

Faculté de philosophie, arts et lettres

L'affectivité constituante

Esquisse de phénoménologie politique

Auteur : David Andrés Arce González

Promoteur : Marc Maesschalck

Année académique 2019-2020

Master en philosophie « Philosophies allemandes et françaises : enjeux contemporains »

Je voudrais d'abord remercier Marc Maesschalck pour son aide à la rédaction de ce mémoire, ses nombreuses indications et l'apprentissage continu au CPDR et à la FIAL à Louvain-La-Neuve.

Je veux également exprimer ma gratitude à Jean-Christophe Goddard, Alexander Schnell, Tobias Klass, Claudia Serban, Diogo Ferrer, Begonya Sáez Tajaferce, Karel Novotny, Alexandra Mönkemöller, Inka Vollbrandt, Anne Coignard, Samira Elyasi, Rita Maia, Isabella Fontana et tout le comité Europhilosophie, qui a fait ce master possible.

Je tiens à témoigner toute ma reconnaissance aux personnes suivantes, pour leur aide dans la réalisation de ce mémoire :

Luís António Umbelino, pour m'avoir introduit à la pensée de Richir.

Abbed Kanoor et Georgy Chernavin qui m'ont encouragé à suivre ce projet.

Rebecca Reichenberg, Vladimer Jalagonia, Stephan Dorf, Nikita Zagvozdkin, Lamia Abi Rached, Daniella Prieto Arrubla, Aristide Gripon, Seongkyeong Joung, Leonard Ip, Maria Eva Cafargnini, Neil Chemlal, Felipe Santos, Rodrigo Neves, Jonas Koukou'Nda, Julian Lünser, Juliane Paul, Jean Leclercq, Peter Trawny, Gerald Hartung, Alexandre Franco de Sá, Pablo Posada Varela, Óscar Palacios Bustamante, Manuel Tangorra, Arthur Longneaux, Juliano Bonamigo Ferreira de Souza, Miriam Barrera Contreras, Eduardo Jochamowitz, Jhon Losada, Ewa Stasiak, Carlos Reffers, Daeseung Park, Sofya Ponomareva, pour les diverses formes d'enrichissement, de soutien et d'amitié au cours de ces deux années.

À Hortensia, Marina, Humberto, Miguel.

À Anaïs et Sati.

Table des matières

Introduction.....	2
<i>Chapitre I : La réhabilitation philosophique de l'affectivité: nouvelle ontologie et refondation de la phénoménologie.....</i>	6
1. Vers une réforme de la « conscience » : Phénoménologie et ontologie chez « le dernier » Merleau-Ponty	9
2. L'ouverture comme principe ontologique : réversibilité et indétermination de la chair.....	14
3. Affectivité et vie émotionnelle: une remise en question.....	19
4. L'affectivité dans la refonte richirienne de la phénoménologie	21
<i>Chapitre II : La chair du politique : l'institution du corps et la circulation de l'affectivité.....</i>	28
1. Entre chair et incarnation.....	29
2. L'institution symbolique	36
3. La circulation de l'affectivité.....	41
<i>Chapitre III : L'affectivité fondatrice : Corps politiques et régimes d'aisthesis chez Vladimir Safatle.....</i>	49
1. Régime d'aisthesis et production des corporéités.....	50
2. Politiques de la mélancolie	58
3. L'impasse de l'indétermination : corps spectral et corps hyperflexible.....	66
Conclusion	72
Bibliographie.....	76

Introduction

Ce travail est une esquisse de phénoménologie politique. Nous souhaitons d'abord souligner qu'il ne s'agit ni d'une phénoménologie *du* politique, dans le sens d'une exploration de la constitution du monde politique qu'on trouve, par exemple, chez Klaus Held¹, ni d'une approche phénoménologique de l'ontologie du social et du dialogue, comme on le trouve chez Michael Theunissen² ou Bernhard Waldenfels³. Nous n'allons pas non plus nous pencher sur la question de l'Autre et son altérité, si profondément étudiée par Emmanuel Levinas dans toute son œuvre⁴. Bien que ces thématiques soient étroitement liées à la nôtre, nous allons centrer notre recherche plutôt sur les rapports possibles et nécessaires entre la phénoménologie et la philosophie politique que sur l'application de la méthode phénoménologique aux phénomènes reconnus comme politiques. Nous avons donc opté pour l'usage de l'expression « phénoménologie politique » en lieu de « phénoménologie du politique ».

Avec cette expression nous voulons signaler la réciprocité entre la phénoménalisation et *le* politique, que nous voyons exprimée dans la manière dont toute construction de sens est socialement tamisée et tout régime politique est sensiblement vécu. Si on comprend le politique comme l'articulation de l'être-ensemble des hommes, avec leurs croyances, pratiques, récits, leurs symboles et leurs manières de percevoir, en tout temps traversés par certains rapports de pouvoir, l'institution du social s'avère indissociable de la « chose politique »⁵. Il y aurait ainsi une sorte d'interdétermination, un mouvement pendulaire⁶ ou de zig-zag entre le champ phénoménologique et le champ de la philosophie politique, qui contribuerait à la constitution des corps politiquement situés et sensiblement affectés, aussi bien que politiquement affectés et sensiblement situés.

Le thème de notre esquisse de phénoménologie politique est l'affectivité. Il s'agit d'un champ difficile à délimiter, les phénomènes à étudier étant fluctuantes, infigurables et

¹ Voir Klaus Held, *Phänomenologie der politischen Welt*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2010.

² Voir Michael Theunissen, *Der Andere : Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, De Gruyter, Berlin, 1977.

³ Voir Bernhard Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs : Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl*, Nijhoff, Den Haag, 1971.

⁴ L'ouvrage de référence est Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*, Nijhoff, Den Haag, 1971.

⁵ Nous empruntons le terme de Held, op. cit., pp. 14-16.

⁶ Voir la figure du *Pendelschlag* dans Ernst Cassirer, « Zur Metaphysik der symbolischen Formen », in *Nachgelassene Manuskripte und Texte Band 1*, Felix Meiner, Hamburg, 1995, p. 18.

compliqués à saisir, les approches philosophiques étant équivoques et souvent contradictoires entre eux. Notre choix du terme « affectivité » implique déjà une décision concernant la direction que nous suivrons dans cette recherche. Considérant la notion de « sentiment » comme porteuse d'une connotation négative, spécialement dans le champ du politique, et le terme « affect » comme issu d'une analyse plutôt réductionniste ou schématique des phénomènes qui nous occupent, nous lui préférons le terme « affectivité » qui englobe pour nous le dynamisme et la portée phénoménologiquement constituante de cette dimension antéprédicative du vécu. Cela ne veut pas dire que nous allons refuser les autres termes et les études construites autour d'eux (nous allons dédier notre dernier chapitre à un livre qui traite la notion d'« affect » d'après son acception traditionnelle), mais que nous voulons colorer et élargir notre compréhension des phénomènes classiquement inclus dans les notions de « l'affectif » et du « passif ».

Un autre des motifs cruciaux dans notre recherche est l'intention de surmonter le solipsisme inhérent à la compréhension de l'affectivité comme dimension strictement « privée » de la vie du sujet. Nous allons présenter une conception *intersubjective* de l'affectivité, dans le deux sens du mot (*entre* les sujets et *sous* les sujets) signalés par Alexander Schnell⁷. L'affectivité est ainsi appréhendée comme le sol préréflexif à la base de l'institution du sens, en tant qu'élément constituant de tout phénomène avant sa fixation comme « sujet » ou comme « objet ». Pour ce faire, nous suivrons les travaux de phénoménologie de la corporéité et l'affectivité amorcés par Maurice Merleau-Ponty et Marc Richir. Nous mettrons entre parenthèses les contributions dans ce domaine des auteurs tels que Michel Henry et Rolf Kühn, car la confrontation de leur phénoménologie centrée sur le concept d'auto-affection avec celle de Merleau-Ponty et Richir, basée sur des notions telles que l'écart, le chiasme, la réversibilité et l'entrelacement sans fusion proposées, dépasse la visée et les limites de format de ce travail.

Le premier chapitre sera consacré à la reconceptualisation de l'affectivité et sa mise en valeur philosophique entreprises par Merleau-Ponty et continuées par Richir. Nous allons d'abord présenter le « tournant ontologique » proposé par Merleau-Ponty dans ses oeuvres tardives, en y soulignant le rôle constituant de l'affectivité. Nous exposerons aussi les éléments qui articulent cette nouvelle ontologie et font d'elle une « ontologie de la chair »,

⁷ Alexander Schnell, *Was ist Phänomenologie?*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2019, p. 122.

notamment les principes d'ouverture et de réversibilité. À la fin du chapitre nous ébaucherons quelques aspects de la phénoménologie de l'affectivité de Richir, qui permettront de nuancer les différents moments de la constitution des vécus affectifs et de caractériser leur circulation intersubjective.

Dans le deuxième chapitre nous aborderons plus directement la problématique de l'intersubjectivité, pensée à partir de la phénoménologie du corps de Merleau-Ponty. Nous reprenons ici son concept d'intercorporeité, ainsi que la distinction classique entre corps-objet (*Körper*) et corps de chair (*Leib*). Ces concepts centraux, articulés avec la notion d'institution symbolique introduite par Richir, nous aideront à penser les processus d'incorporation et incarnation des sujets et des corps politiques. La dernière partie du chapitre se penche sur la circulation de l'affectivité dans le milieu intercorporel présenté plus haut, anticipant quelques points de l'argumentation de Vladimir Safatle.

Dans le troisième et dernier chapitre nous proposerons un lien entre l'esquisse de phénoménologie politique présentée dans les deux chapitres précédents et la philosophie politique contemporaine. Pour ce faire nous analyserons les rapports entre certains concepts travaillés par le philosophe brésilien Vladimir Safatle dans son livre *O circuito dos afetos* et les concepts de Richir et Merleau-Ponty que nous avons exposés. Le chapitre s'articule autour de la question de la constitution des corps politiques à partir de la circulation de l'affectivité et de l'importance de l'indétermination pour l'ontologie des trois philosophes. Nous reprendrons aussi l'analyse de la dépression dans le régime d'*aisthesis* néolibérale entrepris par le Safatle, qui offre l'exemple d'une « application concrète » de la philosophie politique de l'affectivité qui pourrait être approfondie à partir des concepts de la phénoménologie. Dans la dernière partie nous montrerons quelques problèmes qui surgissent à partir de cette ontologie dans le contexte du régime néolibéral, signalant les impasses et les possibilités de s'en sortir.

Le but de ce travail est donc de proposer une des mises en rapport possibles entre les conceptualisations de l'affectivité de certains phénoménologues avec celles d'une philosophie politique assez éloignée de la phénoménologie. Cette recherche est portée par la conviction que les problématiques de la phénoménologie et celles de la philosophie politique peuvent et doivent être pensées ensemble car, comme l'écrivait Merleau-Ponty, « chaque perception est « pensée », mais le tout est « inscrit » au monde[...] les problèmes de savoir

quel est le sujet de l'État, de la guerre, etc. [sont] exactement du même type que le problème de savoir quel est le sujet de la perception »⁸. Nous présentons ici une esquisse dans la compréhension et l'approfondissement de cette jonction qui, à son tour, soulève de nouvelles problématiques que nous espérons pouvoir aborder dans l'avenir.

⁸ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 2019, p. 246.

Chapitre I : La réhabilitation philosophique de l'affectivité: nouvelle ontologie et refondation de la phénoménologie

Les rapports entre affectivité et politique sont devenus des sujets de la réflexion philosophique au moins depuis la rédaction de la *Politeia* de Platon. Des questions devenues classiques telles que l'importance de la peur, du désir, de la convoitise et de l'orgueil pour la constitution des communautés politiques y trouvent une problématisation féconde, qui continue aujourd'hui d'inspirer de nombreux essais, discussions et lectures interprétatives. On y trouve également, dès cette scène inaugurale, une analyse des rapports de force entre la multitude et l'individu, où le rôle joué par les affects et leur circulation n'est pas à négliger. Cette imbrication de la réflexion sur le politique et de la réflexion sur l'affectivité s'est maintenue comme une constante au fil des siècles qui nous séparent de l'académie platonicienne, à la différence des autres branches de la philosophie qui ont généralement considéré toute affectivité comme une contamination de la pensée pure, un obstacle pour l'exercice de l'intellect actif. La présence relativement marginale de l'affectivité dans la philosophie théorique est une expression du dédain des philosophes (avec quelques exceptions, certes) pour toute dimension pâtie de l'expérience humaine, pour toute passion et passivité, à laquelle la dimension affective est liée conceptuellement et même étymologiquement. C'est à partir du siècle dernier, avec les profonds bouleversements à tous les niveaux qui ont accompagné cette période récente, que les courants intellectuels ont changé et qu'on a assisté à une sorte de réhabilitation philosophique de l'affectivité, notamment par les auteurs qui se revendiquent comme continuateurs de la phénoménologie.

