« Si l'"autre" – c'est-à-dire celle/celui dont on cherche l'image – se retire dans le portrait, dans *son* portrait, c'est moins pour abriter au fond de ce retrait le secret d'une identité mystérieuse et fascinante que pour partager avec nous, qui le regardons, l'étrangeté qui n'est la sienne qu'en étant aussi bien la nôtre »⁸⁵².

En tant que texte-accompagnement de l'exposition, *L'Autre portrait* n'est pas donc une réflexion philosophique abstraite sur le portrait en général, mais plutôt son histoire déployée. *L'Autre portrait* est une histoire du devenir du concept du portrait que Nancy propose dans *Le Regard du portrait*. Or, cette histoire, ce devenir, sont strictement parallèles à l'histoire, au devenir du sujet occidental :

« le "sujet" a une histoire : il n'a pas toujours existé ou du moins il n'a pas toujours été pensé, il *ne s'est pas toujours pensé comme tel*, ni pensé de manière constamment identique. Si le portrait est "cloué au sujet", comme le dit Schefer dans la phrase épinglée en exergue de ce livre, il lui faut rejouer au fil de l'histoire les modalités de cette fixation »⁸⁵³

Ainsi, *L'Autre portrait* déploie en tant que moments séparés les tendances qui polarisaient le concept unique du portrait dans *Le Regard du portrait*. Un portrait grec étant la visibilité de l'invisible mêmeté-à-soi du *sujet*, imitant celui qui s'imité, un portrait moderne étant la représentation à un soi d'un autre soi, où c'est la représentation elle-même qui devient au bout du compte le vrai « sujet », un portrait contemporain est l'altérité inhérente au rapport de soi-à-soi dont l'autoportrait est un cas paradigmatique. Même si l'altérité de ce rapport est déjà impliquée dans le modèle grec de *mimesis* et de son concept du *sujet* (« le sujet s'est toujours-déjà retiré et altéré »⁸⁵⁴), les accents sont mis différemment dans l'histoire (« Le sujet *vire* [...] du clair à l'obscur, du distinct au confus »⁸⁵⁵), notamment avec la mise en avant de la *mimesis* sans modèle : « il s'agit d'un déplacement du schème de la *mimesis* et, en elle, de la forme qui soutenait et qui appelait le portrait »⁸⁵⁶. Les deux tendances qui tiraillaient le portrait dans *Le Regard du portrait* – la mêmeté de la ressemblance et l'altérité de l'étrangeté – se délitent pour caractériser les deux extrémités du continuum historique : la tranquillité du mystère et l'intranquillité de l'énigme.

⁸⁵² NANCY J.-L. *L'Autre Portrait*, op.cit., p. 86.

⁸⁵³ *Idem*, p. 26.

⁸⁵⁴ *Idem*, p. 67.

⁸⁵⁵ *Idem*, p. 70.

⁸⁵⁶ *Idem*, p. 63.

Le portrait analysé dans *Le regard du portrait* est présenté ainsi à titre d'extrémité de l'histoire du portrait : « Le portrait qu'on appelle "autonome" – supposé valoir exclusivement en tant que tel – n'est au fond qu'un concept-limite et lié à une pensée du "sujet" dont nous allons devoir parler »⁸⁵⁷. Le portrait que l'art pratique aujourd'hui s'en éloigne :

« La forme qu'on pourrait dire *autopoïétique* (ou auto-productrice) et *autoiconique* qui gouvernait silencieusement le portrait au cœur de la *mimesis* se trouble et finit par se déliter : l'autonomie du sujet se met en doute – c'est au fond l'acte extrême par lequel elle s'affirme en se déposant – et avec ce doute commence à s'effacer "la figure de l'homme" »⁸⁵⁸.

De sorte que le portrait n'est pas seulement le lieu du passage de la métaphysique du sujet vers l'ontologie de l'être singulier pluriel, comme on a déjà pu le constater, mais il est aussi le portrait se dépassant lui-même, qui prend du recul. Tout se passe comme si avec *L'autre portrait*, Nancy avait laissé le portrait en tant que lieu de la naissance et de la fin du sujet derrière lui⁸⁵⁹. Comme si le portrait qui dépasse le sujet était lui-même dépassé avec un autre portrait. Jérôme Lèbre a pu par exemple lire dans *L'Autre portrait* l'indice de la fin du portrait :

« Il y aurait ainsi une certaine fin du portrait, liée à la fin de la philosophie : la vérité ne se figure plus, l'évidence du sujet se retire. L'autre portrait serait donc indissociable de ce que vous dite du style philosophique : "il faut un autre geste" et c'est "l'enjeu du travail philosophique contemporain" »⁸⁶⁰.

Bien que Nancy ne parle pas expressément de la fin du portrait, la fin de la philosophie étant une question compliquée, il donne quand même à sentir que le portrait contemporain n'est plus celui du sujet comme c'était le cas *du Regard du portrait*.

⁸⁵⁷ *Idem*, p. 37.

⁸⁵⁸ *Idem*, p. 65.

⁸⁵⁹ En même temps, le portrait n'est plus dans ce texte de Nancy le comble de la peinture, mais, à la suite de Jean-Christophe Bailly, « l'image absolue ». Dans *Au fond des images* Nancy parle du portrait en termes de « l'image de l'image en général » (NANCY J.-L. *Au fond des images*, Paris : Galilée, 2003, p. 16.) C'est apparemment de la conception nancéenne de l'image que les thèmes du retrait et de l'éloignement proviennent. Dans « L'image : mimesis & methexis » (NANCY J.-L. « L'image : mimesis & methexis », in E. Alloa (éd.), *Penser l'image*, Dijon : Les presses du réel, 2011, p. 69-91), guidé entre autres par la question du portrait, Nancy définit l'image comme donnant forme à quelque fond dont il diffère tout en évoquant sa présence retirée. Ou, comme il le dit plus lapidairement dans un de ces textes sur la peinture, l'image « est par excellence le là d'un *au-delà* » (NANCY J.-L. *Visitation (de la peinture chrétienne)*, Paris : Galilée, 2001, p. 51).

⁸⁶⁰ LEBRE J., NANCY J.-L. *Signaux sensibles*, *op.cit.*, p. 6.

Conclusion

Nancy n'est pas tant un philosophe de la fin du sujet, il est plutôt un philosophe de la finition ou de l'achèvement du sujet. Sa lecture de Descartes en est une illustration parfaite : le moment inaugural de la fondation du sujet moderne est également le moment où le Sujet est déjà en train de s'épuiser. Inversement, dans la fin déclarée du sujet à la fin du XX^e siècle, il y a quelque chose du Sujet qui subsiste. De sorte que si Nancy, contrairement à Rancière, arrive à la conclusion que c'est dans l'art que le sujet subsiste, c'est apparemment parce que pour lui la fin n'est pas l'antithèse de l'être ou du devenir-sujet, mais le mode même de sa subsistance, la radicalisation et l'amortissement, la figuration et la défiguration, la subjectivation et la désobjectivation étant les deux côtés du même procès.

En ce sens, ses thèses sur le portrait comme le lieu privilégié du sujet ne vont pas à contre-courant de l'esthétique de Rancière. Plutôt, les textes de Nancy nuancent les rapports entre la subjectivation et la désobjectivation⁸⁶¹ marquant le contraste entre son esthétique du politique et sa politique de l'esthétique. Ils le font notamment grâce à l'adaptation du point de vue plus élevé qui inscrit Rancière et son contexte intellectuel dans le cadre plus général de l'époque. A l'échelle de l'époque, la conception rancérienne du lien entre le devenir visible et la subjectivation se présente comme un épisode pivotant de l'achèvement du sujet de la métaphysique : il a le mérite de faire valoir que c'est sur la place même du sujet, notamment sur son devenir-visible, qu'a lieu le dépassement du sujet (même s'il n'y a pas d'influence directe de Rancière sur Nancy). De sorte que, la question tactique du devenir-visible rancérienne, acquiert, chez Nancy, une place stratégique du dépassement de la métaphysique.

C'est la visibilité du portrait qui achève le sujet de la représentation chez Nancy. D'une part, elle l'achève en ce sens qu'elle le rend achevé, accompli en renvoyant sa vision-représentation sur soi, à savoir en repliant le « Système-sujet ». Pour Nancy, insistant sur l'irréversibilité incontournable de la vision, c'est le portrait et non pas, comme d'habitude, le miroir⁸⁶² qui rend le regard du sujet visible pour lui-même en comblant la lacune invisible de l'angle mort de sa vision – l'activité fondamentale du sujet de la représentation :

« Peut-être faut-il considérer le portrait comme la façon dont le regard revient vers lui-même, non pas sur le mode d'un reflet mais sur celui d'une pénétration en soi qui rend visible plus que son aspect : cette invisibilité même à partir de laquelle il regarde, sa

⁸⁶¹ Compte non tenu bien évidemment du fait que la subjectivation de Rancière est déjà la sophistication du Sujet métaphysique.

⁸⁶² C'est notamment grâce à l'intrication du miroir dans la chair du monde que Merleau-Ponty, comme on l'a vu, à la fois rend la vision réversible, nivèle l'altérité d'autrui, et y faufile les restes de la conscience phénoménologique.

macula, sa tache aveugle – qui fait de son art une *tâche* aveugle, un labeur qui tâtonne dans l’abîme ténébreux du “soi” ou de l’“ipse” »⁸⁶³.

Mais, d’autre part, la visibilité du portrait achève le sujet également en ce sens qu’elle en finit avec lui. Elle met fin à la métaphysique du sujet autonome de la représentation, réfléchissant et clos sur lui-même⁸⁶⁴. Car la visibilité esthétique fait ressortir la dépendance des autres (le peintre, les spectateurs) du sujet voyant en train de s’exposer et change le sens de la vision : elle n’est plus la vision représentative, mais une présentation – voire même une présentation de la présentation. La visibilité esthétique produit le sujet non pas dans l’intériorité du *pour-soi*, mais sur la surface même du tableau et rompt l’immédiateté de son rapport à soi, ainsi que son opposition frontale à l’*en-soi*.

De cette façon, la visibilité du portrait est le lieu de passage de la métaphysique de la représentation, où le sujet est présupposé invisible, vers l’ontologie de l’être singulier pluriel, où le regard ne caractérise pas uniquement le sujet, mais également tout singulier susceptible de comparaître – même apparemment ce qu’on nomme, dans le cadre de l’ontologie de l’ontologie dualiste, une chose. De sorte que Nancy n’a pas tant dépassé la contradiction entre le sujet et la visibilité guidant notre recherche (soit on est sujet, soit on est visible), qu’il l’a retravaillée à son compte. Nancy rend le sujet finalement intrinsèquement visible, mais c’est à effet de faire de la fin son mode d’existence.

Néanmoins, même si Nancy a fait de la fin le mode d’existence du sujet, en insistant sur le travail concurrent de deux tendances – celle de la fondation et celle de l’achèvement, du point de vue de l’histoire et du devenir, les deux tendances se répartissent de manière disproportionnée dans ces extrémités. L’histoire du portrait et du sujet commence par l’accent mis sur la fondation et la mêmeté et finit par mettre en avant le côté de l’altérité et du partage commun de l’être. La réflexion nancyenne sur le portrait est rythmée par l’oscillation constante entre les deux conceptions du portrait : celle du portrait en tant que prioritairement portrait du sujet (son commentaire du *Discours de la méthode* dans *L’Ego sum* ainsi que *Le Regard du portrait*) ; celle du portrait en tant

⁸⁶³ NANCY J.-L. *L’Autre portrait*, *op.cit.*, p. 30.

⁸⁶⁴ Notre interprétation des textes de Nancy sur le portrait met donc partiellement en question les conclusions que Derrida tire de son analyse du thème du toucher chez Nancy dans son *Le toucher*, *Jean-Luc Nancy*. Son examen de la métaphysique traditionnelle du toucher et de « sa quasi-transcendental-ontologisation » (DERRIDA J. *Le toucher*, *Jean-Luc Nancy*, *op.cit.*, p. 311) chez Nancy l’a amené à cette conclusion : chez Nancy, le toucher, n’étant le toucher du soi qu’en tant que toucher de l’autre, rompt la boucle de la réflexion du sujet de la tradition centrée sur la vision : « Et si j’insiste ici sur cette interruption de la réflexivité comme specularité absolue au cœur du “se toucher”, c’est parce que seul le toucher (le contact, la caresse, le baiser) peut, comme “se toucher toi”, interrompre la réflexion en miroir dans sa dimension visuelle – oculaire, optique – ou haptique » (*Idem*, p. 326). Cependant, comme nous avons pu le voir, chez Nancy, la boucle de la réflexion du sujet est rompue également au niveau du visible, et non seulement sur celui du toucher. C’est en remplaçant le miroir (qui ne donne pas à voir le *regard* du sujet) par le portrait que Nancy remet en cause le modèle traditionnel de la réflexion visuelle. Le portrait rompt le cycle réflexif dans la mesure où il ne renvoie le regard du sujet à soi qu’en l’exposant aux autres.

que présentation de la présentation (son commentaire de l'image de la jeune fille de la *Phénoménologie de l'esprit*, ainsi que *L'Autre portrait*). En dernière analyse, le portrait de l'art contemporain rompt son lien avec le sujet. Le portrait qui était le lieu de passage de la métaphysique du sujet vers l'ontologie de l'être singulier pluriel, avec ce passage, se dément également pour devenir l'autre portrait, le portrait de l'autre retiré. La fin de la métaphysique du sujet tire aussi à sa fin.