On pourrait donc imaginer, à partir de ces réflexions et conceptualisations de l'affectivité, qu'un dialogue ou au moins un rapprochement croissant entre la phénoménologie et la philosophie politique a eu lieu. Pourtant l'échange est, jusqu'à, présent, resté plutôt tangentiel et s'est surtout traduit par un impact de la phénoménologie de l'affectivité dans le domaine émergent de l'éthique, alors que dans l'immédiat après-guerre des travaux comme ceux de Sartre et de Merleau-Ponty, semblaient présager des implications majeures en théorie politique les analyses de l'affectivité dans la philosophie politique ne prennent que rarement en compte aujourd'hui les recherches et découvertes des phénoménologues, inclinant plutôt pour une compréhension de la question à partir des

théories de Machiavel, Spinoza, Hobbes ou Freud. Parmi les phénoménologues actuels, on trouve certes des voies vers une phénoménologie du politique⁹ et de nombreuses recherches en phénoménologie de l'affectivité, mais hors d'une phénoménologisation de la question politique, les explorations explicites de l'interaction entre deux champs épistémologiques distincts restent rares tout comme l'évaluation de l'*interdétermination* subsistant entre ces deux champs¹⁰. Notre projet s'inscrit donc dans cette région relativement peu parcourue aujourd'hui, où nous voulons mettre en lumière aussi bien les contributions que l'analyse phénoménologique de l'affectivité peut apporter à la compréhension du politique que l'importance des facteurs politiques dans la configuration de notre vie affective et, par conséquent, dans toute approche phénoménologique de notre expérience vécue.

La prémisses de cette recherche est que la conceptualisation de la dimension vitale connue sous le nom d'« affectivité »¹¹ élaborée par des certains courants de la phénoménologie, avec ses nuances et ses analyses minutieuses, offre des éléments pour une compréhension plus approfondie de la conformation des corps politiques, notamment en fonction de la constitution des horizons d'action à partir des dynamiques d'*interdétermination* des participants d'une conjoncture sociale intersubjective *située et incarnée*. Ce genre de conceptualisation permet ainsi de saisir avec plus de détails la dimension vécue de tout régime politique et ses effets dans notre perception et notre projet (*Entwurf*) du monde. Parmi ces apports, le plus pertinent nous semble être celui qui caractérise comme ouverture à une dimension ontologique fondamentale cette composante de l'expérience qu'à défaut d'une autre terminologie, nous continuerons à nommer « affective », avec les conséquences que cette réhabilitation de l'« affectivité » implique pour les différents champs de la philosophie. Contre une conception de l'affectivité comme accident de la conscience strictement individuelle, comme pathologie de la raison autonome, voire comme

⁹ Voir, par exemple, Tr  n Duc Thao, *De Husserl    Marx. Phénoménologie et matérialisme dialectique*,   ditions Delgas, Paris, 2012. Aussi bien que l'oeuvre de Held citée dans l'introduction et que l'œuvre de Jacques Taminiaux.

¹⁰ Il faut reconnaître les travaux dans cette direction entrepris par Gerda Walther dans *Ein Beitrag zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften*, aussi bien que la possibilité d'approfondir sur la question à partir des recherches de Max Scheler ou Michel Henry. Nous en avons également trouvé des esquisses dans quelques articles récemment publiés, notamment: Babette Babich, "On Merleau-Ponty's Crystal Lamellae: Aesthetic Feeling, Anger and Politics, in *Phenomenology and the primacy of the political: Essays in Honor of Jacques Taminiaux*, Springer, Basel, 2017, et Jan Slaby & Gerhard Thonhauser, Heidegger and the affective (un)grounding of politics, in *Heidegger on Affect*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2020.

¹¹ Une partie centrale de notre hypothèse consiste à repenser la notion « affectivité », avec tout son champ sémantique, en tant qu'elle est indissociable de la stricte dichotomie entre passivité et activité qui a marqué la philosophie occidentale depuis Aristote.

actualisation mécanique des processus d'une matière substantielle gouvernée par une causalité inébranlable, sa réhabilitation ontologique permet de penser celle-ci comme intrinsèquement liée à toute forme de perception, de connaissance et d'action créatrice et de la concevoir comme étant une couche complexe de l'expérience avec ses propres dynamiques finement différenciées, dans laquelle les notions habituelles d'affects (peur, colère, tristesse, joie, etc.) ne sont que le résultat d'une institution symbolique particulière, d'un « arrêt » dans le flux incessant de l'affectivité (nous y reviendrons).

Ce « tournant ontologique »¹² dans la conceptualisation de l'affectivité fait partie d'une option théorique plus globale qui implique toute le champ de la perception et, conséquemment, entraîne un rapport de profonde affinité entre phénoménologie et ontologie, qu'il ne faut pas confondre avec le projet entrepris par Martin Heidegger¹³. Il s'agit d'une réhabilitation ontologique du sensible (dans différents les sens du mot) engagée déjà par Maurice Merleau-Ponty et continuée par Marc Richir, qui nous aidera à ancrer et à repenser les avancées de la pensée politique de Vladimir Safatle qui, comme nous le verrons, donne aussi à l'affectivité un rôle fondamental dans la conceptualisation de la conformation des corps politiques. La compréhension de l'affectivité comme porteuse d'un contenu ontologique comporte également une remise en question des catégories classiques de l'ontologie et de la philosophie politique, où l'intersubjectivité (ou plus exactement l'intercorporeité) prend le pas sur la catégorie de subjectivité, la circulation des affects sur l'institution des normes, la réversibilité sur tout dualisme métaphysique.

Comme le « tournant ontologique » où nous inscrivons notre recherche a ses origines dans les travaux du « dernier » Merleau-Ponty, nous commencerons par présenter quelques points cruciaux de la nouvelle ontologie qu'il a esquissée.

¹² Nous reprenons ici l'expression d'Arturo Escobar qui, dans un autre champ et à travers d'autres voies, a aidé à développer plusieurs des lignes thématiques de ce mémoire.

¹³ Pour un traitement plus détaillé de cette différence voir Emmanuel de Saint Aubert, *Vers une ontologie indirecte: Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Vrin, Paris, 2006. Notamment le chapitre intitulé « L'Être et les êtres ».

1. Vers une réforme de la « conscience » : Phénoménologie et ontologie chez « le dernier » Merleau-Ponty

La distinction entre un « premier » et un « dernier » Merleau-Ponty est devenue courante dans les études consacrées à l'auteur. Une des raisons évidentes de cette division est le désaveu explicite que le philosophe adresse à sa première grande œuvre, la *Phénoménologie de la perception*, dans quelques travaux tardifs¹⁴. De nombreux commentateurs considèrent dès lors les premiers écrits de Merleau-Ponty comme un projet « ayant échoué » dont les écrits postérieurs seraient un essai de rectification. Nous ne discuterons ni les détails de cette différence, ni la pertinence de concepts comme « réussite » ou « échec » pour approcher les fruits de cette interrogation philosophique. Ce qui nous intéresse est le chemin qui a mené le philosophe français à parler, avec une insistance croissante, de l'importance d'une nouvelle ontologie.

D'après les recherches d'Emmanuel de Saint Aubert, « la qualification du projet merleau-pontien comme « ontologie » ne devient systématique qu'à partir de 1957 »¹⁵, mais il signale que les esquisses du tournant ontologique se trouvent déjà dans la réponse du philosophe aux objections que Jean Hyppolite et Jean Beaufret ont fait à la *Phénoménologie de la perception*, lorsque les accusations de psychologisme, subjectivisme et même de mépris de la philosophie ont été rejetées par Merleau-Ponty, lorsqu'il revendique la portée philosophique de la perception en tant qu' accès au monde traditionnellement considéré comme « naïf »¹⁶. Cette ligne d'argumentation continuera tout au long de sa vie, s'exprimant par des formules telles que « je ne fais pas de différence entre ontologie et phénoménologie, [...] dans notre manière de percevoir est impliqué tout ce que nous sommes »¹⁷ ou « je dois montrer que ce qu'on pourrait considérer comme « psychologie » (*Ph. de la Perception*) est en réalité ontologie »¹⁸.

¹⁴ Voir, par exemple la note de travail de juillet 1959, où il déclare : « les problèmes de la *Ph. P.* sont insolubles parce que j'y pars de la distinction « conscience »- « objet » » (Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 2019) p. 250.

¹⁵ Emmanuel de Saint Aubert, *Vers une ontologie indirecte: Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Vrin, Paris, 2006. p. 17.

¹⁶ Voir Maurice Merleau-Ponty, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Armand Colin, Paris, 1947.

¹⁷ Maurice Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, cité par Emmanuel de Saint Aubert, *op. cit.*, p. 24.

¹⁸ Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 228.

La voie vers la nouvelle ontologie, bien qu'à jamais inachevée à cause de la mort soudaine du philosophe et de la nature particulière de la philosophie qu'il était occupé à élaborer reçoit son expression la plus extensive dans *Le visible et l'invisible*. Cette œuvre interrompue également par la disparition de Merleau-Ponty est demeurée comme une sorte de testament philosophique en lambeaux, où il définit « l'interrogation comme rapport ultime à l'Être et comme organe ontologique »¹⁹.

On voit donc que l'ontologie cherchée par Merleau-Ponty est aux antipodes des ontologies désincarnées qui ont soutenu une idée de l'Être comme entité, purifiée des éléments de contingence pourtant indissociables de l'expérience humaine. Elle est aussi opposée à tout dogmatisme en tant qu'elle considère que la seule manière d'être fidèle à la vérité est de partir d'une interrogation incessante qui rejette les affirmations définitives, la distance supposée impartiale, l'élévation de certaines procédures de la pensée à des lois universelles qui permettraient de déterminer mécaniquement tous les étants et leurs relations. Finalement, il faut remarquer que pour cette nouvelle ontologie tous les éléments de l'expérience « naïve » sont des voies vers l'Être, ont une importance ontologique et ne sont pas des accidents étrangers à la vérité. Le noyau du projet ontologique merleau-pontien pourrait donc être synthétisé, ou au moins esquissé à partir de ce fragment :

« C'est donc à l'expérience qu'appartient le pouvoir ontologique ultime, et les essences, les nécessités d'essence, la possibilité interne ou logique, toutes solides et incontestables qu'elles soient sous le regard de l'esprit, n'ont finalement leur force et leur éloquence que parce que toutes mes pensées et les pensées des autres sont prises dans le tissu d'un seul Être. Le pur spectateur en moi, qui élève toute chose à l'essence, qui produit ses idées, n'est assuré avec elles de toucher l'Être que parce qu'il émerge dans une expérience actuelle environnée par des expériences actuelles, par le monde actuel, par l'Être actuel, qui est le sol de l'Être prédicatif »²⁰.

La rupture avec l'eidétique d'inspiration platonicienne en phénoménologie, avec la pensée de survol et le désaveu de toute philosophie désincarnée est patente. Le tournant visé par Merleau-Ponty s'oriente vers une compréhension de l'Être, qui tout en revendiquant sa perspective *antéprédicative* n'en reconnaît pas moins dans toutes les dimensions de l'expérience traditionnellement rejetées par la philosophie (le corps, le rêve, le désir, l'affectivité) autant de voies d'entrée vers une couche ontologique plus primordiale, qui même si elle déborde toute conceptualité claire et distincte est au même temps son origine et la condition d'existence de toute idée. Il s'agit d'un Être brut, préréflexif, sauvage, impossible

¹⁹ *Ibid.*, p. 160.

²⁰ *Ibid.*, p. 146.

à démontrer *more geometrico* mais qui ne se montre qu'au corps sensible, voyant et visible, touchant et touchable, donc uniquement à la pensée incarnée.

On pourrait dire qu' à travers la nouvelle ontologie, Merleau-Ponty est à la recherche d'un nouveau type d'Être²¹. Essayer d'en donner une définition exhaustive serait certainement un effort vain vu que l'auteur lui-même n'a pas eu le temps de l'élaborer complètement, mais on en trouve des descriptions approximatives dans plusieurs passages de ses textes. Citons *in extenso* l'une des plus riches:

« ce qui mérite le nom d'être ce n'est pas l'horizon d'être «pur», mais le système des perspectives qui y introduit, que l'être intégral est non devant moi, mais à l'intersection de mes vues et de celles des autres, à l'intersection de mes actes et à l'intersection de mes actes et ceux des autres, que le monde sensible et le monde historique sont toujours des intermondes, puisqu'ils sont ce qui, par-delà nos vues, les rend solidaires entre elles et solidaires de celles des autres, les instances auxquelles nous nous adressons dès que nous vivons, les registres où s'inscrit ce que nous voyons, ce que nous faisons, pour y devenir chose, monde, histoire. Loin qu'elle ouvre sur la lumière aveuglante de l'Être pur, ou de l'Objet, notre vie a, au sens astronomique du mot, une atmosphère : elle est constamment enveloppée de ces brumes que l'on appelle monde sensible ou histoire, l'on de la vie corporelle et l'on de la vie humaine, le présent et le passé, comme ensemble pêle-mêle des corps et des esprits, promiscuité des visages, des paroles, des actions, avec, entre eux tous, cette cohésion qu'on ne peut pas leur refuser puisqu'ils sont tous des différences, des écarts extrêmes d'une même quelque chose »²².

L'Être tel qu'il est approché par l'auteur dans *Le visible et l'invisible* consiste en un « système de perspectives » brumeux, impossible à saisir avec l'univocité à laquelle la pensée de survol aspire: il ne s'offre de fait jamais comme une totalité clairement définie, transparente et gouvernée par des loi nécessaires. C'est un Être dans lequel le philosophe, le scientifique, l'artiste, l'homme politique sont également impliqués, où nous sommes tous situés et qui nous traverse. Toute interrogation et toute perspective sur lui est un « enroulement de l'expérience sur l'expérience »²³ avec, évidemment, des points aveugles irréductibles. Il faut aussi souligner que Merleau-Ponty ne considère pas que l'Être soit ni au-delà ni devant les étants, nous sommes plutôt *dans* lui et faisons partie *de* lui dans un échange ininterrompu, une promiscuité ontologique dans laquelle tout est impliqué en tout et tout est toujours en mouvement. Les idées les plus abstraites et les raisonnements les plus rigoureux ne nous conduisent pas vers une ontologie plus précise, mais sont un moment secondaire, un épiphénomène de «ce mélange du monde et de nous qui précède la réflexion»²⁴. Ce mélange de nous et du monde, de nous avec les autres, n'est ni la matière ni

²¹ *Ibid.*, p. 193.

²² *Ibid.*, p. 114.

²³ *Ibid.*, p. 149.

²⁴ *Ibid.*, p. 137.

l'esprit. Il s'agit d'un autre élément qui les enveloppe ontologiquement, élément considéré par le philosophe français comme totalement nouveau, et sur lequel nous reviendrons : la chair.

Il en résulte que la nouvelle ontologie merleau-pontienne est en même temps contre le matérialisme et contre l'idéalisme, contre le mécanisme et contre le solipsisme, dans la mesure où toutes ces visions du monde reposent sur la même ontologie de l'objet. L'intention du philosophe est de retrouver et d'exprimer une ontologie plus originaire, dont la perception naïve, avec tous ses composantes équivoques et obscures, constitue la voie d'accès. Dans une des dernières notes qu'il rédige avant de disparaître il déclare : « Ce que je veux faire, c'est restituer le monde comme sens d'Être absolument différent du « représenté », à savoir comme l'être vertical qu'aucune des « représentations » n'épuise et que toutes « atteignent », l'Être sauvage »²⁵.

Dans cette ontologie sauvage, la connaissance et la philosophie ne sont jamais ni définitives ni épuisées, car elles dépendent toujours d'un certain écart qui est leur condition d'existence bien que plus que de possibilité. La promiscuité et l'intersection ne sont ni fusion ni confusion, mais les composantes du mystère ontologique²⁶ auquel nous devons inévitablement faire face quand nous reconnaissons que nous sommes nous-mêmes impliqués dans toutes nos questions, nos procédures d'élucidation et les réponses que nous trouvons. Cette co-implication incontournable inaugure, comme nous le verrons, une manière radicale de penser l'intersubjectivité en tant qu'*intercorporeité*, avec des conséquences importantes pour l'étude du politique et inséparable d'un projet ontologique, car si « nous sommes un champ d'Être »²⁷, nos corps, nos interactions, nos perceptions et affections doivent également être envisagés comme porteurs d'une consistance ontologique:

« Cette réforme de la « conscience » fait aussitôt que les intentionnalités non objectivantes ne sont plus dans l'alternative d'être subordonnées ou dominantes, que les structures de l'affectivité sont constituantes au même titre que les autres, pour cette raison simple qu'elles sont déjà celles de la connaissance étant celles du langage. Il n'y a plus à se demander pourquoi nous avons, outre les « sensations représentatives », des affections, puisque la sensation représentative elle aussi (prise « verticalement » à son insertion dans notre vie) est affection, étant présence au monde par le corps et

²⁵ *Ibid.*, p. 301.

²⁶ L'usage de cette expression, assez courante dans l'œuvre de Merleau-Ponty, est inspirée de la lecture de Gabriel Marcel. Pour une analyse plus détaillée de la question, on verra Emmanuel de Saint Aubert, *Le scénario cartésien : recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, Vrin, Paris 2005. pp. 77-100.

²⁷ Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 289.

au corps par le monde, étant chair, et langage aussi. La Raison est elle aussi dans cet horizon - promiscuité avec l'Être et le monde »²⁸.

L'ontologie que Merleau-Ponty veut cerner n'est pas seulement une construction théorique mais, en tant qu'elle est indissociablement liée à la perception, elle vise à une réforme de la « conscience », dont la rupture avec la philosophie classique est indiquée par les guillemets qu'il ne cesse d'utiliser pour insister sur cette rupture et qui, dans les termes du philosophe, implique nécessairement aussi une restructuration de l'action, de la praxis. La co-implication de théorie et praxis, de la corporalité et de la pensée, du Moi et d'Autrui fait partie du dépassement des dichotomies des métaphysiques eidétiques que nous avons signalé comme une des contributions fondamentales que vise la nouvelle ontologie merleau-pontienne. Comme le dit Emmanuel de Saint Aubert :

« Dans son ontologie, Merleau-Ponty continue d'élaborer ce qu'il a toujours désigné comme étant une « philosophie concrète », visant la conciliation (donc le dépassement) de nos dualismes impénitents: matérialisme et spiritualisme, sensible et intelligible, ou encore sphère affective et sphère cognitive [...] Non une nouvelle *mathesis*, mais un schématisme renouvelé qui épouse la spatialité labile du vivant, la logique d'une image du corps en restructuration permanente, qui vit dans et de l'intercorporeité depuis les profondeurs inconscientes de notre ouverture au monde »²⁹.

Cette philosophie concrète, où se retrouvent aussi certains échos du réalisme marxistes³⁰, essaie de surmonter les apories de la philosophie réflexive en réconciliant ses dichotomies grâce à la notion de réversibilité. Le passif devient actif, l'actif passif, le dedans et le dehors s'intervertissent. La réversibilité caractérise la logique de ce nouveau schématisme, elle vient de cette « image du corps en restructuration permanente », tirée de la philosophie husserlienne : le corps vécu, en même temps matière et esprit, sujet et objet, touchant et touché³¹. Le philosophe allemand a nommé ce corps *Leib*, en le distinguant du corps-objet institué et étudié par les physiologues (*Körper*). Merleau-Ponty a choisi une des traductions possibles du terme allemand *Leib*, qui à son tour a sa propre richesse historique et sémantique, comme élément central de son projet ontologique. Il s'agit, comme nous l'avons déjà indiqué plus haut, du terme « chair ».

²⁸ *Ibid.*, p. 288.

²⁹ de Saint Aubert, *Vers une ontologie indirecte*, pp. 261-262.

³⁰ Voir par exemple Maurice Merleau-Ponty, « Marxisme et philosophie » in *Sens et non sens*, Éditions Nagel, Paris, 1966, pp. 221-244.

³¹ Voir Raphaël Gély, *La genèse du sentir*, Ousia, Bruxelles, 2000, pp. 51 sv.

2. L'ouverture comme principe ontologique : réversibilité et indétermination de la chair

Bien que le concept de « chair » soit présent dans une partie importante de l'œuvre de Merleau-Ponty, sa première explicitation se trouve dans la conférence intitulée *L'homme et l'adversité*. En faisant un bilan sur les développements de la philosophie dans la première moitié du XX^e siècle, il soutient:

« Note siècle a effacé la ligne de partage du « corps » et de l'« esprit » et voit la vie humaine comme spirituelle et corporelle de part en part, toujours appuyée au corps, toujours intéressée, jusque dans ses modes les plus charnels, aux rapports des personnes. Pour beaucoup de penseurs, à la fin du XIX^e siècle, le corps, c'était un morceau de matière, un faisceau de mécanismes. Le XX^e siècle a restauré et approfondi la notion de la chair, c'est-à-dire du corps animé »³².

Le tournant conceptuel réalisé par la pensée de la chair à propos du dualisme cartésien est inscrit dans un moment historique précis et dans une communauté de penseurs³³ qui, d'après le philosophe français, ont *nolens volens* contribué à son avènement. À partir de la convergence d'affirmations exprimée dans ce fragment, on peut déjà reconnaître la centralité de l'intersubjectivité dans la pensée de la chair, sa remise en question des catégories métaphysiques classiques, aussi bien que sa nature irréductiblement historique et située. Ces caractéristiques ne constituent pas seulement le contexte, l'atmosphère intellectuelle qui a favorisé un tel chemin philosophique, elles sont aussi la clé de son contenu théorique. L'idée n'est plus séparable de son expression, la pensée de sa situation, « l'esprit n'est plus à part, il germe au bord des gestes, au bord des mots, comme par une génération spontanée »³⁴. La proximité évoquée plus haut, l'implication de tout en tout, comprend aussi le lien entre théorie et pratique : elle vient d'une expérience concrète et vise une philosophie concrète. Vers la fin du texte, cette philosophie concrète est annoncée comme un nouvel humanisme:

« Un humanisme aujourd'hui n'oppose pas à la religion une explication du monde : il commence par la prise de conscience de la contingence, il est la constatation continuée d'une jonction étonnante entre le fait et le sens, entre mon corps et moi, moi et autrui, ma pensée et ma parole, la violence et la vérité, il est le refus méthodique des explications, parce qu'elles détruisent le mélange dont nous sommes faits, et nous rendent incompréhensibles à nous-mêmes »³⁵.

³² Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Nagel, Genève, 1960, p. 225.

³³ Merleau-Ponty fait référence à auteurs tels Freud, Proust, Valéry, Malraux et Sartre, voir *op.cit.*

³⁴ *Ibid.*, p. 233.

³⁵ *Ibid.*, pp. 238-239.

Avant de procéder à l'analyse de la « jonction étonnante » qui forme le noyau conceptuel de ce nouvel humanisme, nous devons encore clarifier en quoi le « refus méthodique des « explications » ne signifie pas un abandon de toute tentative de compréhension. Ce que Merleau-Ponty cherche est, comme nous l'avons déjà mentionné, la reconnaissance d'une dimension préréflexive de l'expérience, antérieure à toute explication dans la mesure où elle est l'ouverture à l'Être brut ou sauvage. Le refus des explications est donc une mise en garde contre la reproduction des séparations dualistes « qui détruisent le mélange dont nous sommes faits » et contre les théories de survol qui prétendent avoir une vision absolue et définitive sur l'Être.

L'essentiel n'est ni de mettre en évidence les lois de causalité qui régissent le monde ni de trouver la méthode certaine de la connaissance, mais d'analyser les liens et les échanges entre les étants appartenant au même Être et qui constituent le sol (qu'il faudrait plutôt nommer « *abyss* »)³⁶ à la base de toutes nos perceptions, nos pensées, nos actions et de notre constitution en tant qu'étants. Cette dynamique intrinsèque à l'Être est décrite par Merleau-Ponty comme une réversibilité qui, ayant comme paradigme la double caractérisation du corps animé comme actif-passif (touchant-touché), est extensible au monde qui nous entoure:

« parce que mes yeux qui voient, mes mains qui touchent, peuvent être aussi vus et touchés, parce que, donc, en ce sens, ils voient et touchent le visible, le tangible, du dedans, que notre chair tapisse et même enveloppe toutes les choses visibles et tangibles dont elle est pourtant entourée, le monde et moi sommes l'un dans l'autre, et du *percipere* au *percipi* il n'y a pas d'antériorité, il y a simultanéité ou même retard. Car le poids du monde naturel est déjà un poids du passé. Chaque paysage de ma vie, parce qu'il est, non pas un troupeau errant de sensations ou un système de jugements éphémères, mais un segment de la chair durable du monde, est prégnant, en tant que visible, de bien d'autres visions que la mienne[...] il faut dire que les choses passent en nous aussi bien que nous dans les choses »³⁷.

La chair peut donc être conçue comme l'*élément* qui constitue la jonction dont nous parlions tout à l'heure, comme « cette Visibilité, cette généralité du Sensible en soi, cet anonymat inné de Moi-même »³⁸, où convergent toutes les visions des autres et la nôtre. Nous ne nous trouvons plus devant les choses, séparés d'elles par la distance infranchissable qu'une certaine philosophie a mis entre le sujet et l'objet, produisant du même coup l'origine d'une des inguérissables formes de la *Sehnsucht* romantique, mais nous sommes liés aux choses car

³⁶ « le prétendu *Grund* est *Abgrund* », *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 298.

³⁷ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 162.

³⁸ *Ibid.*, pp. 181.

enveloppés par la même chair, partageant le même monde à frontières diffuses³⁹. Il faut dès lors éclaircir ou au moins rendre plus explicite cette réversibilité qui caractérise la chair comme élément ontologique. Autrement dit, il nous faut élucider comment la réversibilité des dichotomies métaphysiques provenant de la réversibilité du voyant et du visible, facilement compréhensible dans le corps, peut s'appliquer à notre relation avec le monde.