Conclusion intermédiaire II

Il n'est pas étonnant que ce soit chez Jacques Rancière, l'auteur qui résiste constamment à son contexte intellectuel, à savoir le poststructuralisme, ayant assujéti simultanément le sujet et le visible au langage (pour le dire en schématisant à l'extrême), qu'on trouve la théorisation sans doute la plus forte que jamais de la visibilité des sujets. La visibilité des sujets est justement ce thème qui lui permet d'abandonner les présupposés du poststructuralisme à partir des idées et des notions poststructuralistes. Dans ses textes politiques des années 1980-1990, le visible n'est ni assujéti au langage, ni complètement incommensurable à lui, mais maintient sa prétention à l'égalité au dicible, y compris quant à son rôle dans les processus de subjectivation (même si ce visible ne parvient jamais à ce libérer du dicible et entre dans les rapports complexes avec lui). La subjectivation, elle, est tout d'abord chez lui une subjectivation résistante. Juxtaposées, la visibilité porteuse de l'égalité et la subjectivation forte suppléent le sujet (post)structuraliste assujéti au langage.

Toutefois, pour rendre possible cette association, il a fallu à Rancière trouver également un allié en dehors du structuralisme. Cela ne nous a pas surpris non plus que ce soit grâce à une certaine reprise de l'insistance sartrienne sur le potentiel libérateur, voire émancipateur de l'imaginaire et du fictif, que Rancière est parvenu à s'opposer à la critique politique du visible, à la fois dans sa version dénonçant la société dite de « surveillance » et dans sa version attaquant la société dite du « spectacle ». En fait, la critique politique du visible ne voulait rien savoir de la phénoménologie dont la conscience était censée être le contraire exact de la subjectivation des années 1960-1970. Rancière a fait un travail théorique considérable et sans précédent pour envisager le devenir-visible, aussi bouleversant, conflictuel et fantomatique qu'est le regard d'autrui-sujet chez Sartre, à titre de formule de la *subjectivation* politique au sens fort de ce terme structuraliste.

Cependant, la même volonté de s'affranchir de son contexte intellectuel, qui a tourné dans les années 1980-1990 à la prise en considération philosophique de plus en plus massive de l'art, a conduit Rancière, dans sa politique de l'esthétique, à un résultat diamétralement opposé. En faisant face à l'enthousiasme de son contexte qui lie la subjectivation résistante aux pratiques artistiques, Rancière, dans son esthétique, choisit une autre stratégie argumentative qui ne fait qu'élucider les contradictions internes à cette position. C'est pourquoi, dans l'esthétique de Rancière, le sensible, et, donc, la visibilité, moins intellectuelle et donc moins universalisable que sa visibilité politique (et en ce sens plus proche du visible assujéti au langage, mais irréductible à lui, du structuralisme), ne subjective plus, mais, en revanche, désobjective. Même si l'esthétique de Rancière ne retrouve

pas une forme aussi cohérente que sa politique des années 1990, le motif de la désubjectivation dans l'art est constant dans ses textes des années 2000-2010 et fait pendant à la théorisation forte de la visibilité subjective de ses textes politiques.

Or, Jean-Luc Nancy, qui appartient au courant plutôt alternatif de la pensée française des années 1960-1970, déconstructiviste, avec une visée qu'on peut qualifier de post-déconstructiviste, a un regard différent sur l'art, un regard époqual. Ce type de regard lui permet d'éviter deux extrémités du rapport à son contexte – il ne l'accepte pas complètement, ni ne le refuse définitivement non plus. Du point de vue de l'époque, la visibilité des sujets, plus précisément, leur visibilité esthétique, n'est pas seulement le lieu du passage du poststructuralisme à son aval, mais, plus globalement, de la métaphysique du sujet de la représentation (toujours subsistante, pour Nancy, dans le structuralisme, même celui qui proclame sa mort) à son autre ontologique qui n'est pas transcendant par rapport à lui. Nancy met en évidence la visibilité incontournable du sujet métaphysique, son invisibilité n'étant que feinte. Mais la visibilité subjective ne peut pas être pensée dans le cadre habituel de la métaphysique du sujet de la représentation et appelle à une autre ontologie. La visibilité des sujets permet et oblige donc de dépasser la métaphysique à partir de ses présupposés oculocentriques.

Sans le nommer, Nancy mobilise ainsi l'argument de Merleau-Ponty (rendre le sujet voyant visible) contre la métaphysique. Mais s'il ne le nomme pas, c'est sans doute à cause de cet infime mais fondamentale différence qui le sépare de sa vision réversible : chez Nancy, contrairement à Merleau-Ponty, si le voyant est visible, ce n'est pas grâce à la réversibilité originelle de la vision, mais grâce à son ouverture vers l'extérieur partagé. Or, cette ouverture, elle ne peut plus être celle du sujet de la représentation, mais celle du singulier exposé qui vient à sa place. De sorte que, chez Nancy, pour le traduire dans le lexique de Rancière, la visibilité esthétique fait partie de la subjectivation, même si – et surtout si – elle le fait en désubjectivant le sujet. Nancy, parallèlement à Rancière, propose une théorisation la plus précaire et la plus ambiguë qui soit de la visibilité subjective.

D'une certaine manière, donc, on peut parler d'une reprise des arguments de Sartre et de Merleau-Ponty chez Rancière et Nancy. Mobilisés dans un contexte tout à fait différent, ces arguments deviennent stratégiques. Contrairement aux deux phénoménologues considérés dans la première partie, Rancière et Nancy, tous les deux, *mutatis mutandis*, insistent sur le commun partagé par plusieurs sujets et sur l'intrication de la passivité et de l'activité inhérentes à la visibilité. Tandis que Sartre et Merleau-Ponty proposent, au bout du compte, deux solutions opposées du problème d'autrui – à savoir, sa radicalisation et son nivellement – chez Nancy et Rancière, il n'y a pas de problème d'autrui, mais une pluralité originelle des sujets qui ne choisit

pas l'un d'entre eux à titre de point de départ, mais se veut une communauté-en-écart. Dans ce contexte, la visibilité des sujets perd sa connotation narcissique pour devenir la préoccupation de tous, l'apparition aux autres étant première par rapport à l'appropriation de soi. Cependant, cet espace théorique nouveau qui rend nécessaire la théorisation de la visibilité des sujets, s'oriente également vers la désobjectivation et l'achèvement du sujet.

Dans cet ordre d'idées, on constate que Rancière et Nancy sont moins les auteurs qui ont réussi à *théoriser*, à l'encontre de Sartre et de Merleau-Ponty, de manière non contradictoire la visibilité des sujets mais qu'ils sont plutôt des auteurs qui ont retravaillé à leur propre compte la contradiction inhérente à ce thème. Ainsi, Jacques Rancière canalise la contradiction entre le sujet épistémologique voyant et l'objet visible dans l'action politique paradoxale qui dénonce le caractère contradictoire de l'ordre dominant policier : en se situant entre les identités présumées fixes et incompatible pour cet ordre, en gardant l'écart entre le réel et l'apparence tout en réclamant la vérité de l'apparaître, le devenir-visible des sans parts fait éclater l'ordre stigmatisant. Jean-Luc Nancy, quant à lui, en faisant voir l'exhibition nécessaire du sujet métaphysique aux autres, sans laquelle aucun contact de soi avec soi n'est possible, fait également perdre au sujet son statut de *sub-jectum* et achève, au double sens, la métaphysique du sujet. De telle sorte que, si le contexte intellectuel de la fin du XX^e siècle est plus favorable à la théorisation de la visibilité des sujets, c'est également comme un contexte charnière privilégiant des solutions paradoxales.

Conclusion générale

Le choix des auteurs et des textes qui alimentent notre recherche pourrait paraître d'emblée aléatoire : quoi de commun entre le regard de l'autre rencontré chez Jean-Paul Sartre, la chair du monde liant par le chiasme le voyant avec le visible chez Maurice Merleau-Ponty, le devenir visible des sans-parts sur la scène publique chez Jacques Rancière et le regard du sujet du portrait de Jean-Luc Nancy, – pourrait se demander un lecteur initialement. Mais à la fin de ce lent et long parcours, combinant la minutie de la lecture avec l'ampleur d'une problématisation, il semble, toutefois, qu'on est en position de constater qu'en dépit des différences considérables entre les quatre auteurs, les textes choisis mis en commun ont pour effet de rendre évidente l'importance du thème de la visibilité des sujets qui s'impose de manière discrète dans la philosophie française contemporaine. Il faut cependant bien saisir le sens de l'« imposition » en question pour prendre la mesure de la légitimité de cette conclusion apparemment à contre-pied.

Si ce thème s'impose, ce n'est pas au sens du déterminisme de la répétition inconscient du thème chez les auteurs qui le développent, mais au sens de l'effort appuyé d'affrontement aux contraintes liées aux habitudes de la pensée reçue, effort partagé par plusieurs auteurs, qui apparaît pressant. Malgré la variété des approches théoriques, les quatre auteurs se heurtent, on l'a vu, à des défis théoriques analogues en tentant, pour une raison ou une autre, d'associer la visibilité au sujet : comment penser l'hétérogénéité du visible sans perdre de vue la spécificité du perçu par rapport à l'imaginaire et de la figure par rapport au discours ? Comment juxtaposer la passivité et l'activité au sein du concept de « sujet » ? Alors même que les approches pratiquées par les quatre auteurs sont très individuelles, ces questions apparaissent finalement comme l'affaire de tous. De sorte que même si le thème de la visibilité des sujets ne s'impose qu'en s'exposant dans ses différentes dimensions – le regard d'autrui et des choses, la visibilité politique et la venue en présence esthétique – sans jamais prendre la forme générale de la « visibilité du sujet », l'enjeu est bien de mettre la visibilité des sujets à la place de la réflexivité de la conscience transparente.

Le thème de la visibilité des sujets s'impose, donc, en vertu des exigences nouvelles de l'espace du pensable qui s'échafaude, au fur et à mesure, en se transformant constamment, dans la deuxième moitié du XX siècle en France. Tout d'abord, cela se passe dans le cadre des tentatives d'ouvrir la conscience phénoménologique à la possibilité de l'expérience dite « étrangère » de la rencontre d'autrui et du monde en général pour faire finalement le pont avec l'idée de l'étrangeté partagée par plusieurs sujets, où le devenir-visible devant le regard d'autrui n'est plus une simple emprise de mon être-à-soi saisi réflexivement mais sa dimension constitutive échappant justement à la réflexion. Ainsi, bien que le thème de la visibilité des sujets émerge déjà, comme on l'a vu, au

milieu du XX^e siècle, il a fallu attendre sa fin pour voir surgir le contexte intellectuel favorable à la théorisation de la visibilité subjective permettant de faire face aux défis relatifs à son élaboration. Cependant, dans ce contexte, la visibilité du sujet n'est devenue finalement théorisable que d'une manière intermittente puisque le contexte en question est celui où l'opposition entre la philosophie du sujet et la philosophie a-subjective tend à s'oblitérer ; c'est-à-dire, dans le contexte où, pour reprendre la terminologie dans laquelle on a problématisé la théorisation de la visibilité subjective dans l'introduction, parler de la corrélation univoque entre le sujet et le visible devient difficile.

Toutefois, on s'est également rendu compte que l'enjeu purement théorique n'est pas le seul enjeu du déploiement du thème de la visibilité des sujets dans la philosophie française contemporaine. On aurait tort d'y voir un simple jeu de perles de verre, pour citer le roman éponyme d'Hermann Hesse, à savoir un pur exercice théorique. Chez les quatre auteurs, la contradiction entre le sujet et la visibilité qui caractérise la métaphysique occidentale est moins dépassée que rendue bénéfique. C'est notamment grâce au travail de l'imagination qu'elle est contournée : comme si le sujet ne pouvait devenir visible qu'en s'imaginant/t'imaginant sujet. C'est le recours à l'imagination qui permet à ces auteurs de dépasser l'association stable entre la visibilité et l'objectivation : on a vu le regard d'autrui-sujet de Sartre échapper à son opposition théorique tranchée entre la perception et l'imagination, la réversibilité de la vision de Merleau-Ponty s'appuyer sur l'intrication de l'imaginaire/onirique et du perçu, le devenir-visible des sans-parts de Rancière jouer de la ruse de la fiction impliquée par l'apparaître de la scène publique, enfin, la feinte devenir un jeu important dans la devenir peinture du discours du *cogito* de Descartes, selon l'interprétation de Nancy, etc. S'imaginer/t'imaginer sujet revient chez les auteurs en question à déjouer certains pièges théoriques de la tradition ayant des conséquences directement pratiques : donner congé au solipsisme du sujet unique et détaché du monde ; rompre avec l'injustice de l'exclusion pratiquée par l'ordre policier stigmatisant ; en finir avec les implications pratiques, éthiques et politiques de l'épineuse métaphysique du sujet en général. C'est de cette économie complexe entre la théorie et pratique, dont notamment la pratique théorique, qu'il s'agissait en outre dans notre recherche.

Les efforts théoriques de ces auteurs relatifs à l'introduction du thème de la visibilité subjective dans la philosophie française contemporaine n'étant pas un but en soi, ils s'inscrivent également tout naturellement dans l'économie générale de la pensée complexe de ces auteurs. Le thème de la visibilité des sujets nous a livré ainsi une belle occasion de revisiter de manière individuelle les textes les plus commentés et de renouveler leurs interprétations, ainsi que de retoucher les portraits de leurs auteurs. De sorte que, outre le résultat visé par notre propos initial, nous espérons que notre recherche contribuera également à la lecture de certains textes importants

de la philosophie française contemporaine qui se prêtent souvent aux mésinterprétations. Car ce n'est pas tant en généralisant les engagements de ces auteurs dans la réflexion sur le visible que nous avons tenté d'élucider le thème de la visibilité des sujets, mais plutôt en nous efforçant de nous rendre sensible à l'effet de résonance se produisant à partir de ce qu'il y a de plus individuel et de plus aléatoire dans ces textes et leur réception. Notre parcours se voulait attentif non pas seulement aux répétitions, ruptures, reprises et avancements, à savoir au déploiement d'un thème pour lui-même, mais également à ce qu'il y a de plus personnel et accidentel dans les efforts théoriques de ces auteurs⁸⁶⁵.

C'est à Jean-Paul Sartre et à sa description du regard de l'autre dans *L'Être et le Néant* qu'on a donné plus de crédit que l'usage habituel. En restant au plus près du texte que possible, nous nous sommes efforcés de montrer en quoi ce fragment célèbre n'est pas seulement le témoignage de l'« oculophobie » de Sartre, pour reprendre l'expression de Martin Jay, mais également une description de la visibilité spécifique du regard d'autrui-sujet susceptible de donner lieu à la rencontre. Notre lecture de la dernière œuvre inachevée de Merleau-Ponty exigeait, quant à elle, de prendre le plus possible au sérieux sa théorisation de la réversibilité de la vision reçue souvent comme une simple métaphore poétique. Quant aux textes politiques de Rancière, le philosophe des pauvres se méfiant de la philosophie pure et dure, nous nous sommes essayés à montrer son effort novateur proprement philosophique pour avancer la formule de la subjectivation politique en termes de « devenir-visible ». En se donnant pour tâche de retracer l'évocation du thème du portrait dans l'œuvre de Nancy nous avons, en revanche, tenté de faire ressortir la seconde vie donnée par lui à ce concept philosophique largement discrédités en XX siècle qu'est le concept de « sujet » – même et surtout si cette vie n'est pas celle, éternelle, d'après la mort, mais plutôt vie fantomatique, spectrale, moins purement philosophique qu'artistique, tournant la fin en devenir.

Cela dit, même si l'approche est chaque fois, autant que possible, « sur mesure », la recherche elle-même reste dûment organisée. Outre la conclusion générale et les observations particulières, notre analyse se situe également au niveau des tendances. D'une part, en s'intéressant à la possibilité d'articuler les termes de « sujet » et de « visibilité », nous avons passé en revue les différentes stratégies théoriques se répartissant dans le temps. Tout d'abord, nous avons rencontré

⁸⁶⁵ Telle la tension entre les postulats théoriques de Sartre, notamment du jeune Sartre, et sa manière de les mettre en œuvre, son talent d'écrivain ; ou la compagnonnage et la rupture personnelle et politique de Merleau-Ponty avec Sartre, ainsi que ses lectures et influence accidentelles ; ou la rupture personnelle et politique de Rancière avec Althusser, ses rapports compliqués avec Foucault ou Deleuze, ainsi que l'insuccès de son effort très personnel mais sans issue de trouver dans la littérature un principe universel comparable à l'égalité dans sa politique ; ou, finalement, la manière très individuelle de Nancy de lire les textes incontournables de la tradition, tel *Le Discours de la Méthode* de Descartes ou la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, en « voyant » le portrait de l'auteur comme à côté d'eux, ainsi que les demandes aléatoires venues d'ailleurs, comme par exemple dans le cas de son *Autre Portrait*.

plusieurs modes du sujet : l'être du sujet, l'être et son sujet, le devenir-sujet, l'achèvement du Sujet, les deux derniers étant plus prédisposés à s'inscrire dans le visible. On a également assisté à un déplacement du privilège du voir non-sensible dans la métaphysique occidentale vers la valorisation du voir sensible dans la phénoménologie française pour aboutir finalement au voir mi-sensible mi-intelligible post-déconstructiviste qui rend par ailleurs floues les frontières entre le visible et le dicible mais se prépare davantage à être un autre facteur de la subjectivation. La visibilité comme voie de la subjectivation est autant la visibilité du discours, le visible dans le dicible et le discours devenu peinture, à peine sensible, qu'elle est la peinture vue grâce au discours, le visible perçu à travers le discours : cette visibilité n'est jamais ni purement sensible ni purement intelligible mais toujours à la jonction unique, instable et problématique des deux. Un autre mouvement s'est également produit qui a trait à l'altérité d'emblée impliquée dans la question de la visibilité du/des sujet(s) : de la bipolarité rigide Je/Autre, on est passé à l'éclipse de la figure d'autrui dans la chair du monde pour arriver finalement à l'altérité impliquée dans le rapport de soi-à-soi partagé par plusieurs sujets qui s'apparaissent les uns aux autres avant de s'apparaître à eux-mêmes (le terme de « partage » avec sa tension entre la co-appartenance et le conflit est en ce sens sans doute l'avancée conceptuelle la plus importante). Il y a un certain parallélisme entre les trois aspects qui s'agencent.

D'autre part, loin de se limiter à l'exposition du déploiement temporel du thème de la visibilité des sujets dans la philosophie française contemporaine, nous avons également montré qu'il obéissait à une organisation spatiale, plus favorable à l'hétérogénéité. Le lecteur a été sans doute sensible à cela : les quatre auteurs étudiés forment comme un réseau en forme de carré : le regard d'autrui de Sartre ne se comprend pleinement que couplé avec le chiasme de la vision de Merleau-Ponty, l'esthétique de la visibilité politique de Rancière se réconcilie avec sa politique de l'esthétique moyennant l'achèvement esthétique du sujet dans le portrait chez Nancy ; en même temps, la force libératrice de l'imaginaire de Sartre se trouve reprise dans la politique des apparences de Rancière, alors que l'argument de l'appartenance du voyant à l'ordre du visible est retravaillé chez Nancy contre le Sujet métaphysique. Cette organisation spatiale fait également valoir le caractère prémédité du choix des auteurs : les quatre auteurs incontournables font partie de ce clayonnage qui dicte le développement du thème. Ce réseau en forme de carré cartographie les variations possibles du développement du thème de la visibilité des sujets – sans apparemment l'épuiser. De sorte qu'il y a toujours toute une série de recherches à faire pour lire de près les textes ambigus sur la visibilité des sujets présents dans les corpus de Lacan, Foucault, Derrida, etc. – des auteurs qu'on a consciemment mis en réserve pour ne se concentrer que sur les moments-clés (ou les sommets, pour prolonger la métaphore de l'organisation spatiale) du développement de ce thème. Si l'on ne se limite pas à reproduire les interprétations reçues, il n'est pas exclu qu'on

puisse trouver chez eux des figures inattendues des sujets visibles, tout comme on l'a fait en lisant le fragment sur le regard de *L'Être et le Néant* de Sartre au seuil de notre recherche.

BIBLIOGRAPHIE

1. Le corpus principal des textes des auteurs étudiés

1.1. Ouvrages et articles de Jean-Paul Sartre cités (dans l'ordre de leur parution initiale)

- *La Transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, Paris : Vrin, 2012.
- *L'imagination*, Paris : PUF, 2012.
- *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris : Gallimard, 2014.
- *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris : Hermann, 1995.
- *La Nausée. Roman*, Paris : Gallimard, 2007.
- *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris : Gallimard, 2014.
- *Qu'est-ce que la littérature ?* Paris : Gallimard, 2015.
- « Merleau-Ponty », in *Situations, IV*, Paris : Gallimard, 1964, pp. 189-287. « Jean-Paul Sartre répond », *L'Arc*, numéro spécial « Sartre aujourd'hui », 1966, n°39, p. 87-97.
- *Qu'est-ce que la subjectivité*, Paris : Les Belles Lettres, 2013.
- *Cahiers pour une morale*, Paris : Gallimard, 1983.
- *Les Ecrits de Sartre. Chronologie, bibliographie commentée*, M. Contat, M. Rybalka (éd.), Paris : Gallimard, 1970, pp. 557-559.

1.2. Ouvrages, articles, recueils et notes des cours de Maurice Merleau-Ponty cités (dans l'ordre de leur parution initiale)

- *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris : Vrin, 1997.
- *Phénoménologie de la perception*, Paris : Gallimard, 2009.
- *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Paris : Verdier, 1996.
- *Causeries. 1948*, Paris : Seuil, 2002.
- *Sens et non-sens*, Paris : Gallimard, 1995.
- *Les aventures de la dialectique*, Paris : Gallimard, 1955.
- *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952*, Paris : Verdier, 2001.
- « Un inédit de Maurice Merleau-Ponty », *Revue de Métaphysique et de morale*, 1962, n°4, pp. 401-409.
- *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes, 1953*, E. de Saint Aubert (éd.), Genève : MetisPresses, 2011.

- *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris : Belin, 2015.
- *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*, suivi de *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, R. Barbaras (éd.), Paris : PUF, 1998.
- *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, Paris : Seuil, 1995.
- *Notes de cours au Collège de France. 1958-1959 et 1960-1961*, Paris : Gallimard, 1996.
- *Signes*, Paris : Gallimard, 2014.
- *L'œil et l'esprit*, Paris : Gallimard, 2014.
- *Le Visible et l'Invisible, suivi de Notes de travail*, Paris : Gallimard, 2011.
- *La prose du monde*, Paris : Gallimard, 1997.
- *Parcours. 1935-1951*, Lagrasse : Verdier, 1997.
- *Parcours deux. 1951-1961*, Lagrasse : Verdier, 2001.

1.3.Ouvrages, articles, entretiens et recueils de Jacques Rancière cités (dans l'ordre de leur parution initiale)

- *La Leçon d'Althusser*, Paris : Gallimard, 1974.
- *Les révoltes logiques*, 1977, n°4.
- *La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, Paris : Pluriel/Fayard, 2012.
- *Aux bords du politique*, Paris : Gallimard, 2012.
- *Les mots de l'histoire. Essai de poétique du savoir*, Paris : Seuil, 1992.
- « La scène du texte », in S. Lazarus (éd.), *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, Paris : PUF, 1993, pp. 47-66.
- « L'histoire "des" femmes : entre subjectivation et représentation (note critique) », *Annales Economies, Sociétés, Civilisations*, 1993, 48^e année, n° 4, pp. 1011-1018.
- *La Méésentente. Politique et philosophie*, Paris : Galilée, 1995.
- « Existe-t-il une esthétique deleuzienne ? », in E. Alliez (éd.), *Gilles Deleuze, une vie philosophique. Rencontres internationales*, Paris : les empêcheurs de tourner en rond, 1998, pp. 525-536.
- *La Chair des mots : politiques de l'écriture*, Paris : Galilée, 1998.
- *La parole muette : essai sur les contradictions de la littérature*, Paris : Pluriel, 2016.
- « Biopolitique ou politique ? Entretien recueilli par Eric Alliez », *Multitudes*, 2000, n°1, pp. 88-93.
- « Dissenting Words: A Conversation with Jacques Rancière », avec D. Panagia, *Diacritics*, 2000, vol. 30, n°2, pp. 113-126.
- « Histoires de visages », *Cahiers du cinéma*, 2000, n° 550, pp. 52-53.

- « What aesthetics can mean », in P. Osborne (éd.) *From an aesthetic point of view*, London: Serpentine Books, 2000, pp. 13-33.
- « La communauté comme dissentiment », avec F. Noudelmann, *Rue Descartes*, 2003, n°42, p. 86-99.
- *Le partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris : La Fabrique, 2000.
- « The aesthetic revolution and its outcomes : emplotments of autonomy and heteronomy », *New Left Review*, 2002, n° 14, pp. 133-151.
- *Le destin des images*, Paris : La Fabrique, 2003.
- « Entretien avec Jacques Rancière », *Dissonance*, 2004, n°1, (Consulté le 10 avril 2017) <<http://www.multitudes.net/Entretien-avec-Jacques-Ranciere/>>
- « Politics and aesthetics : an interview », *Angelaki : Journal of the Theoretical Humanities*, 2003, n°8, pp. 191-211.
- *Malaise dans l'esthétique*, Paris : Galilée, 2004.
- « Schiller et la promesse esthétique », *Europe*, 2004, n°900, pp. 6-12.
- « The sublime from Lyotard to Schiller. Two readings of Kant and their political significance », *Radical Philosophy*, 2004, n°126, pp. 8-15.
- « Who is the subject of the rights of man? », *The South Atlantic Quarterly*, 2004, vol. 103, n° 2/3, pp. 297-310.
- *Chroniques des temps consensuels*, Paris : Seuil, 2005.
- « Democracy, dissensus and the aesthetics of class struggle : an exchange with Jacques Rancière », avec M. Blechman, A. Chari, Hasan R., *Historical Materialism*, 2005, vol. 13., n°4, pp. 285-301.
- « From politics to aesthetics ? », *Paragraph*, 2005, n° 28, p. 13-25.
- *La Haine de la démocratie*, Paris : La Fabrique, 2005.
- « Perdre aussi nous appartient : entretien avec Jacques Rancière sur la politique contrariée de la littérature », *Contre-jour : cahiers littéraires*, 2005, n° 8, p. 69-89.
- *The Politics of Aesthetics*, G. Rockhill (éd.), New York : Continuum, 2005.
- « Thinking between disciplines : an aesthetics of knowledge », *Parrhesia*, 2006, n°1, pp. 1-12.
- « Les confidences du mouvement : Deleuze et la "résistance" de l'art », in B. Gelas, H. Micolet (éd.), *Deleuze et les écrivains : littérature et philosophie*, Nantes : Cécile Defaut, 2007, pp. 479-491.
- *Politique de la littérature*, Paris : Galilée, 2007.
- « What does it mean to be un ? », *Continuum : Journal of Media & Cultural Studies*, 2007, vol. 21, n° 4, pp. 559-569.