Nous devons d'abord reprendre l'équation faite par Merleau-Ponty entre phénoménologie et ontologie. Dans la perception, a-t-il écrit⁴⁰, est impliqué tout ce que nous sommes. Lorsqu'il parle de perception, il ne décrit ni une pure activité créatrice du monde, ni une passivité simplement réceptrice de sensations. La perception est une interaction : nous voyons les choses et nous sommes vus par elles en retour.⁴¹ Les choses nous regardent et nous touchent (nous affectent⁴²), c'est-à-dire elles transforment notre corps vécu, la paysage qui est à l'origine de nos pensées, le champ d'être que nous sommes. En percevant, nous sommes nous-mêmes en jeu. L'horizon de notre action et le contenu de nos pensées est inséparable de notre entourage, il est en même temps constituant et constitué, « mon activité est identiquement passivité »⁴³. Le monde, l'Être, en tant que nous pouvons les expérimenter et parler d'eux, sont ainsi composés par cette interaction réciproque, par cette réversibilité. Nous nommons les choses et elles « répondent » : il y a un élément commun, un échange qui constitue la réversibilité et dont le contenu « vécu » par nous est avant tout *affectif*, comme nous verrons. La chair n'est pas l'entité fondamentale d'une ontologie close, mais une ouverture où les choses passent les unes au-dedans des autres, s'entrelacent, mais toujours par un mouvement en chiasme, sans coïncidence, en étant marquées par une négativité irréductible, un écart, suivant lequel la chair se révèle comme « par excellence ce qui n'est pas une donnée, mais l'avenir incertain de l'homme »⁴⁴.

³⁹ « Où mettre la limite du corps et du monde, puisque le monde est chair? Où mettre dans le corps le voyant, puisque, de toute évidence, il n'y a dans le corps que des «ténèbres bourrées d'organes », c'est-à-dire du visible encore? Le monde vu n'est pas « dans » mon corps, et mon corps n'est pas « dans » le monde visible à titre ultime: chair appliquée à une chair, le monde ne l'entoure ni est entouré par elle ». *Ibid.*, p. 180.

⁴⁰ Maurice Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, cité par Emmanuel de Saint Aubert, *op. cit.*, p. 24.

⁴¹ Voir surtout Maurice Merleau Ponty, *L'oeil et l'esprit*, Gallimard, Paris, 1967.

⁴² Il serait ici pertinent d'évoquer l'étymologie du mot « affecter », qui vient du latin « *afficere* », usuellement traduit comme « la capacité d'être touché ».

⁴³ *Le visible et l'invisible*, p. 181.

⁴⁴ *Vers une ontologie indirecte*, p. 48.

On pourrait dire que cette négativité est intrinsèque à la notion même de chair, dans le sens où la réversibilité n'est jamais une coïncidence totale :

« Nous avons, pour commencer, parlé sommairement d'une réversibilité du voyant et du visible, du touchant et du touché. Il est temps de souligner qu'il s'agit d'une réversibilité toujours imminente et jamais réalisée en fait. 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 »⁴⁵.

De même, notre perception des choses est inséparable d'un certain écart, d'un certain point aveugle. Nous sommes transformés par notre entrelacement avec les choses et elles le sont aussi par leur entrelacement avec nous. « Il ne faut donc pas confondre réversibilité et symétrie »⁴⁶, comme l'a signalé Marc Richir. L'invisibilité constitue un écart à la base de toute visibilité, comme la « bonne erreur »⁴⁷ qui compose la condition de possibilité de toute expérience, car elle n'a lieu ni dans la fusion ni dans la distance insurmontable établie par la pensée de survol. Non-coïncidence, écart, invisibilité, occultation, voici les mots avec lesquels Merleau-Ponty évoque ce qu'il appelle « vraie négativité », qui n'est ni le néant métaphysique ni l'absence formelle de prédictions, mais l'indétermination radicale des phénomènes qui fonde cette réversibilité non symétrique, que nous partageons avec le monde à travers l'infigurabilité de notre corps vécu (*Leib*): « La chair a l'art de rendre toute négativité opérante, de répondre à toute latence par sa propre prégnance »⁴⁸. Nos échanges avec les autres, le monde que nous partageons ne sont pas garantis par un principe d'identité statique ; ils sont toujours occupés à s'élaborer par le travail de la négativité opérante.

C'est à partir de cette non-coïncidence que les travaux de Merleau-Ponty permettent de penser autant les phénomènes en tant qu'ils sont, d'un point de vue ontologique (lui-même lié à la perception « brute »), radicalement contingents que le rôle de l'affectivité dans la constitution du champ phénoménologique formant, comme nous l'avons vu, le sol antérieur à toute idéation et à toute notion d'identité. Le phénomène, c'est-à-dire la manifestation de ce qui se manifeste, qui apparaît dans notre champ de perception et avec quoi nous vivons toujours en empiètement, doit être saisi à partir de la notion de chair et de réversibilité : « La chair comme réversibilité ou chiasme est véritablement la clé de tout

⁴⁵ *Le visible et l'invisible*, p. 191.

⁴⁶ Marc Richir, *Phénoménologie en esquisses*, Jérôme Millon, Grenoble, 2000, p. 298.

⁴⁷ *Le visible et l'invisible*, p. 163.

⁴⁸ *Vers une ontologie indirecte*, p. 147.

phénomène, et par là, de toute constitution »⁴⁹. Et si la chair est comprise comme ouverture, étant en même temps connivence et contingence inexorable, alors le phénomène ne peut être pensé ni comme objet complément déterminé ni comme identité eidétique statique :

« C'est, pour nous, sans doute, la leçon la plus profonde et la plus durable de l'œuvre du dernier Merleau-Ponty, [...] que tout être, de quelque sorte qu'il soit, est toujours et par principe *inachevé*, ouvert de manière incessante à des horizons d'accomplissement qui sont eux mêmes irréductiblement traversés d'inaccomplissement »⁵⁰.

Ceci ne veut pas dire que les phénomènes « objectivés » ou les idées en tant que visées de sens spécifiques clairement déterminés soient fausses ou insignifiantes, sinon qu'ils appartiennent à une autre couche ontologique, une autre dimension de l'expérience ou, comme le disait Richir, un autre « registre architectonique » (nous y reviendrons). Ce qui est tout à fait illusoire, au moins dans cette ontologie, serait l'objet ou l'idée « autonomisés », pris comme des unités indépendantes du sol d'Être sauvage. Il ne s'agit donc pas d'« abandonner » l'analyse eidétique ou la pensée à partir des catégories définies (ce qui impliquerait de renoncer à la philosophie et à toute sorte de théorie), mais de rester conscients du le fait que:

« L'acte d'idéation n'est donc générateur d'illusion que dans la mesure même où ce qui, en réalité, n'est qu'une abstraction (un «prélèvement» dit presque la même chose) de l'être brut, paraît comme le comble ou le noyau du concret. L'essence se nourrit d'un être sauvage que l'abstraction trop exclusive tend à dissimuler ou à dissiper dans l'illusion d'une transparence à soi de la pensée. Toute la question est dès lors de savoir ce qu'il en est de ces «répondants» de l'essence à l'état sauvage/ c'est elle de l'origine phénoménologique des essences, que, par principe, le «platonisme phénoménologique husserlien», trop axé sans doute sur des problèmes de théorie de la connaissance, devait manquer »⁵¹.

Et ce qui est plus important, non seulement pour le thème qui nous occupe, mais aussi pour le développement et la compréhension de ce tournant ontologique, c'est que l'Être sauvage en question n'est pas un pur postulat théorique, car il s'agit d'une dimension ontologique à laquelle nous accédons à travers le registre phénoménologique le plus archaïque, registre que notre tradition a élaboré à partir de la notion d'« affectivité ». L'importance de l'affectivité pour la compréhension de notre rapport aux phénomènes est cruciale car, comme nous l'avons vu, elle est « constituante au même titre que les autres structures »⁵² de l'intentionnalité. Nous allons en conséquence reprendre maintenant les analyses du rôle

⁴⁹ Marc Richir, « Le sens de la phénoménologie dans *Le visible et l'invisible* », in *Esprit*, Juin 1982, n° 6, p. 139.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 132.

⁵¹ Marc Richir, *Phénomènes, temps et êtres: ontologie et phénoménologie*, Jérôme Millon, Grenoble, 1987, p. 71.

⁵² *Le visible et l'invisible*, p. 288.

constituant de cette notion entreprise par Richir et Merleau-Ponty, pour tenter ensuite une esquisse de leurs implications dans la constitution des phénomènes et des discours explicitement politiques ou ayant des conséquences politiques évidentes.

3. Affectivité et vie émotionnelle: une remise en question

L'intérêt de Merleau-Ponty pour l'affectivité s'atteste, bien que sous des formes différentes, dans tous les moments de son œuvre. La question est si profondément imbriquée dans ses interrogations qu'un spécialiste aussi reconnu que Renaud Barbaras a pu écrire, après plus de quinze ans de travail autour de et en dialogue avec la philosophie merleau-pontienne, qu'« on ne trouve pas chez lui de théorie de l'affectivité à proprement parler. [...] le mode d'être de l'affectivité, en tant que visée nécessairement non-objectivante, en vient à caractériser l'intentionnalité elle-même »⁵³. Toutefois, en ce qui concerne la première affirmation de Barbaras, il faut préciser évidemment que tout dépend de ce qu'on entend par théorie de l'affectivité « à proprement parler ». En ce qui concerne sa deuxième affirmation, nous avons vu de fait comment, dans ses dernières réflexions, Merleau-Ponty parlait effectivement de l'affectivité comme d'un mode d'intentionnalité constituant. Cette réhabilitation phénoménologique (et ontologique) de l'affectivité n'est d'ailleurs pas un caractère présent uniquement dans ses ouvrages tardifs : au contraire, il s'agit d'une inquiétude qui a orienté le parcours du philosophe dès ses premières publications, et plus spécialement son rapport à la phénoménologie. Comme le souligne Emmanuel de Saint Aubert, « La précision est capitale : la première utilisation que Merleau-Ponty fait de l'intentionnalité s'inscrit dans le souci de donner un sens à la vie affective, artistique et religieuse »⁵⁴. La « première utilisation » repérée par Saint Aubert se situe dans le tout premier article publié par Merleau-Ponty et intitulé *Christianisme et ressentiment*.

Paru en juin 1935 dans la revue *La vie intellectuelle*, le texte offrait un compte-rendu de *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, de Max Scheler, un philosophe qui a influencé de manière déterminante les travaux de Merleau-Ponty⁵⁵, notamment (mais pas exclusivement) avec sa notion d'« intentionnalité affective ». En montrant combien la

⁵³ Renaud Barbaras, *Métaphysique du sentiment*, Éditions du cerf, Paris, 2016, p. 202.

⁵⁴ *Le scénario cartésien*, p. 104.

⁵⁵ Pour un traitement plus détaillé de l'influence de Scheler sur Merleau-Ponty voir *Le scénario cartésien*, pp. 101-130.

conception chrétienne de la morale et en particulier de l'amour rejoint les critiques de Nietzsche bien plus qu'elle n'y succombe, ce texte de Scheler, offre par sa conception de la personnalité morale un exposé synthétique de beaucoup des idées centrales de la pensée du philosophe de Munich. On y découvre de fait un phénoménologue, assistant de Husserl à Göttingen à la recherche d'une compréhension philosophique de phénomènes traditionnellement considérés comme «irrationnels» (surtout la religion et les émotions). Merleau-Ponty reprend cette orientation et la formule dans ses propres termes, en ébauchant un projet qu'il suivra jusqu'à sa mort :

« Si l'analyse classique des sentiments, de la perception, des actes religieux, n'avait fait disparaître que nouées, c'eût été son droit même de les dissoudre. En réalité elle ne rend pas compte de leur nature intentionnelle, constatable avec évidence, elle manque donc au premier devoir d'une analyse correcte qui est d'expliquer l'apparence même comme telle. N'est donc pas une nécessité et un droit d'en tenter une autre ? »⁵⁶.

Ce que le philosophe français propose est de prendre au sérieux ces dimensions méprisées de l'expérience et si, comme Scheler l'a montré, il faut prendre une voie autre que celle suivie classiquement pour y arriver, il faudra commencer par remettre radicalement en question la manière dont ces éléments ont été saisis pour parvenir à appréhender leur nature.

Merleau-Ponty a, nous le savons, concentré ses efforts sur les problèmes liés à la perception et cherché la forme d'intentionnalité appropriée pour réaliser ce projet⁵⁷, mais il a aussi envisagé la nécessité d'une remise en question de la façon dont les philosophes approchent ce que nous appelons « affectivité ».

« Or, au lieu d'explorer dans toute sa variété la vie émotionnelle de l'homme, la philosophie s'est efforcée d'en réduire la part intentionnelle à la part affective. Son horizon s'est incroyablement rétréci »⁵⁸.