- « Aesthetics against incarnation : an interview by Anne Marie Oliver », *Critical Inquiry*, 2008, vol. 35, n° 1, pp. 172-190.
- *Le spectateur émancipé*, Paris : La Fabrique, 2008.
- « Préface », in W.T. Jr. Lhamon, *Peaux blanches, masques noirs*, Paris : L'éclat, 2008, pp. 7-16.
- « Why Emma Bovary had to be killed », *Critical Inquiry*, 2008, n°34, pp. 233-248.
- *Et tant pis pour les gens fatigués. Entretiens*, Paris : Amsterdam, 2009.
- « The aesthetic heterotopia », *Philosophy Today*, 2010, n° 54, pp. 15-25.
- *Aisthesis. Scènes du régime esthétique de l'art*, Paris : Galilée, 2011.
- *Figures de l'histoire*, Paris : PUF, 2012.
- *La méthode de l'égalité. Entretien avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan*, Montrouge : Bayard, 2013
- « Jacques Rancière – La méthode de l'égalité » (Consulté le 2 avril 2017) <<https://www.youtube.com/watch?v=uSuQk6mX6Nk>>
- *Les grands entretiens d'artpress. Jacques Rancière*, Paris : artpress, 2014.

1.4.Ouvrages, articles et recueils de Jean-Luc Nancy cités (dans l'ordre de leur parution initiale)

- *Le discours de la syncope, I. Logodaedalus*, Paris : Aubier-Flammarion, 1976.
- *L'Absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*, avec Ph. Lacoue-Labarthe, Paris : Seuil, 1978.
- *Ego sum*, Paris : Flammarion, 1979.
- (éd.) avec Ph. Lacoue-Labarthe, *Le Retrait du politique*, Paris: Galilée, 1983.
- *L'oublie de la philosophie*, Paris : Galilée, 1986.
- *L'expérience de la liberté*, Paris : Galilée, 1988.
- « L'offrande sublime », in J.-F. Courtine (éd.), *Du sublime*, Paris : Belin, 1988, pp. 37-75.
- (éd.), *Confrontation*, 1989, n°20, « Après le sujet qui vient ».
- *La Comparution*, avec J.-C. Bailly, Paris : Christian Bourgois, 1991.
- *La communauté désœuvrée*, Paris : Christian Bourgois, 1999.
- *Corpus*, Paris : Editions Métailié, 2006.
- « Un sujet ? », in A. Michels (éd.), *Homme et sujet. La subjectivité en question dans les sciences humaines*, Paris : L'Harmattan. 1992, pp. 47-114.
- *Le sens du monde*, Paris : Galilée, 1993.
- *Nium. In diesem Sinne. Point final*, avec F. Martin, Valence : Ecole Régionale des beaux-arts, 1993.

- *Les Muses. Edition revue et augmentée*, Paris : Galilée : 2001.
- *Le regard du portrait*, Paris : Galilée, 2000.
- *L'intrus*, Paris : Galilée, 2000.
- *Être singulier pluriel*, Paris : Galilée, 2013.
- *Visitation (de la peinture chrétienne)*, Paris : Galilée, 2001.
- *A l'écoute*, Paris : Galilée, 2002.
- *Nus sommes : la peau des images*, avec F. Ferrari, Bruxelles : Yves Gevaert, 2002.
- *Au fond des images*, Paris : Galilée, 2003.
- *L'extension de l'âme. Suivi de : A. Birnbaum, Exister, c'est sortir du point*, Strasbourg : Le Portique, 2003.
- *Noli me tangere. Essai sur la levée du corps*, Paris : Bayard, 2003.
- avec N. Faure, Ph. Lacoue-Labarthe, *Portraits/Chantiers*, Genève : Mamco, 2004.
- *Iconographie de l'auteur*, avec F. Ferrari, Paris : Galilée, 2005.
- « Regard donné », in *Portraits par Henri Cartier-Bresson. Le silence intérieur d'une victime consentante*, Paris, Londres : Thames&Hudson, 2006, pp. 13-21.
- *Le poids d'une pensée*, Sante-Foy : Les éditions Le griffon d'argile, 1991.
- *La Beauté*, Paris : Bayard, 2009.
- *Scène. Suivi de dialogue sur le dialogue*, avec Ph. Lacoue-Labarthe, Paris : Christian Bougois, 2013.
- *L'Autre portrait*, Paris : Galilée, 2014.
- *Proprement dit. Entretien sur le mythe*, avec M. Girard, Fécamp : lignes, 2015.
- *Signaux sensibles. Entretien à propos des arts*, avec J. Lèbre, Montrouge : Bayard, 2017.

2. Textes critiques sur les auteurs étudiés

2.1. Ouvrages, recueils, articles séparés et numéros spéciaux de revues sur Jean-Paul Sartre

ARADER J.-P., CABESTAN P. (éd.), *Lectures de Sartre*, Paris : Ellipses, 2011.

BARNES H. « Sartre's concept of the self », in K. Holler (éd.), *Sartre and psychology*, New Jersey : Humanities Press, 1993, pp. 41-66.

BERNASCONI R. « Sartre's Response to Merleau-Ponty's Charge of Subjectivism », *Philosophy Today*, 2006, n°50 (supplement), pp. 113-125.

- BERNET R. « La totalité détotalisée et l'infini. Sartre et Levinas sur la rencontre avec l'autre », in M. M. Olivetti (éd.), *Intersubjectivité et théologie philosophique*, Milan : CEDAM, 2001, pp. 769-778.
- « L'un-pour-l'autre chez Sartre et Levinas », in J.-F. Mattei (éd.), *Philosopher en français*, Paris : PUF, 2001, pp. 83-94.
- BREEUR R. *Autour de Sartre. La conscience mise à nue*, Grenoble : Jérôme Millon, 2005.
- BRIOSI S. « L'imaginaire et esthétique de Sartre », *Revue d'esthétique*, 1991, hors-serie « Sartre/Barthes », pp. 23-26.
- BUISINE A. *Laideurs de Sartre*, Lille : Presses Universitaires de Lyon, 1983.
- CABESTAN P. *L'imaginaire. Sartre*, Paris : Ellipses, 1989.
- « Les images sont-elles toutes de la même famille ? De l'unité de l'imagination », *Alter*, 1996, n°4, pp. 69-122.
- CADDEO F. « Sartre et Foucault : Parcours de Réconciliation », *Sartre Studies International*, 2014, vol. 20, n°1, pp. 1-16.
- CANNON B. *Sartre et la psychanalyse*, trad. L. Bury, Paris : PUF, 1993.
- COOREBYTER (de) V. « Le miroir aux origines », *Etudes sartriennes*, 1998, n° 7, pp. 73-116.
- *Sartre face à la phénoménologie. Autour de L'intentionnalité et de La Transcendance de l'Ego*, Bruxelles : Ousia, 2000.
- « De Husserl à Sartre. La structure intentionnelle de l'image dans *L'imagination* et *L'imaginaire* », *Methods*, 2012, n°12, (consulté le 17 avril 2015), < <https://methodos.revues.org/2971> >
- CORMANN G. « L'indisable sartrien entre Merleau-Ponty et Lacan. Inventer une étrange histoire de *L'Idiot de la famille* », *Recherches & Travaux*, 2007, n°71, pp. 151-176.
- DANIELS G. « Sartre and Merleau-Ponty : an existentialist quarrel », *French studies*, 1970, vol. 24, n°4, pp. 379-391.
- DARNELL M. « Being-looked-at : Ontological Grounding for an Ethics of *Being and Nothingness* », *Sartre Studies International*, 2004, vol. 10, n°1, pp. 15-24.
- DAWANS S. *Le spectre de la honte. Une introduction à la philosophie sartrienne*, Liège : Editions de l'Université de Liège, 2001.

- DEMOULIN C. « Sartre, de la mauvaise foi à l'hontologie », *L'en-je lacanien*, 2004, n°2, pp. 129-148.
- DOLEZAL L. « Reconsidering the Look in Sartre's *Being and Nothingness* », *Sartre Studies International*, vol. 18, n°1, Spring 2012, pp. 9-28.
- DUFRENNE M. « *Les aventures de la dialectique* ou les avatars d'une amitié philosophique (Merleau-Ponty et Sartre) », in *Jalons*, La Haye: Nijhof, 1966, pp. 169-173.
- ELLISTON F. A. « Sartre and Husserl on Interpersonal Relations », in H.J. Silverman, F. A. Elliston (éd.), *Jean-Paul Sartre : Contemporary Approaches to His Philosophy*, Pittsburgh : Duquesne University Press, 1981, pp. 157-167.
- ENGLEBERT J. « La magie et la sorcellerie des visages comme socle anthropologique de la philosophie sartrienne », *Etudes Sartriennes*, 2014, n°17-18, pp. 41-59.
- FLAJOLIET A. « Deux descriptions phénoménologiques de l'imagination », *Alter*, n°10, 2002, pp. 119-156.
- *La première philosophie de Sartre*, Paris : Honoré Champion Editeur, 2008.
- FRETZ L. « Freud et Sartre », in C. Burgelin (éd.), *Lectures de Sartre*, Lyon : Presses Universitaires de Lyon, 1986, pp. 241-251.
- « Individuality in Sartre's philosophy », C. Howells (éd.), *The Cambridge Companion to Sartre*, Cambridge : Cambridge University Press, 1992, pp. 67-99.
- GAVIN R. « Sartre and the other : conflict, conversion, language and the we », *Sartre Studies International*, 2009, vol. 15, n°2, pp. 54-77.
- GEORGE F. *Deux études sur Sartre*. Paris : Christian Bourgois, 1976.
- GIOVANNANGELI D. « Sartre et le refus de l'inertie », in *La fiction de l'être : lectures de la philosophie moderne*, Bruxelles : Editions De Boeck Université, 1990, pp. 109-128.
- « Le point de vue d'autrui », in *La passion de l'origine. Recherches sur l'esthétique transcendantale et phénoménologie*, Paris : Galilée, 1995, p. 121-133.
- « Imaginaire, monde, liberté », in R. Barbaras (éd.), *Sartre et liberté*, Paris : PUF, 2005, pp. 41-57.
- GRENE M. « Sartre and the Other », *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 1971-1972, vol. 45, pp. 22-41.
- GUENON S. « Entre Sartre et Flaubert : les fictions de Jacques Rancière », *Etudes françaises*, 2013, vol. 49, n°2, pp. 123-141.

- GUTWIRTH R. *L'homme narcissique : Freud, Sartre, Edelman*, Paris : Vrin, 2004.
- HETER T.S. « Authenticity and Others : Sartre's Ethics of Recognition », *Sartre Studies International*, 2006, vol. 12, n°2, pp. 17-43.
- HOWELLS C. « Conclusion : Sartre and the deconstruction of the subject », *The Cambridge Companion to Sartre*, Cambridge : Cambridge University Press, 1992, pp. 318-352.
- « Sartre et la déconstruction du sujet », *Cahiers RITM*, 1993, n°5, pp. 217-229.
 - « Sartre et Derrida, les promesses du sujet », in G. Wormser (éd.), *Sartre. Violence et éthique*, Lyon : Sens Public, Parangon/Vs, 2006, pp. 149-159.
- JACKSON K. « Sartre's concept of *the look* : hell and other people », *Existential Analysis*, 2013, vol. 24, n° 2, pp. 238-249.
- KAIL M. « La conscience n'est pas sujet : pour un matérialisme authentique », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1996, t. 186, n°3, pp. 339-354.
- KERN E. « The self and the Other : a dilemma of existential fiction », *Comparative Literature Studies*, 1968, vol. 5, n°3, pp. 329-337.
- LACOSTE (de) G. « A Lacanian Elucidation of Sartre », *Sartre Studies International*, 2002, vol. 8, n°1, pp. 18-44.
- LEGUIL C. *Sartre avec Lacan. Corrélation antinomique, liaison dangereuse*, Paris : Navarin, 2012.
- LEVY B.-H. « Le beau voir de Jean-Paul Sartre », in *Récidives*, Paris : Grasset, 2004, pp. 101-114.
- MARTINOT S. «The Sartrean Account of the Look as a Theory of Dialogue», *Sartre Studies International*, 2005, vol. 11, n° 1-2, pp. 43-61.
- MEYERS M. « Liminality and the Problem of Being-in-the-world. Reflections on Sartre and Merleau-Ponty », *Sartre Studies International*, 2008, vol. 14, n°1, p. 78-105.
- MORELAND J.M. « For-itself and In-itself in Sartre and Merleau-Ponty », *Philosophy Today*, 1973, vol. 17, n°4, pp. 311-318.
- MOUILLIE J.-M. *Sartre. Conscience, ego et psychè*, Paris : PUF, 2000.
- (éd.) avec J.-P. Narboux, *Sartre. L'Être et le néant. Nouvelles lectures*, Paris : Les belles lettres, 2015.
- NOUDELMANN F. *Sartre : l'incarnation imaginaire*, Paris : L'Harmattan, 1996.

– avec G. Philippe (éd.), *Dictionnaire Sartre*, Paris : Honoré Champion, 2004.

Obliques, 1979, n°18-19, « Sartre inédit ».

PERTSEVA A. « Le regard de l'autre chez Sartre : l'entre-deux de l'imagination et de la perception », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, 2017, vol. 13, n°2, pp. 413-432.

PACALY J. *Sartre au miroir : une lecture psychanalytique de ses écrits biographiques*, Paris : Klincksieck, 1980.

PAGES C., SCHUMM M. (éd.), *Situations de Sartre*, Paris : Hermann, 2013.

PIRILLO N. « Le jeune Sartre et l'imagination. Une lecture venant d'Italie », in WORMSER G. (éd.), *Sartre. Du mythe à l'histoire*, Lyon : Sens Public, Parangon/Vs, 2006, pp. 61-81.

POULETTE C. *Sartre ou les aventures du Sujet. Essai sur les paradoxes de l'identité dans l'œuvre philosophique du premier Sartre*, Paris : L'Harmattan, 2001.

PRESSEAUULT J. *L'être-pour-autrui dans la philosophie de Jean-Paul Sartre*, Bruxelles, Paris : Desclée de Brouwer, Montréal : Bellarmin, 1970.

RAE G. « Sartre & the Other. Conflict, Conversion, Language & the We », *Sartre Studies International*, 2009, vol. 15, n°2, pp. 54-77.

REED P. « Another look and the look of the Other : Sartre's presentation of Daniel in l'Age de la raison », *Sartre Studies International*, 1998, vol. 4, n°1, pp. 30-45.

ROGOZINSKI J. « Scotomes (point de vue sur Sartre) », *Temps Modernes*, 1990, n°531-533, pp. 252-281.

« Sartre, Merleau-Ponty : les lettres d'une rupture », *Magazine littéraire*, 1994, n° 320, pp. 67-85.

SAWADA N. « Sartre et la photographie : autour de la théorie de l'imaginaire », *Etudes françaises*, vol. 49, n°2, 2013, pp. 103-121.

SCHUETZ A. « Sartre's theory of Alter-Ego », *Philosophy and Phenomenological Research*, 1948, vol. 9, n°2, pp. 181-199.

SIMONT J. « "Si, tout de même, n'inquiétait je ne sais quel miroitement..." À propos de Laideurs de Sartre par A. Buisine », *Temps Modernes*, 1989, n°516, p. 119-141.

STAWARSKA B. « Pictorial Representation or Subjective Scenario ? Sartre on Imagination », *Sartre Studies International*, 2001, vol. 7, n°2, pp. 87-111.

– « Seeing Faces. Sartre and Imitation Studies », *Sartre Studies International*, 2007, vol. 13, n°2, pp. 27-46.

VAN DER WIELEN J. « The magic of the Other : Sartre on our relation with Others in ontology and experience », *Sartre Studies International*, 2014, vol. 20, n°2, pp. 58-75.

VASSALO S. *Sartre et Lacan. Le verbe être : entre concept et fantasme*, Paris : L'Harmattan, 2003.

VAUDAY P. « Sartre et la psychanalyse sans inconscient », *Ornicar ? Revue du Champ freudien*, 1985, n°32, pp. 114-131.

– « Sartre : l'envers de la phénoménologie », *Rue Descartes*, 2005, n°47, pp. 8-18.

VAZ A. « Who's got the look ? Sartre's gaze and Foucault's panopticism », *Dalhousie French Studies*, 1995, vol. 32, pp. 33-45.

2.2.Ouvrages, recueils, articles séparés et numéros spéciaux de revues sur Maurice Merleau-Ponty

AL-SAJI A. « La vision dans le miroir. L'intercorporéité comme commencement d'une éthique dans *L'œil et l'esprit* », *Chiasmi International*, 2005, vol. 6, pp. 253-271.

ALLOA E. « La chair comme diacritique incarné », *Chiasmi International*, 2009, vol. 11, pp. 249-262.

ALLOA E., JDEY A. (éd.), *Du sensible à l'œuvre. Esthétiques de Merleau-Ponty*, Bruxelles : La Mettre volée, 2012.

La résistance du sensible. Merleau-Ponty critique de la transparence, Paris : Kimé, 2008.

ALQUIE F. « Une philosophie de l'ambiguïté : l'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty », *Fontaine*, 1947, n°59, pp. 47-70.

Alter. Revue de phénoménologie. Merleau-Ponty, 2008, n°16.

ANGELINO L. *L'Œil de Merleau-Ponty*, Paris : Mimesis, 2013.

BAAS B. « Notre étoffe (Lacan et Merleau-Ponty) », *Les troubles de la perception. La Cause freudienne*, 1995, n°29, pp. 47-57.

– *De la chose à l'objet. Jacques Lacan et la traversée de la phénoménologie*, Leuven : Peeters, 1998.

BANNAN J.-F. « The “Later” thought of Merleau-Ponty », *Dialogue*, 1966, vol. 5, pp. 384-403.

BARBARAS R. *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble : Million, 1990.

– *Tournant de l'expérience : recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris : Vrin, 1998.

– *Le Désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception*, Paris : Vrin, 1999.

– « Merleau-Ponty aux limites de la phénoménologie », *Chiasmi International*, 1999, vol. 1, pp. 199-210.

– « The ambiguity of the flesh », *Chiasmi International*, 2002, vol. 4, pp. 19-25.

– « Les trois sens de la chair. Sur une impasse de l'ontologie de Merleau-Ponty », *Chiasmi International*, 2008, vol. 10, pp. 19-32.

– « L'Autonomie de l'apparaître », *Chiasmi International*, 2013, vol. 15, pp. 27-36.

BAUER R. «Merleau-Ponty: subjectivity as the field of being within beings », *Transmission*, 2012, vol. 4, (consulté le 14 décembre 2016), <<http://transmissiononline.org/issue/awareness-as-existingness/article/merleau-ponty-subjectivity-as-the-field-of-being-within-beings>>

BEAUVOIR (de) S. « Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme », *Les Temps Modernes*, 1955, n°114-115, p. 2072-2122.

BERNET R. « The Phenomenon of the Gaze in Merleau-Ponty and Lacan », *Chiasmi International*, 1999, vol. 1, pp. 105-118.

BIMBENET E. *Nature et humanité : le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Paris: Vrin, 2004.

– *Après Merleau-Ponty. Etudes sur la fécondité d'une pensée*, Paris : Vrin, 2011.

BOISSEAU D. « Merleau-Ponty et l'ambiguïté », *Les études philosophiques*, 1992, n°2, pp. 229-243.

BONAN R. *Premières leçons sur l'esthétique de Merleau-Ponty*, Paris : PUF, 1ère édition, 1998.

– *Le problème de l'intersubjectivité dans la philosophie de Merleau-Ponty, La dimension commune*, vol. 1 – *L'institution intersubjective comme poétique générale, La dimension commune*, vol. 2, Paris : L'Harmattan, 2001.

– (éd.), *Merleau-Ponty : de la perception à l'action*, Aix-en-Provence : Publications de l'Université de Provence, 2005.

BOUET M.M. « Le problème de l'intériorité objective dans la psychologie phénoménologique de Merleau-Ponty », *Les Etudes philosophiques*, 1948, n°3-4, pp. 297-314.

BOURLEZ F., VINCIGUERRA L. (éd.), *L'Œil et l'esprit. Merleau-Ponty entre art et philosophie*, Reims : Editions de l'ESAD, 2010.

BREEUR R. « Merleau-Ponty, un sujet désingularisé », *Revue Philosophique de Louvain*, 1998, vol. 96, n° 2, pp. 232-253.

BURKE P., VAN DER VEKEN J. (éd.), *Merleau-Ponty in contemporary perspectives*, Dordrecht : Kluwer Academic Publishers, 1993.

BUSCH T.W. « Ethics and Ontology: Levinas and Merleau-Ponty », *Man and World*, 1992, n° 25, pp. 195-202.

CABESTAN P. « La critique de l'ontologie sartrienne dans *Le visible et l'invisible* », *Chiasmi International*, nouvelle série 2, Paris-Milan-Memphis: Vrin-University of Memphis, 2000, pp. 389-411.

CARBONE M. « "Ce qui se voit en nous". La peinture et le narcissisme de l'Être dans *L'œil et l'esprit* de M. Merleau-Ponty », in R. Brissat, R. Célis (éd.), *La voix des phénomènes. Contributions à une phénoménologie du sens et des affects*, Bruxelles : Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1995, pp. 213-227.

– *La visibilité de l'invisible. Merleau-Ponty entre Cézanne et Proust*, Haldesheim-Zurich-New-York: Georg Olms Verlag, 2001.

– « Flesh : towards the history of misunderstanding », *Chiasmi International*, 2002, vol. 4, pp. 49-62.

– *Thinking the sensible : Merleau-Ponty's a-philosophy*, Evanston: Northwest University Press, 2004.

– *La Chair des images : Merleau-Ponty entre peinture et cinéma*, Paris: Vrin, 2011.

– (éd.), *L'empreinte du visuel. Merleau-Ponty et les images aujourd'hui*, Genève : MetisPresses, 2013.

– (éd.) avec DALMASSO A.C., FRANZINI E., *Merleau-Ponty et l'esthétique aujourd'hui*, Milano : Mimesis, 2013.

CARIOU M., BARBARAS R., BIMBENET E. (éd.), *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*, Milano : Mimesis, 2003.

- CARRON G. « La naissance du concept de réversibilité entre le réel et l'imaginaire », *Chiasmi International*, 2007, vol. 9, pp. 413-428.
- « Imaginaire, symbolisme et réversibilité : une approche singulière de l'inconscience chez Merleau-Ponty », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2008, n°4, pp. 443-464.
- COLONNA F. « Merleau-Ponty penseur de l'imaginaire », *Chiasmi International*, 2003, vol. 5, pp. 111-147.
- COOLE D. *Merleau-Ponty and modern politics after anti-humanism*, Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth : Rowman & Littlefield, 2007.
- CORMANN G. « Pour une lecture rapprochée de Merleau-Ponty : Origine et genèse de quelques concepts fondamentaux », *Daimon, Revista de Filosofia*, 2008, n°44, pp. 45-59.
- (éd.) avec S. Laoureux, J. Pieron, *Différence et identité. Les enjeux phénoménologiques du pli*, Hildesheim, Zürich, New York : Georg Olms Verlag, 2006.
- COTTEN J.-P. « L' "expérience" de la chair chez le dernier Merleau-Ponty », *Philosophique*, 2000, n°3, pp. 19-35.
- COTTINGHAM J. (éd.), *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Critique*, 1964, n°211, « Présence de Merleau-Ponty ».
- Da SILVA-CHARRAK C. *Merleau-Ponty, le corps et le sens*, Paris : PUF, 2005.
- DALY A. « Does the Reversibility Thesis deliver all that Merleau-Ponty Claims it can ? », *European Journal of Philosophy*, 2016, Vol. 24, n° 1, pp. 159-186.
- DAMISCH H. « Le versant de la parole », *Bulletin de Psychologie*, 1964, n° 236, t. 18, pp. 105-107.
- DASTUR F. « Merleau-Ponty et la "différence" du visible et de l'invisible », in *Philosophie et différence*, Chatou : Les Editions de la Transparence, 2004, pp. 99-107.
- « L'expérience de la rencontre », *L'information psychiatrique*, 2013, vol. 89, n°6, pp. 443-451.
- *Chair et langage. Essais sur Merleau-Ponty*, La Versanne : Encre Marine, 2016.
- DELIVOGIATZIS S. *La dialectique du phénomène: sur Merleau-Ponty*. Paris: Méridiens Klincksieck, 1987.

DILLON M.C. « Merleau-Ponty and the psychogenesis of the self », *Journal of phenomenological psychology*, 1978, n°9, pp. 84-98.

– *Merleau-Ponty's ontology*, Evanston : Northwest University Press, 1997.

– « Sartre on the Phenomenal Body and Merleau-Ponty's Critique », *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 5, n°2, may 1974, pp. 144-158.

DIPROSE R., RAYNOLDS J. (éd.), *Merleau-Ponty : key concepts*, Stocksfield : Acumen, 2008.

DORFMAN E. *Réapprendre à voir le monde : Merleau-Ponty face au miroir lacanien*, Paris : Springer, 2007.

DUCHENE M. « Du corps objet au corps expressif : l'ontologie phénoménologique de Merleau-Ponty », B. Feltz, D. Lambert (éd.), *Entre le corps et l'esprit. Approche interdisciplinaire du Mind Body Problem*, Liège: Pierre Mardaga, 1994, pp. 33-52.

DUFOURCQ A. « Institution et Imaginaire. La réflexion merleau-pontyenne sur les illusions amoureuses », *Chiasmi International*, 2004, vol. 6, pp. 303-342.

– *Merleau-Ponty : une ontologie de l'imaginaire*, Dordrecht, Heidelberg, London, New York : Springer, 2011.

– « “Sous les masques il n’y a pas de visages” : l'éthique merleau-pontyenne entre problème de l'altérité radicale, foi et institution », *Chiasmi International*, 2015, vol. 17, pp. 347-369.

DUPONT P. « Du *cogito* tacite au *cogito* vertical », *Chiasmi International*, 2000, vol. 2, pp. 281-299.

– *La réflexion charnelle. La question de la subjectivité chez Merleau-Ponty*, Bruxelles: OUSIA, 2004.

DUPORTAIL G.-F. *Les institutions du monde de la vie. Merleau-Ponty et Lacan*, Grenoble : Millon, 2008.

DWYER P. *Sense and subjectivity: a study of Wittgenstein and Merleau-Ponty*, Leiden, New York : Brill, 1990.

Esprit, 1982, n°6, « Maurice Merleau-Ponty ».

EVANS F., LAWLOR L. (éd.), *Chiasms: Merleau-Ponty's notion of flesh*, Albany: State University of New York Press, 2000.

FLAJOLIET A. « La foi perceptive chez Merleau-Ponty et l'ontologie phénoménologique de l'être-au-monde », *Etudes Sartriennes*, 2009, n°13, p. 93-126.