Malheureusement, notre phénoménologue n'approfondira pas la différence entre vie émotionnelle et affectivité indiquée dans ce passage, mais on peut supposer qu'il fait référence à la compréhension de la vie émotionnelle comme dimension purement passive de l'expérience telle que nous l'avons critiquée plus haut. Quoiqu'il en soit, il a clairement reconnu le besoin d'une re-conceptualisation de la vie émotionnelle et des sujets qui s'y rattachent et bien que, comme l'a écrit Barbaras, il n'a jamais entrepris un travail

⁵⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Parcours 1935-1951*, Éditions Verdier, Lagrasse, 1997, p. 33.

⁵⁷ Voir *Le scénario cartésien*, pp. 131-158.

⁵⁸ Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 21.

systematique autour de la question, ce thème est présent dès ses premiers articles jusqu'à son dernier projet de livre inachevé. Son approche a certainement beaucoup changé au long des évolutions qui ont façonné son parcours. Si au temps de la *Phénoménologie de la perception*, il soutenait une position plutôt classique en défendant une subjectivité radicale de la vie affective qui est « le secteur de notre expérience qui visiblement n'a de sens que pour nous »⁵⁹, sa vision a si profondément changé au fil des années qu'il en viendra à déclarer, dans *Le visible et l'invisible*, que

« comme la chose, comme autrui, le vrai luit à travers une expérience émotionnelle et presque charnelle où les idées, -celles d'autrui et les nôtres-, sont plutôt des traits de sa physiologie et de la nôtre, et sont moins comprises que accueillies ou repoussées dans l'amour ou la haine »⁶⁰.

Pour le « dernier » Merleau-Ponty, la vie émotionnelle est étroitement liée à la vérité (nous avons déjà vu qu'il s'agit d'une structure constituante de tout ce que nous percevons) et n'est plus prisonnière d'un solipsisme insurmontable, car elle appartient à l'Être de porosité dont la prégnance baigne nos idées et nos perceptions aussi bien que celles des autres. Ce sont ces deux points caractéristiques de la réélaboration merleau-pontienne, à savoir d'un côté la vie émotionnelle (l'affectivité) comme porteuse de vérité constitutive pour tout accès incarné au monde et d'un autre côté cette même vie comme mode partagé (intersubjectif) d'être au monde, qui vont guider notre recherche au long des pages suivantes.

Pour aborder le premier point nous allons cependant aller « au-delà » de l'œuvre de Merleau-Ponty grâce aux travaux de Marc Richir qui, comme le souligne Raphaël Gély⁶¹, a mis en évidence et radicalisé certains aspects traités par Merleau-Ponty, parmi lesquels l'analyse de l'affectivité est un des moments les plus remarquables.

4. L'affectivité dans la refonte richirienne de la phénoménologie

L'œuvre de Marc Richir peut être conçue comme une « refonte » de la phénoménologie à partir de la mise en question de ses catégories fondamentales, notamment la notion de sujet constituant, la nature de la donation et le privilège donné à la temporalisation « en présent

⁵⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, p. 180.

⁶⁰ Merleau Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 28.

⁶¹ Raphaël Gély, *Imaginaire, perception, incarnation: Exercice phénoménologique à partir de Merleau-Ponty, Henry et Sartre*, Peter Lang, Bruxelles, 2012, p. 52.

»⁶². Un des éléments cruciaux de cette phénoménologie *nova methodo* est le postulat d'une dimension d'extériorité radicale, inaccessible à l'expérience, à l'origine de toute perception et idéation. Cette base phénoménologique, que Richir, reprenant Merleau-Ponty, appelle « sauvage », effectue « par elle-même » le schématisme dont les phénomènes qui composent notre vie perceptive sont les traces. La dimension du « sens se faisant » est donc transcendante à l'expérience consciente, mais nous pouvons retracer certains aspects de ce « proto-ontologique » (qu'il ne faut pas confondre avec la transcendance radicale de la base phénoménologique, dont il est la « transposition architectonique ») à travers l'analyse de certaines formes d'aperception. La phantasia (antérieure à toute imagination figurative) et l'affectivité, intimement liées mais pas identiques, s'avèrent ici être les voies privilégiées.

En ce qui concerne le thème qui nous occupe, on trouve dans l'œuvre de Richir plusieurs rapprochements sous forme d'esquisses. Pour le cadre de cette recherche nous allons nous limiter à la conceptualisation qu'il a élaborée dans *Phénoménologie en esquisses*, où, pour analyser l'affectivité d'une façon plus pointue, il établit une distinction entre *Stimmung*, *pathos* et affect. Le concept de *Stimmung* a des résonances heideggeriennes évidentes, bien que le philosophe belge marque constamment une distance envers l'auteur de *Sein und Zeit* et reconnaisse dans les découverts de Maine de Biran un antécédent plus illustre de son exploration⁶³. On traduit souvent ce terme en français par « disposition » ou « tonalité affective », et c'est un des existentiels qui accompagne toujours et rend possible notre donation de sens (*Sinnbildung*), à savoir l'atmosphère qui « baigne » toutes les aperceptions et l'ensemble du monde que nous habitons (le champ d'être que nous sommes, dirait Merleau-Ponty). La *Stimmung* est donc considérée comme la matrice non objectivable (elle ne se manifeste jamais comme un objet) des structures de la subjectivité en tant qu'elle est toujours déjà là, colorant toute perception et configurant chaque idéation. En tant qu'elle n'est jamais temporalisée dans le présent vivant de la conscience (elle colore toujours déjà le paysage que constitue notre ouverture à l'Être), elle est identifiée par Richir comme une sorte de « fossile vivant » portant les seules traces qui nous sont accessibles du registre architectonique le plus « sauvage » et « archaïque » :

⁶² Nous ne pouvons pas entreprendre ici une étude approfondie de la refondation de la phénoménologie entreprise par Richir, mais le lecteur peut consulter le livre de Alexander Schnell, *Le sens se faisant : Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendante*, Ousia, Bruxelles, 2011.

⁶³ *Phénoménologie en esquisses*, p. 419.

« La *Stimmung* paraît toujours aussi «irraisonnée» ou « immotivée » qu'énigmatique dans son inaltérable « fraîcheur ». Les traits de la *Stimmung* sont donc pour nous extraordinairement « archaïques », ils sont, dans notre vie et dans notre expérience, dans la présence même, les témoins immédiatement attestables, qui sont parvenus jusqu'à nous, de l'immémorial et de l'immature qu'il y a dans les profondeurs enfouies des phénomènes-de-monde »⁶⁴.

Ces profondeurs enfouies, seule trace laissée dans notre expérience par le processus de phénoménalisation qui advient dans la dimension d'extériorité radicale (sauvage), sont nommées « archaïques », car elles précèdent et configurent toute idéation, toute temporalisation spatialisation, toute perception, ainsi que toute action ou construction de sens. Les structures avec lesquelles nous comprenons et accédons au monde sont inévitablement déterminées par ces tonalités affectives. Leur portée ontologique (ou, plus précisément, proto-ontologique⁶⁵) est attestée par le fait que nous n'avons aucune voie vers l'Être sauvage qui ne soit pas baignée pour une *Stimmung*. Mais son archaïsme n'est pas seulement « cosmique » : le mot fait aussi référence au passé immémorial de notre propre vie en tant qu'*ipsi*, c'est à dire aux tout premiers jours de notre vie où nos rapports avec le temps, l'espace, le monde et, surtout, notre idée de « nous-mêmes » se sont institués⁶⁶. L'archaïsme de la *Stimmung* est donc la trace d'un passé transcendantal phénoménologique *et* ontologique (au moins dans le sens de l'ontologie merleau-pontienne que nous avons présenté).

Toujours infigurable et impossible à fixer en tant qu'objet présent à la conscience, elle comporte la clé pour la compréhension de l'Être antépédicatif qui constitue la base phénoménologique de toutes nos expériences « comme si elle seule avait « survécu », telle quelle, aux enchaînements génético-historiques des *Stiftungen* dans l'institution symbolique »⁶⁷. Les enchaînements génético-historiques correspondent à ce que nous avons appelé plus haut « transposition architectonique », *technica terminum* par lequel Richir désigne le passage irréductiblement contingent d'un registre architectonique à un autre. Si le registre architectonique le plus archaïque nous est complètement extérieur, les traces auxquelles nous accédons et qui sont à la base de nos idéations parviennent jusqu'à notre champ perceptif après avoir subi une « déformation cohérente » qui donne lieu à l'institution (*Stiftung*) de nos *habitus* perceptifs. Le va-et-vient entre le champ sauvage, infigurable et immaîtrisable de l'Être primitif et les institutions plus ou moins fixes de nos perceptions compose la

⁶⁴ *Ibid.*, p. 420.

⁶⁵ Nous gardons le terme utilisé par Richir, car la distinction entre « ontologique » et « proto-ontologique » dépasse la portée de ce travail. Voir, par exemple, *Phénoménologie en esquisses*, p. 450.

⁶⁶ Voir Marc Richir, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Jérôme Millon, Grenoble, 2006.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 422-423.

dynamique élémentaire de notre vie perceptive et de la méthode phénoménologique richirienne. Dans ses termes, il s'agit d'une phénoménologie en zig-zag oscillant entre le champ phénoménologique et le champ de l'institution symbolique, que l'auteur définit de cette façon dans un entretien avec Sacha Carlsen:

« institution symbolique, j'entends d'abord, dans la plus grande généralité, l'ensemble, qui a sa cohésion, des « systèmes » symboliques (langues, pratiques, techniques, représentations, qui « quadrillent » ou codent l'être, l'air, les croyances et le penser des hommes, et sans que ceux-ci en aient jamais « décidé » (délibérément). C'est pourquoi j'utilise le terme, anonyme, d'institution, nécessaire pour comprendre ce qui, par l'institution, paraît comme toujours déjà « donné » d'ailleurs. Son paradoxe fondamental est donc de paraître toujours déjà constituée, tout d'abord et le plus souvent inaperçue comme telle, ne se livrant jamais avec son origine, et d'être en même temps l'objet de multiples apprentissages, au demeurant jamais exhaustifs »⁶⁸.

Le caractère anonyme de l'institution symbolique indique qu'elle ne dépend pas de la volonté individuelle de chaque homme, car ce dernier se trouve toujours déjà dans l'institution symbolique qui « quadrille » sa perception et sa saisie de l'affectivité. Par là même, l'institution symbolique est toujours intersubjective car, comme nous le verrons, elle détermine toujours les rapports au monde des collectivités et n'est pas concevable comme une structure individuelle. Ce caractère n'implique pas qu'il s'agisse d'un système clos et géométriquement articulé selon une causalité intransigeante ni que les *Stiftungen* ne soient pas susceptibles de réélaborations⁶⁹. Il s'agit plutôt d'une constellation de structures intersubjectives, sans nécessité phénoménologique ni consistance logique, toujours liées au devenir historique, qui «codent» les lambeaux de l'Être sauvage composant notre expérience.

Nous suivrons ainsi Richir lorsqu'il déclare : « Ce qu'il faut dès lors comprendre, c'est comment les structures intersubjectives de significativité peuvent avoir prise sur les *Stimmungen* et qu'elle déformation cohérente cette prise peut leur faire subir »⁷⁰. La *Stimmung*, transposée architectoniquement de l'affectivité sauvage, est à son tour transposée en *pathos*. Cette nouvelle transposition signifie que la *Stimmung*, profondément liée au corps propre et à la chair du monde par son infigurabilité radicale est instituée à travers son *expression*:

⁶⁸ Marc Richir, *L'écart et le rien: conversations avec Sacha Carlsen*, Jérôme Millon, Grenoble, 2015, p. 247.

⁶⁹ Ici il ne faut pas confondre la réélaboration des *Stiftungen* et la réélaboration de toute l'institution symbolique, qui ne peut pas être transformée à volonté. On peut, par exemple instituer ou re-signifier certaines pratiques ou certains mots, mais on ne peut recommencer une langue ou une « culture » *ab ovo*.

⁷⁰ *Phénoménologie en esquisses*, p. 426.

« Il y a donc bien aussi, dans cette sorte de théâtralité instituée de l'« expressivité » de la *Stimmung*, une sorte de « capture » de la transpassibilité qui *institue* et transpose architectoniquement la *Stimmung* en ce que nous nommons *pathos*, ce terme devant être entendu sur tout le spectre qui s'entend de la passion réellement ressentie à la pose que l'on prend pour en faire accroire aux autres »⁷¹.

Cette expression s'effectue par ce que Richir nomme « *mimèsis* non spéculaire », la seule manière de figurer, pour ainsi dire, l'infigurable. C'est la *mimèsis* non spéculaire qui distingue le jeu subtil d'un comédien de la caricature grotesque, une certaine imitation d'un *pathos* qui peut être ressenti ou pas par le comédien, qui est exprimé et transmis aux autres par une certaine institution de la *Stimmung* à travers certains gestes, symboles, signes, mais qui n'est jamais certainement fixable elle-même. C'est la clé de toute expression de la *Stimmung* dans l'institution symbolique de l'art ou dans la vie quotidienne. Elle est aussi, comme nous le verrons, essentielle pour l'analyse de l'intersubjectivité et de la circulation de l'affectivité.