- FRIEDMAN R.M. « Merleau-Ponty's Theory of Intersubjectivity », *Philosophy Today*, 1975, vol. 19, n°3-4, pp. 228-242.
- GAMBAZZI P. « L'œil et son inconscient : monde, sujet et pensée chez le dernier Merleau-Ponty », *Chiasmi International*, 2000, vol. 2, pp. 471-481.
- GARCIA E.A. « La phénoménologie de l'expérience corporelle au-delà du sujet et de l'objet », *Chiasmi International*, 2007, vol. 9, pp. 381-410.
- GELY R. *La genèse du sentir : essai sur Merleau-Ponty*, Bruxelles: Ousia, 2000.
- GELY R. *Les usages de la perception. Réflexions merleau-pontiennes*, Leuven : Peeters, 2005.
- GILLAN G. « Interrogative Thought: Merleau-Ponty and the Degree Zero of Being », *Substance*, 1974, n°8, pp. 81-102.
- GROSZ E. « Merleau-Ponty and Irigaray in the flesh », *Thesis Eleven*, 1993, n°36, pp. 37-59.
- HALL H. « The continuity of Merleau-Ponty's Philosophy of Perception », *Man and World*, 1977, vol. 10, n°4, pp. 435-47.
- HASS L. *Merleau-Ponty's Philosophy*, Bloomington: Indiana University Press, 2008.
- HEIDSIECK F. *L'ontologie de Merleau-Ponty*, Paris : PUF, 1971.
- (éd.) *Merleau-Ponty: le philosophe et son langage*, Grenoble : Groupe de Recherches Philosophie et langage, 1993.
- JOHNSON G.A., SMITH M.B. (éd.), *Ontology and alterity in Merleau-Ponty*, Evanston: Northwest University Press, 1990.
- KAKUNI T. « Le corps aux limites de la représentation. Théorie du corps et de la peinture chez Merleau-Ponty », *Chiasmi International*, 2011, vol. 13 pp. 203-215.
- KRISTENSEN S. *Parole et subjectivité. Merleau-Ponty et la phénoménologie de l'expression*, Zürich : G. Olms, 2010.
- L'arc*, 1971, n°46, « Merleau-Ponty ».
- LAPIERRE C. « Être et négativité. La question du subjectif-objectif chez Merleau-Ponty et Grimaldi », *Chiasmi International*, 2012, vol. 14, pp. 451-470.
- « Entre conscience et inconscient. Une lecture du problème de la passivité chez Sartre et Merleau-Ponty », *Chiasmi International*, 2015, vol. 17, pp. 95-132.
- LE BLANC G. « Les créations corporelles. Une lecture de Merleau-Ponty », *Methodes*, n°4, 2004, (consulté le 13 juin 2017), < <http://journals.openedition.org/methodos/129> >

Les Cahiers de Philosophie, 1989, n°7, « Actualités de Merleau-Ponty ».

LEFEUVRE M. *Merleau-Ponty au-delà de la phénoménologie : du corps, de l'être et du langage*, Paris : Klincksieck, 1976.

LEFORT C. « *Sur une colonne absente* » : *écrits autour de Merleau-Ponty*, Paris : Gallimard, 1978.

LENNON « Re-enchanting the world : the role of imagination in perception », *Philosophy*, 2010, n°85, pp. 375-389.

LETELLIER I. « Le réel et la non-altérité de l'autre. Lacan avec Merleau-Ponty », *Chiasmi International*, 2015, vol. 17, pp. 133-146.

LEVIN D.M. « Tracework : myself and other in the moral phenomenology of Merleau-Ponty and Levinas », *International Journal of Philosophical Studies*, 1997, vol. 6, n°3, pp. 345-392.

LEVINAS E. « De l'intersubjectivité. Notes sur Merleau-Ponty », in *Hors sujet*, Montpellier : Fata Morgana, 1987, pp. 131-140.

LOW D. « Merleau-Ponty on subjectivity and intersubjectivity », *International studies in philosophy*, 1992, vol. 24, n°3, pp. 45-64.

MADISON G.B. *La phénoménologie de Merleau-Ponty. Une recherche des limites de la conscience*, Paris : Klincksieck, 1973.

MATOS DIAS I. *Merleau-Ponty. Une poétique du sensible*, trad. R. Barbaras, Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, 2001.

MATUSTIK M.J. « Merleau-Ponty on taking the attitude of the other », *Journal of the British Society for Phenomenology*, 1991, vol. 22, n°1, pp. 44-52.

MERCURY J.-Y. *La chair du visible. Paul Cézanne et Maurice Merleau-Ponty*, Paris : L'Harmattan, 2005.

MICHALET J. « La chair comme "plissement du dehors". La lecture deleuzienne du dernier Merleau-Ponty », *Chiasmi International*, 2011, vol. 13, pp. 241-258.

MOREAU A. « Merleau-Ponty et Berkeley », *Dialogue*, 1966, n°5, pp. 418-424.

MULLER-GRANZOTTO J.-M. « Esquisse et pulsion. Le regard selon Merleau-Ponty », *Chiasmi International*, 2012, vol. 14, pp. 195-215.

PEILLON V. *Merleau-Ponty, l'épaisseur du cogito : trois études sur la philosophie de Maurice Merleau-Ponty*, Latresne : le Bord de l'eau, 2004.

- *La tradition de l'esprit. Itinéraire de Merleau-Ponty*, Paris : Grasset, 2008.
- PERRI T. « Image and ontology in Merleau-Ponty », *Continental Philosophy Review*, 2013, n°46, pp. 75-97.
- PERTSEVA A. « Visibility of the subject between imagination and perception. Sartre and Merleau-Ponty », *The Philosophy journal*, 2016, vol. 9, n°3, pp. 77-105. (en russe)
- « Image or the other in Merleau-Ponty's early theory of imagination », *The Philosophy journal*, 2017, vol. 10, n°1, pp. 116-135. (en russe)
- PLACE J.G. « Merleau-Ponty and the Spirit of Painting », *Philosophy Today*, 1973, vol. 17, n°4, pp. 280-291.
- « The Painting and the Natural Thing in the Philosophy of Merleau-Ponty », *Cultural Hermeneutics*, 1976, n°1, pp. 75-91.
- PLOMER A. *Phenomenology, geometry and vision. Merleau-Ponty's critique of classical theories of vision*, Aldershot : Avebury, 1991.
- RICHIR M., TASSIN E. (éd.), *Merleau-Ponty : phénoménologie et expériences*, Grenoble : Jérôme Million, 1992.
- REINEKE M. « Lacan, Merleau-Ponty, and Irigaray : reflections on a specular drama », *Auslegung*, 1987, vol. 14, n° 1, pp. 67-85.
- RENAULT A. « Phénoménologie de l'imaginaire et imaginaire de la phénoménologie : Merleau-Ponty lecteur de Sartre et Freud », *Chiasmi International*, 2003, vol. 5, pp. 149-177.
- REVEL J. *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, Paris : Vrin, 2015.
- ROBERT F. *Phénoménologie et ontologie. Merleau-Ponty lecteur de Husserl et Heidegger*, Paris : L'Harmattan, 2005.
- ROGOZINSKI J. « "La réversibilité qui est vérité ultime" », *Rue Descartes*, 2010, n°70, pp. 61-73.
- SAINT AUBERT (de) E. « Sources et sens de la topologie chez Merleau-Ponty », *Alter*, 2001, n°9, pp. 331-364.
- *Du lien des êtres aux éléments de l'être : Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Paris : Vrin, 2004.
- *Le scénario Cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, Paris : Vrin, 2005.

- « De l'être brut à l'homme. Contextualisation de deux notes inédites de Merleau-Ponty », *Chiasmi International*, 2006, vol. 7, pp. 25-30.
 - *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris : Vrin, 2006.
 - « Conscience et expression chez Merleau-Ponty. L'apport du cours inédit sur *Le monde sensible et le monde de l'expression* », *Chiasmi International*, 2008, n°10, pp. 85-107.
 - (éd.), *Maurice Merleau-Ponty*, Paris : Hermann, 2008.
 - « Les "différenciations d'une seule et massive adhésion à l'être qui est la chair". Etude de la notion de polymorphisme chez Merleau-Ponty », *Chiasmi International*, 2009, n°11, pp. 185-199.
 - « "Voir, c'est imaginer. Et Imaginer, c'est voir." Perception et imaginaire chez Merleau-Ponty », *Chiasmi International*, 2012, vol. 14, pp. 257-281.
 - *Être et chair I. Du corps au désir : l'habilitation ontologique de la chair*, Paris : Vrin, 2013.
- TYMIENIECKA A.T. (éd.), *Merleau-Ponty : le psychique et le corporel*, Paris : Aubier, 1988.
- SCHMIDT J. *Maurice Merleau-Ponty. Between Phenomenology and Structuralism*, New York : St. Martin's Press, 1985.
- SHIN H.Y. *La question du sujet chez Maurice Merleau-Ponty*, thèse de doctorat, 2009.
- SLATMAN J. *L'expression au-delà de la représentation. Sur l'aïsthésis et l'esthétique chez Merleau-Ponty*, Leuven : Peeters, 2003.
- SMITH C. « The Notion of object in the phenomenology of Merleau-Ponty », *Philosophy*, 1964, n°39, pp. 110-119.
- SPINA M. « La rencontre avec autrui. Distance, regard et silence dans la pensée de Merleau-Ponty », *Chiasmi International*, 2013, vol. 15, pp. 399-409.
- STAWARSKA B. « Anonymity and sociality. The Convergence of psychological and philosophical Currents in Merleau-Ponty's ontological Theory of Intersubjectivity », *Chiasmi International*, 2003, vol. 5, pp. 295-310.
- STEWART J. « Merleau-Ponty's criticisms of Sartre's theory of freedom », *Philosophy today*, 1995, vol. 39, n°3, pp. 311-324.
- (éd.), *The Debate between Sartre and Merleau-Ponty*, Evanston : Northwestern University Press, 1998.

STRASSER S. « Réhabilitation de l'intériorité. Réflexions sur la dernière philosophie de Merleau-Ponty », *Revue philosophique de Louvain*, 1986, vol. 84, n°64, pp. 502-520.

Studia Phaenomenologica. 2003, vol. III, n°3-4, « Maurice Merleau-Ponty. Chiasma and logos ».

Temps Modernes, 1961, n° 184, « Maurice Merleau-Ponty ».

THIERRY Y. *Du corps parlant. Le langage chez Merleau-Ponty*, Bruxelles : Ousia, 1987.

TREGUIER J.-M. *Le corps selon la chair. Phénoménologie et ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris : Kimé, 1996.

VALDINOCI S. *Merleau-Ponty dans l'invisible : L'Œil et l'Esprit au miroir du Visible et l'Invisible*, Paris : L'Harmattan, 2003.

VILLELA-PETIT M. « "Qui voit ?" », du privilège de la peinture chez M. Merleau-Ponty », *Les Etudes Philosophiques*, 2001, n° 2, pp. 261-278.

WAELEHENS (de) A. *Une philosophie de l'ambiguïté : l'existentialisme de Merleau-Ponty*. Louvain : Nauwelaerts, 1970.

WILSDON D. « Merleau-Ponty on the expression of nature in art », *Journal of British Society for Phenomenology*, 1998, vol. 29, n° 2, pp. 207-214.

YOUNT M. « Two Reversibilities: Merleau-Ponty and Derrida », *Philosophy today*, 1990, n°34, pp. 129-140.

ZIELINSKI A. *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas : le corps, le monde, l'autre*, Paris : PUF, 2002.

2.3. Ouvrages, recueils, articles séparés et numéros spéciaux de revues sur Jacques Rancière

AMALRIC D., FAURE B. « Réappropriation des savoirs et subjectivations politiques : Jacques Rancière après Mai 68 », *Dissensus. Revue de philosophie politique de l'ULg*, 2013, n°5, pp. 75-89.

ARROUS A., CONSTANZO A. « Questions à Jacques Rancière », *Drôle d'époque*, 2004, n° 14, pp. 15-29.

ASPE B. *Partage de la nuit. Deux études sur Jacques Rancière*, Caen : Nous, 2015.

- BINGHAM C.W. *Jacques Rancière : Education, Truth, Emancipation*, London : Continuum, 2010.
- BLOUIN P. « La scène de Jacques Rancière », *Critique*, 2009, n° 749, pp. 888-902.
- BOLMAIN Th. « De la critique du “procès sans sujet” au concept de subjectivation politique. *Borderlands*, 2009, vol. 8, n°2, « Rancière on the shores of queer theory ».
- BOWMAN P., STAMP R. (éd.), *Reading Rancière*, London : Continuum, 2011.
- Notes sur le foucauldisme de Jacques Rancière », *Dissensus. Revue de philosophie politique de l'ULg*, 2010, n°3, pp. 285-301.
- Cahiers critiques de philosophie*, 2017, n°17, « Jacques Rancière : gestes philosophiques ».
- CHAMBERS S.A. « The Politics of Literarity », *Theory & Event*, 2005, vol. 8, n°3, pp. 18-43.
- *The lesson of Rancière*, Oxford: Oxford university press, 2013.
- CORNU L., VERMEREN P. (éd.), *La Philosophie déplacée – autour de Jacques Rancière*, Bourg-en-Bresse : Horlieu éditions, 2006.
- Critique*, 1997, n° 601/602, « Autour de Jacques Rancière ».
- DAVIS O. *Jacques Rancière*, Cambridge : Polity, 2010.
- (éd.), *Rancière now. Current perspectives on Jacques Rancière*, Cambridge, Malden : Polity Press, 2013.
- DAY G. «The Fear of Heteronomy», *Third Text*, n° 23, 2009, pp. 393-406.
- DEAN J. « Politics without Politics», *Parallax*, n° 52, 2009, pp. 20-36.
- DERANTY J.-P. « Jacques Rancière's Contribution to the Ethics of Recognition», *Political theory*, 2003, n°31, pp. 136-56.
- (éd.) avec ROSS A. *Jacques Rancière and the Contemporary Scene. The Philosophy of Radical Equality*, London, New York : Continuum, 2012.
- (éd.) *Jacques Rancière : Key Concepts*, New York : Routledge, 2014.
- GAME J., LASOWSKI A. W. (éd.), *Jacques Rancière : Politique de l'esthétique*, Paris : Editions des archives contemporaines, 2009.
- GRECO M. B. *Rancière et Jacotot: une critique du concept d'autorité*, Paris: L'Harmattan, 2007.

- GUENON S. M. « Le romancier démocrate et le philosophe plébéien. Gustave Flaubert et Jacques Rancière », *Revue Flaubert*, 2007, n°7, (consulté le 29 août 2017), < <http://flaubert.univ-rouen.fr/revue/revue7/guenoun.pdf> >
- HALPERN R. « Theater and democratic thought : Arendt to Rancière », *Critical Inquiry*, 2011, vol. 37, n°3, pp. 548-557.
- HEWLETT N. *Badiou, Balibar, Rancière: Rethinking Emancipation*, London: Continuum, 2007.
- HINERLITER B., KAIZEN W., MAINON J., MANSOOR J., MCCORMICK S. (éd.), *Communities of sense : rethinking aesthetics and politics*, Durham : Duke University Press, 2009.
- INGRAM J.D. « The subject of the politics of recognition : Hannah Arendt and Jacques Rancière », G.W. Bertram, R. Celikates, C. Laudou, D. Lauer (éd.), *Socialité et reconnaissance : grammaires de l'humain*, Paris : L'Harmattan, pp. 229-245.
- JDEY A. (éd.), *Politiques de l'image. Questions pour Jacques Rancière*, Bruxelles : La Lettre volée, 2013.
- Labyrinthe*, 2004, n° 17, « Jacques Rancière, l'indiscipliné ».
- MASSCHELEIN J., SIMONS M. «Governmental, political and pedagogic subjectivation : Foucault with Rancière», *Educational Philosophy and Theory*, 2010, vol. 42, n° 5-6, pp. 588-605.
- MAY T. *The Political Thought of Jacques Rancière*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008.
- *Contemporary Political Movements and the Thought of Jacques Rancière*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.
- MCQUILLAN C. « The intelligence of sense: Rancière's aesthetics », *Symposium : Canadian Journal of Continental Philosophy*, 2011, vol 15, n° 2, pp. 11-27.
- MILNE P. W. « Sensibility and the law : on Rancière's reading of Lyotard», *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy*, 2011, vol. 15, n°2, pp. 95-119.
- NORDMANN Ch. *Bourdieu / Rancière : la politique entre sociologie et la philosophie*, Paris : Amsterdam, 2006.
- OSBORNE P. (éd.), *From an aesthetic point of view. Philosophy, art and the senses*, London: Serpant's Tail, 2001.

PANAGIA D. « Ceci n'est pas un argument : an introduction to the *Ten Theses* », *Theory & Event*, 2001, n°5, (consulté le 7 mai 2017) < <https://muse.jhu.edu/article/32638> >

– « The beautiful and the sublime in Rawls and Rancière », in *The Poetics of political thinking*, Durham : Duke University Press, 2006, pp. 68-95.

– « From *nomos* to *nomad* : Kant, Deleuze and Rancière on sensation », in *The Political life of sensation*, Durham : Duke University Press, 2009, pp. 21-44.

Paragraph, A journal of Modern Critical Theory, 2005, vol. 28, n°1, « Jacques Rancière : aesthetics, politics, philosophy ».

PAPASTERGIADIS N. A « Breathing space for aesthetics and politics : an introduction to Rancière », *Theory, Culture & Society*, 2014, vol 31, n°7/8, pp. 5-26.

Parallax, 2009, vol. 15, n°3, « Jacques Rancière : in Disagreement ».

PERTSEVA A. « Jacques Rancière : the philosopher and his subject », in Gorbatov V.V., Marey A.V. (éd.), *Philosophy. Language. Culture*, issue 6, Saint Petersburg: Aletheia, 2015, pp. 479-491. (en russe)

– « Appearance, politics, subjectivation : from Foucault to Rancière », *The Philosophy journal*, 2015, vol. 8, n°3, pp. 121-143. (en russe)

– « Historism and subjectiv(iz)ation : from Foucault to Rancière and backwards », *History of philosophy*, 2017, vol. 22, n°1, pp. 92-105. (en russe)

– « Be seated and see », *Logos*, 2018, vol. 28, n°2, pp. 269-273. (en russe).

ROBINSON M. (éd.), *Jacques Rancière: Aesthetics, Politics, Philosophy*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.

ROCKHILL G. « The Silent Revolution », *SubStance*, 2004, vol. 103, n° 33, pp. 54-76.

– (éd.), avec Ph. Watts, *Jacques Rancière: History, Politics, Aesthetics*, Durham : Duke University Press, 2009.

ROTHENBERG M. A. « Rancière's aesthetic regime. Modernism, politics, and the logic of excess », in J.-M. Rabaté (éd.), *A Handbook of Modernism Studies*, Chichester : John Wiley & Sons, 2013, pp. 431-444.

RUBY C. *L'interruption : Jacques Rancière et la Politique*, Paris : La Fabrique, 2009.

SHAW D. Z. « The Nothingness of Equality. The 'Sartrean Existentialism' of Jacques Rancière », *Sartre Studies International*, 2012, vol. 18, n° 1, pp. 29-48.

SubStance, 2004, vol, 33, n° 103, « Contemporary thinker Jacques Rancière ».

TANKE J.J. *Jacques Ranciere*, London : Continuum, 2011.

– « What is the aesthetic regime? », *Parrhesia*, 2011, n° 12, pp. 71-81.

TASSIN E. « Subjectivation versus sujet politique. Réflexions à partir d'Arendt et de Rancière », *Tumultes*, 2014, n°43, pp. 157-173

Théâtre/public, 2013, n°208, « Penser le spectateur ».

Theory & Event, 2003, vol. 6, n°4.

WOLFE K. « From Aesthetics to Politics: Rancière, Kant and Deleuze », *Contemporary Aesthetics*, 2006, vol. 4, (consulté le 21 mai 2017) < https://digitalcommons.risd.edu/liberalarts_contempaesthetics/vol4/iss1/12/ >

2.4. Ouvrages, recueils, articles séparés et numéros spéciaux de revues sur Jean-Luc Nancy

ALDRIDGE N.I. *The arrival of Mimesis and Methexis in the Enquiries of Jean-Luc Nancy*. Phd thesis, Department of Philosophy, The Manchester Metropolitan University, 2014.

BERKMAN G., COHEN-LEVINAS D. (éd.), *Figures du dehors – autour de Jean-Luc Nancy*, Paris : Editions Cécile Defaut, 2012.

CONLEY V.A., GOH I. (éd.), *Nancy now*, Cambridge: Polity Press, 2014.

Contre-Attaques, 2009, n° 1.

CRITCHLEY S. « With Being-With : Notes on Jean-Luc Nancy's Rewriting of *Being and Time* », *Ethics-Politics-Subjectivity : Essays on Derrida, Levinas and Contemporary French Thought*. London : Verso, 1999, pp. 239-253.

CROWLEY M. « Each time therefore also common : from the withdrawal of the image, to the truth of existence, in the footsteps of Jean-Luc Nancy », *Contemporary French and Francophone Studies*, 2010, vol. 14, n°4, pp. 381-389.

DERRIDA J. *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Paris : Galilée, 2000.

Diacritics, 2014, vol. 42, n° 2, « The prepositional senses of Jean-Luc Nancy ».

Europe, 2009, n° 960, « Léon Chestov/Jean-Luc Nancy ».

FERRARI F. « Iconography : Jean-Luc Nancy and the Question of the Image », *Études Françaises*, 2015, vol. 51, n° 2, pp. 147-162.

FRITZ P.J. « On the V(i)erge : Jean-Luc Nancy, Christianity, and Incompletion », *The Heythrop Journal*, 2014, vol. 55, n° 4, pp. 620-634.

GARRIDO J.-M. *Chances de la pensée. A partir de Jean-Luc Nancy*, Paris : Galilée, 2011.

GRATTON P., MORIN M.-E. (éd.), *Jean-Luc Nancy and Plural Thinking: Expositions of World Ontology, Politics and Sense*, Ithaca: State University of New York Press, 2012.

GUIBAL F., MARTIN J.-C. (éd.), *Sens en tous sens, autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, Paris : Galilée, 2004.

HEIKKILA M. « Jean-Luc Nancy : Presentation and the Interval of Art », *Nordisk estetisk tidskrift*, 2004, n° 29-30, pp. 30-49.

– *At the limits of presentation, coming-into-presence and its aesthetic relevance in Jean-Luc Nancy's Philosophy*, PhD Thesis, Helsinki : Helsinki University Printing House, 2007.

HODGE J. « Excription at the edge of sense : reading Jean-Luc Nancy », *Aesthetic Pathways*, 2011, vol 2, n°1, pp. 2-30.

HOOLSEMA D.J. « The echo of an impossible future in *The literary absolute* », *MLN*, 2004, vol. 119, n°4, pp. 845-868.

HUTCHENS B. *Jean-Luc Nancy and the Future of Philosophy*, Chesham: Acumen, 2005.

JAMES I. « The Persistence of the Subject: Jean-Luc Nancy », *Paragraph*, 2002, vol. 25, n°1, pp. 125-141.

– *The Fragmentary Demand – an Introduction to the Philosophy of Jean-Luc Nancy*, Stanford : Stanford University Press, 2006.

– « The Evidence of the Image: Nancy and Kiarostami », *L'Esprit Créateur*, 2007, vol. 47, n°3, pp. 68-79.

– « Affection and infinity », in L. Collins, E. Rush (éd.), *Making sense: for an effective aesthetics*, Oxford, New York : Peter Lang, 2011, pp. 23-32.

JANUS A. « Listening: Jean-Luc Nancy and the “anti-ocular” turn in continental philosophy and critical theory », *Comparative Literature*, 2011, vol. 63, n° 2, pp. 182-202.

Journal for cultural research, 2005, vol. 9, n° 4, « Being-with. Jean-Luc Nancy and the question of community ».

Journal of visual culture, 2010, vol. 9, n° 1, « The Jean-Luc Nancy issue ».

- LANDES D.A. « Expressive Body, Exscriptive *Corpus* : The Tracing of the Body from Maurice Merleau-Ponty to Jean-Luc Nancy », *Chiasmi International*, 2008, vol. 9, pp. 237-256.
- LEBRE J. « Reconnaissance et comparution – à propos de Jean-Luc Nancy », in G.W. Bertran, R. Celikates, C. Laudou, D. Lauer (éd.), *Socialité et reconnaissance : grammaires de l'humain*, Paris : L'Harmattan, 2007.
- LIBRETT J.S. « The subject of the portrait », J.-L. Nancy, *Portrait*, New York : Forham University Press, 2018, pp. 1-10.
- MADOU J.-P. « Jean-Luc Nancy, Ego sum », *Nouvelle Revue Française*, 1980, n° 334, pp. 139-143.
- MCMAHON L. « The justice of images : between Derrida and Nancy », *Modern & Contemporary France*, 2011, vol. 19, n°1, pp. 1-16.
- MICHAUD G. « Ces images que nous sommes », *Spirale*, 2003, n°192, pp. 47-49.
- *Cosa volante. Le désir des arts dans la pensée de Jean-Luc Nancy*, Paris : Hermann, 2013.
 - « Tirer le portrait (sur L'Autre portrait) », *Spirale*, 2014, n° 250, pp. 58-59.
- MIJATOVIC A. «Division of touch: Distinct in Jean-Luc Nancy and Jacques Derrida», *Trans:Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften*, n°17, 2010.
- MORIN M.-E. « Thinking Things: Heidegger, Sartre, Nancy », *Sartre Studies International*, 2009, vol. 15, n° 2, pp. 35-53.
- *Jean-Luc Nancy*, Cambridge: Polity Press, 2012.
 - « Translator's introduction », in J.-L. Nancy, *Ego sum. Corpus, Anima, Fabula*, New York : Fordham University Press, 2016, pp. XV-XXV.
- NIKOLOPOULOU K. « "L'Art et les gens" : Jean-Luc Nancy's genealogical aesthetics », *College Literature*, 2003, vol. 30, n°2, pp. 175-193.
- Oxford Literary Review*, 2005, n° 27, « Exposure: critical essays on Jean-Luc Nancy ».
- Paragraph, A journal of Modern Critical Theory*, 1993, vol 16, n° 2, « On the work of Jean-Luc Nancy ».
- RAFFOUL F. «The Logic of the With: on Nancy's *Être Singulier Pluriel* », *Studies in Practical Philosophy*, 1999, vol. 1, n° 1, pp. 36-52.

RONEY P. « The outside of phenomenology : Jean-Luc Nancy on the world and sense », *South African Journal of Philosophy*, 2013, vol. 32, n°4, pp. 339-347.

ROSS A. *The Aesthetic Paths of Philosophy. Presentation in Kant, Heidegger, Lacoue-Labarthe, and Nancy*, Stanford : Stanford University Press, 2007.

– « The image : historical, conceptual, aesthetic, moral », *Critical horizons*, 2013, vol. 14, n° 3, pp. 265-270.