Mais avant de traiter cette problématique, centrale à notre recherche, nous devons mentionner une dernière transposition architectonique : la transposition du *pathos* en affect par sa fixation en une sorte de condensé affectif plus ou moins rigide. Les termes avec lesquels nous nous rapportons à la dimension affective de notre vie sont institués à travers cette déformation cohérente du *pathos*, le résultat étant toujours relativement vague par rapport au flux d'affectivité dans lequel nous nous trouvons toujours immergés et qui constitue et colore toute idéation. « Le rapport des noms « joie » ou « angoisse » à l'égard de ce qu'ils désignent n'est après tout pas plus abstrait que le même rapport des noms « arbre », « montagne » ou « maison » »⁷² affirme ainsi le philosophe belge. Même si elle est nécessaire à tout discours et à toute pensée⁷³, cette déformation cohérente, avec la violence qu'elle inflige au flux affectif⁷⁴, peut facilement devenir un obstacle pour la compréhension de cette dimension constitutive de l'expérience et, par conséquent, pour notre compréhension d'une partie essentielle de notre vie (cognitive, quotidienne, émotionnelle, etc.), lorsqu'elle se transforme en une structure fantasmagorique qui voile l'accès à la chair du monde et à toute l'altérité qui déborde l'institution symbolique:

⁷¹ *Ibid.*, p. 430.

⁷² *Ibid.*, 427.

⁷³ Voir Jorge Luis Borges, « Funes el memorioso » in *Ficciones*, Alianza, Madrid, 1991.

⁷⁴ « Il n'y a pas d'institution symbolique sans violence ou sans barbarie « originaires », et celles-ci risquent toujours de déborder le cadre tendanciellement stable de ce qui s'institue », Marc Richir, *Phénomènes, temps, êtres : ontologie et phénoménologie*, p. 59.

« Par cette sorte «glaciation» de l'affectivité, ces pans entiers échappent à toute possibilité de leur remise en jeu dans les temporalisations en sens, et se «figeant» dans la structure, ces sont eux qui donnent proprement à celle-ci le statut *de fantasme*. [...] de la *structure de fantasme* où le sujet est toujours impliqué, pour une part de lui-même, «corps et biens », nous pouvons donc dire qu'elle est une *structure intersubjective de significativités sans autrui* [car sans *Leiblichkeit*] »⁷⁵

Si les structures de fantasme sont *vides* en tant qu'elles sont une structure de « significativités » sans « chair » (*Leiblichkeit*) et l'absence de chair implique une significativité *sans autrui*, on peut facilement voir la relation entre la *Leiblichkeit* (corporéité infigurable, radicalement indéterminée, avec laquelle nos rapports sont éminemment affectifs) et intersubjectivité. Les affects, souvent schématisés de façon désincarnée, peuvent donc être associés à cette dimension « privée » quasi-solipsiste qui est mise en question par toute une partie considérable de la tradition philosophique, mais ce n'est pas le cas de toute la dimension affective, principalement intersubjective. Richir le montre clairement quand, autour de son analyse de l'affectivité à partir des registres architectoniques que nous avons vus, il soutient que :

« Si la *Stimmung* est une « expressivité » de la *Leiblichkeit*, et si, par la *Stiftung* du sujet, elle semble provenir des profondeurs inassignables de l'*Innenleib*, et ce, avec son indice *Jemeinigkeit*, cela ne veut pas dire qu'elle soit primitivement « subjective », ou simplement « état psychique ». Pour être vécue, c'est-à-dire attestable dans l'expérience, elle est aussi, nous venons de le voir, « intersubjective », et elle est par surcroît, plutôt qu'un « état psychique », un « *état de monde* », pour ainsi dire une *Weltlage* plutôt qu'une *Sachlage*, dans la stricte coextensivité du *Leib* et de la *Leiblichkeit*, d'une part, du monde et de la mondaneité, d'autre part »⁷⁶.

Il y a donc au moins deux voies pour la quête du caractère intersubjectif de l'affectivité. D'un côté, il y a la nature intersubjective de toute institution (*Stiftung*), soit à travers la *mimèsis* non spéculaire des *pathè* ou dans la fixation plutôt rigide des affects. D'un autre côté, il y a la dimension charnelle (*Leiblich*) qui est, comme nous l'avons évoqué, constituante de toutes nos perceptions et idéations et, par conséquent, possède une portée ontologique, au moins dans le sens que Merleau-Ponty a donné à sa nouvelle ontologie.

Nous verrons que, grâce aux approfondissements entrepris par la phénoménologie de ces deux auteurs, une compréhension plus subtile et détaillée tant du rôle de l'affectivité dans les structures intersubjectives que de la constitution des corps politiques est tout à fait envisageable. Nous allons en l'occurrence consacrer la prochaine partie de ce travail aux questions relatives à l'incarnation intersubjective, qui devient chez Merleau-Ponty l'intercorporéité, ainsi qu'à la circulation de l'affectivité dans ces figures d'intersubjectivité

⁷⁵ Richir, *op. cit.*, p. 436.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 428.

incarnée. Cette cheminement nous permettra de lier plus fluidement les recherches de Merleau-Ponty et de Richir avec celles de Vladimir Safatle.

Chapitre II : La chair du politique : l'institution du corps et la circulation de l'affectivité

Denn die Geschichte geschieht nicht nur objektiv, makrokosmisch,
sondern vollzieht sich auch mikrokosmisch im Menschen.
In der Geschichte ereignet sich die Identität von Objekt und Subjekt.

Jacob Taubes

Nous avons vu que tant dans la nouvelle ontologie de Merleau-Ponty que dans la refondation de la phénoménologie proposée par Richir, il y a une dislocation, un détrônement du sujet. Soit à travers « l'anonymat inné de Moi-même » évoqué par le philosophe français soit à travers celui de l'institution symbolique postulée par le philosophe belge, le rôle du sujet en tant que *cosmotheoros*⁷⁷ impartial constituant activement le contenu de son expérience vécue est radicalement mis en question. Cette décentralisation a mené quelques auteurs⁷⁸ (y compris Richir lui-même)⁷⁹ à souligner le caractère asubjectif de cette nouvelle voie onto-phénoménologique. Ce caractère n'implique pas dire que les problématiques concernant la singularité, l'intériorité et ce qu'on a traditionnellement associé au concept d'« individu » soient ignorées ou écartées, mais plutôt qu'elles sont mises entre parenthèses et re-interrogées. Le *cogito* abstrait devient un *cogito* incarné. La question de son rapport au monde et aux autres sujets (question du Moi et d'Autrui, de l'intersubjectivité) en vient à tourner autour de l'écart qui constitue la possibilité de leurs rapports de réversibilité, tout en les maintenant imbriqués dans le même Être sauvage. C'est la question de l'incarnation. Il ne s'agit pas d'une individuation qui sépare chaque singularité en l'enfermant dans un « monde privé », mais de la conformation, toujours contingente et inachevée, de la singularité en tant qu'ouverture, perspective unique sur le paysage-du-monde partagé à partir d'un corps. Ainsi, la problématisation de l'intersubjectivité atteint une nouvelle dimension, qui touche toute question liée au social et, par conséquent, aussi toutes les questions politiques. Dans les pages suivantes, nous analyserons les changements et les nuances que la pensée de la chair introduit dans la conceptualisation du corps, de la singularité, de l'institution des concepts et de la

⁷⁷ Expression que Merleau-Ponty utilise pour désigner la perspective de survol du spectateur impartial qui saisit les choses en leur « objectivité ». L'origine de l'usage moderne du terme se trouve dans le livre intitulé *Cosmotheoros*, publié par le scientifique néerlandais Christiaan Huygens en 1698.

⁷⁸ Voir Alexander Schnell, « Au-delà de Husserl, Heidegger et Merleau-Ponty : la phénoménologie de Marc Richir » in *Revue germanique internationale* N. 13 (Mai 2011) pp. 95-108.

⁷⁹ Marc Richir, « Possibilité et nécessité de la phénoménologie asubjective » in *Richir (Marc) et Tassin (Étienne) (dir.) , Jan Patočka . Philosophie, phénoménologie, politique*, Jérôme Millon, Grenoble, 1992. pp. 101-120.

circulation des affects, ce qui nous permettra d'explorer le champ du politique sur des voies relativement peu parcourues.

1. Entre chair et incarnation

Le problème de l'incarnation, traditionnellement associé au contexte théologique, a été repris par la phénoménologie depuis la première moitié du XX^e siècle. Bien que le concept en tant que tel ait été introduit par Merleau-Ponty (influencé par la lecture de Gabriel Marcel)⁸⁰, la problématique est identifiable dès les travaux de Husserl autour du corps phénoménologique en tant que distinct du corps-objet de l'anatomie⁸¹. Il y aurait alors une notion d'incarnation spécifiquement phénoménologique, dont le rapport avec la théologie est beaucoup plus complexe qu'on ne le pense⁸². Concernant cette incarnation phénoménologique spécifique, Natalie Depraz propose la définition suivante :

« L'incarnation en son sens phénoménologique est un procès qui rend compte de l'advenue de la chair à elle-même, en tant qu'intrication originaire du corps et de l'esprit, qui transforme l'un, de corps-matière (Körper), non-aperçu comme tel, non réfléchi, en corps de chair qui s'aperçoit comme chair, l'autre, d'esprit retiré en lui-même et non-conscient de lui-même, désincarné, en esprit incarné. Cette transformation conjointe du corps et de l'esprit à lieu du sein de leur milieu originaire commun, la chair, qui les fait advenir à eux-mêmes »⁸³.

L'incarnation phénoménologique est, pour ainsi dire, le devenir chair du sujet et du monde, « l'advenue de la chair à elle-même ». Le sujet n'est plus une chose pensante devant un monde étendu et « possédant » un corps étendu, mais une « conscience incarnée » dont les pensées sont inséparables du corps, de la perception charnelle, ce qui mène Merleau-Ponty à défendre « cette évidence incontestée qu'il faut voir ou sentir de quelque façon pour penser, que toute pensée de nous connue advient à une chair »⁸⁴. Néanmoins, si nous sommes un corps de chair qui s'aperçoit comme chair et qui aperçoit le monde en tant qu'il est un monde de chair, la notion de conscience doit être aussi remise en question, car elle est

⁸⁰ *Le scénario cartésien*, pp. 77-100.

⁸¹ La richesse et la plasticité de la langue allemand permettent d'aborder la problématique sans avoir recours au vocable théologique : Husserl utilise le terme *Verleiblichung* pour faire référence à la question de l'incarnation phénoménologique, tandis que le mot pour désigner l'incarnation théologique est *Fleischwerdung* ou *Menschwerdung*. Voir Natalie Depraz, « L'incarnation phénoménologique, un problème non-théologique ? » in *Tijdschrift voor Filosofie*, Nr. 3 (Septembre 1993), pp. 496-518.

⁸² Voir Michel Henry, *Incarnation : Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris, 2000.

⁸³ Natalie Depraz, *Transcendance et incarnation: Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Vrin, Paris, 1995, p. 36.

⁸⁴ *Le visible et l'invisible*, p. 189.

traditionnellement associée à des dichotomies classiques telles que corps/esprit, sujet/objet, passivité/activité, issues de la pensée de survol.

Au lieu d'établir d'abord un sujet et un objet, pour ensuite élucider la possibilité de leurs rapports, Merleau-Ponty parle d'une *co-naissance* de nous et du monde⁸⁵, qui implique aussi le monde social dans lequel s'inscrit le problème de l'alter ego. D'après les dynamiques de la réversibilité de l'empiètement, toute interrogation du monde est aussi une interrogation de nous mêmes, de même que toute «introspection» est une connaissance d'Autrui :

« Il est impossible de voir et de comprendre sans engager avec autrui et avec le monde le pacte tacite de tâtonnement où se mêlent paradoxalement consentement et interrogation. Or cette vision tactile ne s'accomplit qu'en se retournant au passage sur celui qui l'exerce: n'est-ce pas aussi nous-mêmes, sans le savoir, que nous interrogeons ainsi, et à nous-mêmes, inévitablement, que nous consentons en consentant à cet être en passe d'être perçu ou compris? Sans doute, si toutefois on reste prudent sur le statut de ce soi, qui n'a en rien la stabilité d'un «sujet» sur lequel ce geste reviendrait comme à son point de départ. Car ce circuit ne se referme jamais sur le plan exact de sa trajectoire initiale, ce consentement « à soi » s'adresse tout autant à ce que nous étions et à ce que nous sommes en passe de devenir »⁸⁶.