SHEPPARD D., SPARKS S. (éd.), *On Jean-Luc Nancy : The Sense of Philosophy*, Stanford : Stanford University Press, 1997.

SILVERMAN H.J. « Excessive Responsibility and the Sense of the World (Merleau-Ponty and Nancy) », *Chiasmi International*, 2008, vol. 10, pp. 307-318.

SOKOLOV R.E. « On the problematic of *Darstellung* in the *Literary Absolute* by Jean-Luc Nancy and Lacoue-Labarthe », *The Philosophy Journal*, 2013, vol. 10, n°1, pp. 112-120. (en russe)

SPARKS S. (éd.), *The Sense of philosophy : on Jean-Luc Nancy*, London: Routledge, 1996.

3. Autres sources consultées

3.1. Textes des auteurs modernes

AGAMBEN G. *Ce qui reste d'Auschwitz. L'archive et le témoin. Homo Sacer III*, Paris : Editions Payot et Rivages, 2003.

ALTHUSSER L. « Idéologie et appareils idéologiques d'Etat », in *Positions*, Paris : Les Editions sociales, 1976, pp. 67-125.

ARASSE D. *La guillotine et l'imaginaire de la Terreur*, Paris : Flammarion, 1987.

– *Le Sujet dans le tableau. Essais d'iconographie analytique*, Paris : Flammarion, 1997.

ARENDT H. *The human condition*, Chicago, London : The University of Chicago Press, 1998.

ARENDT H. *The life of the mind*, San Diego, New York, London : Harcourt, 1978.

BALAZS B. *L'homme visible et l'esprit du cinéma*, Paris : Circé, 2010.

BERKELEY G. *Les Principes de la connaissance humaine*, Paris : Armand Collin, 1920.

BLANCHOT M. « Deux versions de l'imaginaire », in *L'espace littéraire*, Paris: Gallimard, 1989, pp. 341-355.

BLUMENBERG H. *Description de l'homme*, Paris : Cerf, 2011.

- BUCI-GLUCKSMANN C. *La folie du voir. Une esthétique du virtuel*, Paris : Galilée, 2002.
- BUTLER J. *Senses of the subject*. NY: Fordham University Press, 2015.
- CERTEAU (de) M. « Microtechniques et discours panoptique : un quiproquo », in *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris : Gallimard, 1987, pp. 37-65.
- *L'invention du quotidien. Arts de faire*, Paris : Gallimard, 2008.
- CONSTANTINI M. *L'image du sujet*, Paris : L'Harmattan, 2002.
- DELEUZE G. « Michel Tournier et le monde sans autrui », in *Logiques du sens*, Paris : Minuit, 1969, pp. 350-372.
- avec F. Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille Plateaux*, Paris : Minuit, 1980.
 - *Proust et les signes*, Paris : PUF, 2006.
 - *Cinéma 1. L'image-mouvement*, Paris : Minuit, 1983.
 - *Foucault*, Paris : Minuit, 2012.
 - avec F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie*, Paris : Minuit.
- DERRIDA J. « Le théorème et le théâtre », in *De la grammatologie*, Paris : Minuit, 1967, pp. 428-440.
- « Cogito et histoire de la folie », in *L'écriture et la différence*, Paris : Seuil, 1979, pp. 51-98.
 - « The principle of reason : the university in the eyes of its pupils », *Diacritics*, 1983, vol. 13, n°4, pp. 2-20.
 - « Envoi », in *Psyché. Invention de l'autre*, Paris : Galilée, 1987, pp. 109-144.
 - *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*, Paris : Editions de la Réunion des musées nationaux, 1990.
 - *Penser à ne pas voir. Ecrits sur les arts du visible. 1979-2004*, Paris : Editions de la différence, 2013.
- DESCARTES R. *Œuvres et lettres*, Paris : Gallimard, 1952,
- DIDI-HUBERMAN G. *Ce que nous voyons, ce qui nous regarde*, Paris : Les Editions de Minuit, 1992.
- DUPORTAIL G.-F. *Analytique de la chair*, Paris : Cerf, 2011.

FOUCAULT M. « Introduction », in L. Binswanger, *Le rêve et l'existence*, Paris : Desclée de Brouwer, 1954, pp. 9-128.

- *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris : Gallimard, 2014.
- *L'archéologie du savoir*, Paris : Gallimard, 1969.
- *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris : Gallimard, 2014.
- « L'œil du pouvoir (entretien avec J.-P. Barou et M. Perrot) », in J. Bentam *Le Panoptique*, Paris : Belfond, 1977, pp. 9-31.
- « La vie : l'expérience et la science », *Revue de métaphysique et de morale*, 1985, n°1, pp. 3-14.
- *Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984*, Paris : Gallimard, Seuil, 2009.
- *Le corps utopique. Suivi de Les Hétérotopies*, Paris : lignes, 2009.

GARELLI J. *Introduction au logos du monde esthétique. De la chôra platonicienne au schématisme transcendantal et à l'expérience phénoménologique de l'être-au-monde*, Paris : Beauchesne, 2000.

GARELLI J. *Rythmes et mondes : au revers de l'identité et de l'altérité*, Grenoble : Millon, 1991.

GIOVANNANGELI D. *Figures de la facticité. Réflexions phénoménologiques*, Bruxelles : P.I.E. Peter Lang, 2010.

HEGEL G.W.F. *Cours d'esthétique*, trad. J.-P. Lefebvre, V. von Schenck, Paris : Aubier, 1995-1996-1997.

HEIDEGGER M. *Nietzsche, tome II*, trad. P. Klossowski, Paris: Gallimard, 1971.

- « L'époque des conceptions du monde », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris : Gallimard, 1962, pp. 99-146.

HENRY M. *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris : Seuil, 2000.

HUSSERL E. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre second. Recherches phénoménologiques pour la constitution*, trad. E. Escoubas, Paris : PUF, 2004.

IRIGARAY L. *Ethique de la différence sexuelle*, Paris : Les Editions de Minuit, 1984.

LACAN J. *Le Séminaire XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris : Seuil, 1973.

LACOUÉ-LABARTHE P. *Le sujet de la philosophie. Typographies 1*, Paris : Flammarion, 1979.

– *L'imitation des modernes. Typographies 2*, Paris : Galilée, 1985.

– *La Vraie Semblance*, Paris : Galilée, 2008.

– *Ecrits sur l'art*, Genève : Les presses du réel, 2009.

LEFORT C. « Hannah Arendt et la question du politique », in *Essais sur le politique (XIX^e-XX^e siècles)*, Paris : Seuil, 1986, pp. 45-56.

LEVINAS E. *Ethique et infini*, Paris : Fayard, 1982.

– « La réalité et son ombre » in *Les imprévus de l'histoire*, Paris : Fata Morgana, 1994, pp. 123-149.

– *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris : Le livre de poche, 2010.

LYOTARD J.-F. *Discours, Figure*, Paris : Klincksieck, 2002.

MARIN L. *Le portrait du Roi*, Paris : Minuit, 1981.

– « Transparence et opacité de la peinture...du moi », in V. Fortunati (éd.), *Bologna, la cultura italiana e le litterature straniere moderne*, Bologna : Longo Editore, 1992.

– « Le tombeau du sujet en peinture », in *De la représentation*, Paris : Seuil / Gallimard, 1994, pp. 267-281.

MORIN E. *Le cinéma ou l'homme imaginaire*, Paris : Minuit, 2002.

PROUST M. *A la recherche du temps perdu. II. A l'ombre des jeunes filles en fleurs*, Paris : Gallimard, 2003.

ROGOZINSKI J. *Le moi et la chair. Introduction à l'ego-analyse*, Paris : Cerf, 2006.

ROMANO C. *Il y a : Essais de phénoménologie*, Paris : PUF, 2003.

ROUSSEAU J.-J. « Lettre à D'Alembert », in *Œuvres complètes. V. Ecrits sur la musique, la langue et le théâtre*, Paris : Gallimard, 1995, pp. 1-125.

SCHILDER P. *The Image and Appearance of the Human Body. Studies in the Constructive Energies of the psyche*, New York: International Universities Press, 1970.

SIMONDON G. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble : Jérôme Million, 2006.

SIMONDON G. *Imagination et invention (1965-1966)*, Chatou : Les Editions de La Transparence, 2013.

THEVOZ M. *Le miroir infidèle*, Paris : Minuit, 1996.

3.2. Textes critiques sur la philosophie française contemporaine

BALIBAR E. « Le structuralisme : une destitution du sujet ? », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2005, n°45, pp. 5-22.

– *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris : PUF, 2011.

– avec B. Cassin, A. de Libera, « Sujet », in B. Cassin (éd.), *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris : Seuil, 2004, pp. 1233-1254.

BERNET R. *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris : PUF, 1994.

– *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*, Paris : PUF, 2004.

BIRNBAUM A. *Trajectoires obliques. Michel Foucault, Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy, Jacques Rancière*, Paris : Sens&Tonka, 2013.

DEOTTE J.-L. *L'époque des appareils*, Paris : Editions Lignes & Manifestes, 2004.

DEOTTE J.-L. *Qu'est-ce qu'un appareil ? Benjamin, Lyotard, Rancière*, Paris: L'Harmattan, 2007.

DERANTY J.-P., PETHERBRIDGE D., RUNDELL J., SINNERBEINK R. (éd.), *Recognition, work, politics. New directions in French Critical thought*, Leiden, Boston: Brill, 2007.

DESCOMBES V. *Le même et l'autre. Quatre-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris : Minuit, 1979.

JAMES I. *The New French Philosophy*, Cambridge : Polity Press, 2012.

KRISTENSEN S. « Foucault et la phénoménologie : le problème de l'unité du sujet », *Revue de théologie et de philosophie*, 2009, vol. 141, n°1, pp. 29-46.

LE BLANC G. « Être assujetti : Althusser, Foucault, Butler », *Actuel Marx*, 2004, n°36, pp. 45-62.

MARTIS J. *Philippe Lacoue-Labarthe. Representation and the Loss of the Subject*, New York : Fordham University Press, 2005.

RAMBEAU F. *Les secondes vies du sujet. Deleuze, Foucault, Lacan*, Paris : Hermann, 2016.

RICOEUR P. *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris : Seuil, 1992.

SFORZINI A. « Michel Foucault entre histoire et fiction », in M. Panter, P. Mounier, M. Martinat, M. Devigne (éd.), *Imagination et histoire : enjeux contemporains*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2014, pp. 29-39.

WATKIN C. *Phenomenology or Deconstruction : The question of Ontology in Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricoeur and Jean-Luc Nancy*, Edinburgh : Edinburgh University Press, 2009.

WORMS F. *La philosophie en France au XX^e siècle. Moments*, Paris : Gallimard, 2009.

3.3.Études portant sur le thème du visible

ALLOA E. (éd.), *Penser l'image*, Dijon : Les presses du réel, 2010.

AUBERT N., HAROCHE C. *Les tyrannies de la visibilité*, Toulouse : ERES « Sociologie clinique », 2011.

BERNET R. « Voir et être vu. Le phénomène invisible du regard et la peinture », *Revue d'esthétique*, 1999, n°36, pp. 37-47.

BONNET G. *Voir-être vu : Figures de l'exhibitionnisme aujourd'hui*, Paris : PUF, 2005.

BUCHLOH B. « Residual resemblance : three notes on the ends of portraiture », in M.E. Feldman (éd.), *Face-off. The portrait in recent art*, Philadelphia: Institute of contemporary art, 1994, pp. 53-69.

FOLKART B. « A Brief History of Gaze », *The Translator*, 2015, vol. 21, n°1, pp. 1-23.

FOTI V.M. *Vision's invisibles: philosophical explorations*, Albany: State University of New York Press, 2003.

JAY M. *Downcast eyes. The Denigration of vision in twentieth-century French thought*, Berkeley, Los Angeles : University of California Press, 1993.

JONAS H. « The Nobility of sight », in *The Phenomenon of life. Toward a philosophical biology*, New York : Harper & Row Publishers, 1966, pp. 135-152.

LEVIN D.M. (éd.), *Modernity and the hegemony of vision*, Berkeley, Los Angeles, London : University of California Press, 1993.

OGILVIE B. *Lacan. La formation du concept de sujet (1932-1949)*, Paris : PUF, 2005.

- PETROVSKY E. *La théorie de l'image*, Moscou : RGGU, 2011. (en russe)
- SAINT N., STAFFORD A. (éd.), *Modern French visual theory. A critical reader*, Manchester: Manchester University Press, 2013.
- SCHNELL A. (éd.), *L'image*, Paris: Vrin, 2007.
- NOUDELMANN F. *Image et absence. Essai sur le regard*, Paris : L'Harmattan, 1998.
- POMMIER E. *Théories du portrait. De la Renaissance aux Lumières*, Paris : Gallimard, 1998.
- VAUDAY P. *La matière des images. Poétique et esthétique*, Paris : L'Harmattan, 2001.
- *L'invention du visible. L'image à la lumière des arts*, Paris : Hermann, 2008.
 - *Histoire(s) de médium. Philosophie par la peinture*, Paris : Vrin, 2016.
- VOIROL O. « Les luttes pour la visibilité. Esquisse d'une problématique », *Réseaux*, 2005, n°129-130, pp. 89-121.
- WIESING L. *La visibilité de l'image. Histoire et perspectives de l'esthétique formelle*, Paris : Vrin, 2014.
- WILSON S. *The Visual World of French Theory: Figurations*, New Haven, London: Yale University Press, 2010.
- WOODALL J. (éd.), *Portraiture. Facing the subject*, Manchester, New York : Manchester University Press, 1997.