Les limites de la conscience deviennent diffuses et le statut du soi instable. Plutôt que de conscience, le « dernier » Merleau-Ponty parle d'ouverture, de « pli ou [de] cette singularité topologique où l'inanimé s'anime, où s'inaugure la dimension de toutes les dimensions, celle du sensible »⁸⁷. Ce pli dans la chair est un lieu de passage où s'imbriquent Moi et Autrui, jusqu'à devenir indissociables tout en restant distincts. Dans l'ontologie de la chair, comme dans la phénoménologie en général, le Moi n'est pas pensable sans l'alter ego, comme l'explique Marc Maesschalck : « le Moi phénoménologique n'existe que comme partie prenante de la chair du monde. Il naît à soi même et s'apprend à partir et au sein de l'ensemble des pratiques collectives »⁸⁸. De son côté, Renaud Barbaras écrit : « l'homme est pris dans une «implication inextricable » avec la chair d'autrui et la chair du monde, et cet *Ineinander* de la vie est le thème d'une pensée de la chair »⁸⁹. Le champ traditionnellement rapporté à l'idéalité est en fait issu des pratiques collectives qui instituent (*stiften*) les significations articulant nos vies par un rapport de chair à chair dont l'institution du Moi est un moment élémentaire. Ce champ n'est pas concevable sans les structures symboliques intersubjectives. Ainsi, à l'inverse de la procédure cartésienne qui, prenant le Moi comme point de départ

⁸⁵ *Vers une ontologie indirecte*, pp. 143-144.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 256.

⁸⁷ *Le scénario cartésien*, p. 97.

⁸⁸ Marc Maesschalck, *Raison et pouvoir : les impasses de la pensée politique post-moderne*, Publications des Facultés Universitaires Saint Louis, Bruxelles, 1992, p. 38.

⁸⁹ Renaud Barbaras, *Lectures phénoménologiques*, Beauchesne, Paris, 2019, p. 213.

indubitable, en « sort » pour essayer de trouver un lien qui garantisse la réalité « extérieure » (y compris la réalité d'Autrui), la pensée de la chair part de l'irréductibilité de l'imbrication du Moi dans la chair du monde et dans la chair d'Autrui, pour essayer d'éclaircir le statut instable du Moi.

La question de l'incarnation devient ici celle de l'ipséité du Moi. L'enjeu n'en est plus la jonction entre le corps et l'esprit, entre la *res extensa* et la *res cogitans*, mais la singularité du soi en tant que « pli » dans l'Être, en tant que grossesse et réversibilité constituées par la chair. La chair est la membrure de l'intersubjectivité, sa surface de séparation et d'union⁹⁰. La réversibilité, « vérité ultime »⁹¹ qui constitue la dynamique de co-implication interne à la chair, fait de la question de l'incarnation un problème à deux faces, dont la différenciation est, comme le signale Saint Aubert, l'aspect le plus énigmatique :

« Le mystère du sensible n'est pas d'abord un mystère d'intégration mais un mystère de différenciation. Il est moins mélange que diffusion, confusion par effusion. [...] Intégration et différenciation, incarnation et chair généralisée, empiètement et fécondité forment ensemble la pulsation de la chair vivante, notre animation »⁹².

Le mystère du sensible est avant tout mystère de différenciation. Autrement dit, si le point de départ de l'ontologie merleau-pontienne est la promiscuité de l'Être et de l'empiètement de tout dans tout, le premier problème qui surgit est celui de la possibilité de la singularité du sujet, même s'il s'agit d'un sujet radicalement différent de celui de la pensée de survol. L'irréductibilité de cet « empiètement intentionnel » mène Merleau-Ponty à « rejeter la notion de sujet, ou à définir le sujet comme champ, comme système hiérarchisé de structures ouvertes par un il y a inaugural »⁹³. La co-naissance du sujet et de l'objet, la réversibilité de leurs relations, voire la dualité sensible-insensible qui est à la base de leurs rapports ou, encore, la dépendance du Moi envers les structures intersubjectives de signification et envers Autrui, ont pour conséquence l'impossibilité de donner une détermination positive et substantielle du Moi. D'une certaine façon, comme l'avait déjà remarqué Rimbaud, le Moi est toujours un autre :

« 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 toutes deux au

⁹⁰ *Le visible et l'invisible*, p. 283.

⁹¹ *Ibid.*, 201.

⁹² *Le scénario cartésien*, p. 97.

⁹³ *Le visible et l'invisible*, p. 288.

même monde, à la scène de l'Être »⁹⁴.

Le Moi comme ouverture est le lieu de passage où se configure sans cesse le champ d'être que nous sommes. Il ne peut pas être positivement défini ni saisi en tant qu'entité autonome et fermée sur elle-même. Il est plutôt un moment du rapport entre chair et chair, dont Autrui n'est pas le résultat, mais une condition de réalisation : c'est seulement par sa différence avec Autrui que le Moi peut devenir Moi. Le moi empirique, aussi bien que le *cosmotheoros* de la pensée de survol sont, pour ainsi dire, institués après-coup, et ne sont qu'un « arrêt » dans le mouvement d'intégration et de différenciation, d'inspiration et d'expiration⁹⁵ qui traverse la chair. , En tant que source des structures de signification et en tant que moment indispensable tant pour l'institution du Moi que pour toute expérience du monde)⁹⁶, Autrui est une dimension du monde, il est ce qui fait que « l'intersubjectivité se confond avec l'être même du monde en tant qu'il ne se soutient que de demeurer dispersé dans l'opacité des expériences intramondaines »⁹⁷. Et ce monde intersubjectif ne se soutient que par cette opacité ou cet écart qui rend possible la connaissance et tous les rapports entre des champs d'être divers, telle la bonne erreur qui permet l'empiètement sans fusion.

Le Moi est donc un moment, un arrêt du mouvement entre chair et chair, une institution (*Stiftung*) toujours inachevée, contingente, dépendante du rapport de réversibilité «jamais réalisé en fait» et, par conséquent, toujours ouvert. Si l'alter ego (qu'il ne faut pas confondre avec Autrui) est contingent et inachevé au même degré que le Moi (en tant qu'ils sont deux moments, sans contenu positif déterminable, du même mouvement), le «problème de l'alter ego» doit être reformulé ou, selon Merleau-Ponty, laissé de côté :

« Il n'y a pas ici de problème de l'alter ego parce que ce n'est pas moi qui vois, pas lui qui voit, qu'une visibilité anonyme nous habite tous deux, une vision en général, en vertu de cette propriété primordiale qui appartient à la chair, étant ici et maintenant, de rayonner partout et à jamais, étant individu, d'être aussi dimension et universel. Avec la réversibilité du visible et du tangible, ce qui nous est ouvert, c'est donc, sinon encore l'intercorporel, du moins un être intercorporel, un domaine présomptif du visible et du tangible, qui s'étend plus loin que les choses que je touche et vois actuellement »⁹⁸.

À la base du Moi et de l'alter ego, il y a la visibilité, la vision en général à laquelle nous appartenons en tant que visibles et que nous effectuons en tant que voyants. On retrouve ici

⁹⁴ *Ibid.*, p. 311.

⁹⁵ Voir Maurice Merleau-Ponty, *L'oeil et l'esprit*, Gallimard, Paris, 1967.

⁹⁶ « Chez Merleau-Ponty la rencontre du monde est comme la rencontre d'autrui », dit Richir (*Phénoménologie en esquisses*, p. 297).

⁹⁷ Renaud Barbaras, *De l'être du phénomène: Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Jérôme Millon, Grenoble, 1991, p. 292.

⁹⁸ *Le visible et l'invisible*, p. 185.

le caractère « asubjectif » de la pensée de la chair mentionné au début du chapitre. Qu'il s'agisse de la visibilité par elle-même, en tant que sol de toute vision et perspective singularisée sur un paysage-du-monde, ou bien du sens-se-faisant saisi à partir des fossils vivants en tant que dimension la plus archaïque de notre vie affective, force est de reconnaître que la matrice du champ phénoménologique s'avère être une sorte de dynamique opérante anonyme. C'est elle qui fournit les lambeaux de sens que le « sujet » prétendument constituant articule en une expérience plus ou moins cohérente. La construction du sens par le Moi à partir des *Stiftungen* et le Moi lui-même forment un deuxième moment, passé au crible des structures intersubjectives de la signification (qui sont anonymes aussi), ce qui permet à Barbaras⁹⁹ de soutenir que l'intersubjectivité se confond avec l'être du monde : le monde est rencontré comme Autrui (dans le champ phénoménologique) et à travers Autrui (dans le champ symbolique issu des pratiques collectives). Toute expérience, toute différenciation à l'origine des singularités est le résultat d'un mouvement de va-et-vient, un zigzag entre l'Être sauvage intercorporel et le système symbolique institué, lui même toujours inachevé et contingent par rapport au champ phénoménologique. C'est pourquoi, dans une note d'avril 1960, Merleau-Ponty en vient à distinguer un sujet opérant anonyme d'un Je objectivé¹⁰⁰ :

« Je, vraiment, c'est personne, c'est l'anonyme; il faut qu'il soit ainsi, antérieur à toute objectivation, dénomination, pour être l'Opérateur, ou à qui tout cela advient. Le Je dénommé, le dénommé Je, est un objet. Le Je premier, dont celui-ci est l'objectivation, c'est l'inconnu à *qui* tout est donné à voir ou à penser, à qui tout fait appel, devant qui... il y a quelque chose. C'est donc la négativité, -insaisissable, bien entendu, en personne, puisqu'elle n'est *rien* »¹⁰¹.

Le Je anonyme à qui « tout cela advient » n'est pas une entité substantielle, mais une ouverture infigurable, une région de l'Être que, comme nous l'avons vu, Merleau-Ponty nomme « intercorporelle », à la fois individuelle (en tant que perspective singularisée) et universelle (chair en rapport à une chair, faisant partie du même Être vertical, sauvage). Le Je objectivé n'est que le résultat de son institution.

Le Je¹⁰² est alors seulement institué après la rencontre d'Autrui et l'alter ego est, tout comme le Je, d'une part, un « arrêt » dans le mouvement de réversibilité de la chair et, d'autre

⁹⁹ Barbaras, *De l'être du phénomène: Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, p. 292.

¹⁰⁰ On peut trouver cette distinction déjà dans Edmund Husserl, *Méditations Cartésiennes : introduction à la phénoménologie*, Vrin, Paris, 1953.

¹⁰¹ *Le visible et l'invisible*, 294.

¹⁰² Dans le cadre de ce travail nous ne faisons pas de différence entre le Je et le Moi.

part, une perspective dans la visibilité générale anonyme, un pli dans l'être intercorporel. Schématiquement, on pourrait dire que l'intégration précède la différenciation, le mélange la diffusion. Ni le Je ni l'alter ego n'existent comme sujets abstraits autonomes, séparés du monde par une différence ontologique infranchissable qui garantirait leur souveraineté constituante. Ils sont co-impliqués dans le monde de chair en tant que corps de chair. L'intersubjectivité devient alors intercorporéité, «selon laquelle le petit monde privé de chacun est, non pas juxtaposé à celui de tous les autres, mais entouré par lui, prélevé sur lui, et tous ensemble sont un Sentant en général devant un Sensible en général»¹⁰³. Il en résulte bien entendu des conséquences importantes pour la compréhension du politique.

Il faut d'abord souligner que l'idée d'un sujet libre et autodéterminé qui contemple et évalue rationnellement le monde devant lui pour trouver le meilleur chemin d'action, pilier de l'anthropologie philosophique et politique libérale, est radicalement critiquée. Le philosophe, le citoyen, l'homme politique sont toujours impliqués et affectés par la situation qu'ils interrogent et dans laquelle ils agissent, comme ils sont aussi transformés en eux-mêmes par leur façon d'interroger et d'agir. Il n'y a ni sujets abstraits ni codes universels valables dans toutes les situations, car il n'y a que des corps de chair dans des situations concrètes. Ces situations sont constituées par l'intercorporéité où les limites entre le Moi et Autrui (ou plutôt les autres au pluriel, la constellation d'Autres évoquée par Merleau-Ponty dans *Le visible et l'invisible*)¹⁰⁴ ne sont pas clairs et distincts. L'autonomie du Moi en tant que sujet politique (citoyen, si on veut) n'existe donc que dans un espace de jeu (*Spielraum*) relativement étroit et totalement dépendant des rapports à Autrui, soit à cause des significations instituées, des rapports de production ou des processus d'inter-incorporation dont le sujet abstrait est l'objectivation. Dans la partie suivante, nous allons analyser ce processus à travers le concept d'institution symbolique proposé par Marc Richir, mais il nous faut préalablement mettre au clair la distinction entre chair (*Leib*) et corps (*Körper*) et, par là, entre incarnation et incorporation, qu'il faut maintenir dans ce que Merleau-Ponty appelle intercorporéité.

Merleau-Ponty reprend à Husserl, comme nous l'avons mentionné plus haut, la distinction entre corps vécu (*Leib*) et corps-objet (*Körper*). Le corps vécu, aussi appelé corps de chair, n'a pas de limites précises ni de figure définie et il se caractérise par sa relation de

¹⁰³ *Ibid.*, p. 184.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 111.

réversibilité avec le monde. Merleau-Ponty fait de cette infigurabilité, avec ses points aveugles et son absence de coïncidence avec soi-même, les caractéristiques de l'Être sauvage qu'il désigne comme le sol ontolo-phénoménologique de toute expérience et de toute idéation. On aboutit de cette manière à un être de promiscuité, d'empiètement, d'intégration et de différenciation constitué par la chair du monde. Les problèmes liés à l'intersubjectivité, les questions autour du statut du Moi, d'Autrui et de l'alter ego, deviennent en l'occurrence des questions concernant leur incarnation, leur singularisation dans le procès incessant de réversibilité dont ils font partie et dont ils sont une sorte d'objectivation *a posteriori*. Le sujet n'est plus le *cosmotheoros* abstrait face au monde, mais un corps de chair, dont l'identité est à jamais inachevée, car il est plus une ouverture qu'une substance. Pour distinguer cette approche de la singularité propres aux conceptualisations de la pensée de survol, Marc Richir souligne la différence entre l'ipséité (singularité radicale) et l'individu (particularité abstraite)¹⁰⁵. L'ipséité peut à son tour être comprise comme le résultat à la fois d'un processus d'incorporation et d'un processus d'incarnation, ainsi que l'explique Richir :

« Là seulement viennent à jouer la différence entre corps et chair, entre *ipse* toujours déjà symboliquement instituée et *ipse* se rencontrant dans son énigme, sur fond de l'énigme, dans l'abîme indéterminé de l'instituant symbolique, et la différence, qui est tout autant lien charnel, qui rapporte et qui lie des singularités originairement plurielles quoique non interchangeables »¹⁰⁶.

L'ipse en tant que singularité de chair participe de l'énigme (le mystère chez Merleau-Ponty) de la chair du monde et de sa promiscuité. À l'inverse, l'ipse en tant que corps « s'enferme » dans son institution symbolique et se définit comme une entité fixe *face aux* autres singularités. La première est issue d'un processus d'incarnation, la deuxième d'un processus d'incorporation. Cette distinction est cruciale pour la compréhension des rapports entre champ phénoménologique et institution symbolique, que nous avons déjà esquissée par rapport à l'affectivité et que nous aborderons maintenant pour traiter la question du politique et de l'intercorporéité. Car on peut distinguer le processus d'incarnation du processus d'incorporation dans la conformation des corps politiques, comme Richir l'a fait en profondeur dans son ouvrage *Du sublime en politique*. L'ipséité des corps politiques est configurée par la façon qu'ils ont d'exercer le pouvoir, d'organiser leur subsistance, de faire circuler les affects, d'élaborer et réélaborer créativement des institutions. Elle peut être fixée par une pseudo-nécessité rigide pensée comme autonome ou elle peut être ouverte à sa propre contingence, à ce que Richir nomme « l'énigme de l'incarnation de la communauté »¹⁰⁷,

¹⁰⁵ Marc Richir, *Du sublime en politique*, Payot, Paris, 1991, p. 112.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 394.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 98.

qualifiée par lui comme « la question sans doute la plus ancienne des hommes »¹⁰⁸. Quoi qu'il en soit, au-delà de ces questions d'incarnation et d'incorporation, les situations politiques sont composées par une pluralité de corps de chair et l'intersubjectivité est plus précisément comprise comme une intercorporéité, dans laquelle l'affectivité est aussi constituante que les normes, la productions des marchandises, les rapports de pouvoir. La circulation des affects est à la fois un effet et une des causes de changements dans les autres éléments de la vie politique et elle est souvent vécue d'une façon plus directe et radicale que les éléments moins archaïques¹⁰⁹. C'est d'ailleurs ce qui amène Vladimir Safatle à considérer cette circulation des affects comme le niveau le plus fondamental des sociétés, ainsi que nous le verrons dans le troisième chapitre. Mais avant de développer ce point, nous voulons encore préciser brièvement le concept richirien d'institution symbolique pour mieux saisir à la fois l'institution du Moi à partir de son incarnation, son rapport à la communauté incarnée et préciser ainsi les rapports entre l'affectivité et les autres éléments de la vie politique, de façon à préparer la question de la circulation des affects qui compose le noyau des analyses de Safatle.

2. L'institution symbolique

Le rapport du Moi au monde, au moins suivant la perspective phénoménologique dans laquelle nous nous situons, est inconcevable sans le rapport à Autrui. Penser phénoménologiquement, écrit Marc Maesschalck, « consiste déjà à reprendre le chemin de notre ouverture au monde, de notre enracinement dans une existence commune. Le spectateur est toujours déjà acteur participant au drame qu'il veut considérer »¹¹⁰. L'implication du spectateur dans la situation qu'il veut considérer n'est pas seulement dûe à l'empiètement ontologique qui, comme nous l'avons exposé, constitue la dynamique de la chair du monde, mais elle est aussi dûe au rôle des pratiques collectives dans l'institution des structures de signification qui permettent la conceptualisation de l'expérience. C'est seulement à partir des structures intersubjectives que notre rapport à l'Être sauvage (et, par là, à notre propre ipséité)

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 142.

¹⁰⁹ Dans le sens que Richir donne à ce mot, c'est-à-dire, du passé phénoménologique jamais temporalisé en présence, qui arrive à notre expérience dès « l'immémorial et l'immature qu'il y a dans les profondeurs enfouies des phénomènes-de-monde. » (Marc Richir, « Stimmung, Verstimmung et Leiblichkeit dans la schizophrénie », dans *Conferências de Filosofia II*, Campo das Letras, Porto, 2000, p. 61). L'exemple paradigmatique est la *Stimmung* abordée dans le premier chapitre, dans laquelle nous nous trouvons toujours déjà mais que n'est jamais donné comme un objet présent à la conscience.

¹¹⁰ Maesschalck, *op.cit.*, p. 39.

peut être articulé, bien que l'expérience brute, l'apparaître, la « phénoménalité des phénomènes » ne soit jamais épuisée par ses déterminations symboliques instituées et que celles-ci soient toujours ouvertes à la réélaboration à travers la créativité collective ou même individuelle.

Cet excès dans le phénomène est abordé par Marc Richir moyennant sa division de l'expérience en deux champs élémentaires : le champ phénoménologique et le champ symbolique. Il faut absolument éviter de prendre cette division pour un dualisme métaphysique, car les deux champs sont toujours intriqués l'un dans l'autre : le champ symbolique a le champ phénoménologique sauvage comme « sol », tandis que le champ phénoménologique est toujours déjà façonné et recoupé pour nous par le champ symbolique. Le champ phénoménologique n'est dépourvu de déterminations symboliques que dans le moment du sublime, tandis que le champ symbolique ne manque de contenu phénoménologique que dans ses versions dégénérées en *Gestell* par un formalisme qui, ignorant ses origines phénoménologiques irréductiblement contingentes, se veut autonome et nécessaire. Le phénoménologue belge propose donc une procédure de va-et-vient, un « zigzag » entre les deux champs pour élucider plus clairement leurs relations et, en procédant de la sorte, arriver à une compréhension plus approfondie des phénomènes traités. Pour les problèmes qui nous occupent, il s'agit d'illustrer les rapports entre la perception et l'institution symbolique, l'institution du Moi à partir l'institution du corps et la circulation de l'affectivité dans les différents registres architectoniques. Ce parcours nous permettra de comprendre les différentes nuances de la dimension affective dans la constitution des corps politiques.

L'imbrication des deux champs est attestable dans tous nos rapports aux phénomènes (sauf dans le moment du sublime, où les déterminations symboliques disparaissent)¹¹¹, raison pour laquelle Richir écrit que « quelque chose du social affleure aussi dans la phénoménalité »¹¹². Le concept phénoménologique du Moi que nous avons déjà esquissé, toujours en chiasme avec les autres par leur inscription commune dans la chair du monde, est abordé ici depuis la perspective des structures sociales qui déterminent toute perception et qui sont, pour ainsi dire, une présence constante et inéluctable d'Autrui dans le champ d'être que nous

¹¹¹ *Du sublime en politique*, p. 18.

¹¹² *Ibid.*, p. 64.

appelons le Moi. La vie quotidienne la plus « naturelle » témoigne aussi de cet empiètement, car :

« En tant que notre vie concrète est tissée de significativités, elle est littéralement traversée d'*habitus* aperceptifs et de significativités (sens sédimentés), et déterminée par une multitude de *Stiftungen*, déterminant aussi et orientant nos « intérêts », c'est à dire nos « prises » dans et sur l'*Umwelt* »¹¹³.

Les « prises » dans le monde qui nous entoure (*Umwelt*), les possibilités de sens qui constituent notre vie en tant que projet, sont elles-mêmes composées et limitées par le champ symbolique dans lequel nous sommes toujours déjà situés. Nous ne faisons jamais une expérience « directe » des phénomènes, car nous ne trouvons que des « déterminations paraissant empiriques (mais en réalité ne le paraissent que parce que toujours déjà *données* comme symboliquement identifiables) »¹¹⁴. Toutes les données empiriques sont intersubjectivement déterminées, bien que cette détermination ne soit ni nécessaire ni incontournable : il s'agit plutôt d'un champ de possibilités toujours ouvert à une certaine réélaboration¹¹⁵ dans lequel se déroule toute notre vie perceptive¹¹⁶.

Pour articuler le concept husserlien de *Stiftung* en un ensemble de significations ouvertes et en relation d'interdépendance (on dirait même d'empiètement), Marc Richir propose le concept d'institution symbolique, que nous avons ébauché dans le premier chapitre. Dans notre vie concrète, toute perception est façonnée par l'institution symbolique :

« toute *Stiftung* d'aperception, et tout *habitus* et sens sédimenté correspondant, sont collectifs, c'est-à-dire relèvent en fait de ce que nous nommons l'*institution symbolique*, dans laquelle nous vivons et agissons et que nous apprenons à connaître au cours de notre vie, depuis l'enfance, par l'éducation. En termes husserliens, la *Stiftung* est irréductiblement intersubjective, même si nous pouvons être capables, par l'invention ou la découverte, de *Stiftungen* qui ne sont pas immédiatement intersubjectives »¹¹⁷.

On pourrait dire, pour suivre l'idée de ce fragment, que toute perception est toujours, au moins partiellement, collective. Nous voudrions souligner le terme « partiellement », car nous croyons que la possibilité d'un espace de jeu, de configuration des *Stiftungen* « qui ne sont

¹¹³ *Phénoménologie en esquisses*, p. 394.

¹¹⁴ *Du sublime en politique*, p. 45.

¹¹⁵ « Il n'y a pas d'institution symbolique qui ne soit ouverte aux pouvoirs d'initiative des hommes » . *Phénoménologie en esquisses*, p. 404.

¹¹⁶ On trouve une idée analogue aussi dans *Le visible et l'invisible* : « Chaque perception est muable et seulement probable ; si l'on veut, ce n'est qu'une opinion ; mais ce qui ne l'est pas, ce que chaque perception, même fautive, vérifie, c'est l'appartenance de chaque expérience au même monde, leur égal pouvoir de le manifester, à titre de possibilités du même monde » (*op. cit.*, p. 63).

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 56.

pas immédiatement intersubjectives » est cruciale pour l'ouverture de l'institution symbolique. L'ipse est articulé et institué à partir des structures symboliques anonymes, mais il n'est pas inébranlablement déterminé par elles.

Comme l'ipse, l'institution symbolique est ouverte, ce qui la distingue des structures de systématique logique closes et immuables pensées par certains philosophes comme la figure de la vérité ultime. Contrairement à ces systèmes de nécessité absolue, l'institution symbolique est irréductiblement contingente au sens phénoménologique (bien qu'elle ait une certaine cohésion interne) et ses origines sont pour nous immémoriales, c'est-à-dire impossibles à retracer. Ces différences sont à la base de l'usage du mot « cohésion » au lieu de « cohérence » par Richir :

« l'institution symbolique, qui a sa cohésion, son Histoire, sa tradition, n'est pas pour autant tout cohérente -la cohérence, logico-ontologique ou même structurale n'étant que cela qu'a cherché la philosophie, depuis son institution symbolique, à travers ses réélaborations symboliques »¹¹⁸.

La cohérence ne serait donc pas intrinsèque à l'institution symbolique, mais plutôt à l'aspiration d'une institution symbolique particulière, i.e., la philosophie. L'institution symbolique est présentée comme un ensemble ouvert avec des origines inconnues. Dans *Du sublime en politique*, Richir va jusqu'à suggérer une identification entre l'instituant symbolique et Dieu (plus proche du Dieu des philosophes que du Dieu d'Abraham et Isaac, évidemment). Sans entrer dans les discussions théologiques implicites et explicites de l'ouvrage¹¹⁹, nous allons demeurer dans la caractérisation de l'instituant (et de l'institution) symbolique comme énigme dont l'origine est insondable.

Le champ symbolique est donc aussi énigmatique que le champ phénoménologique, dans le sens où les deux sont caractérisés par une indétermination radicale, une absence de coïncidence avec eux-mêmes et une origine immémoriale. Cette indétermination originare ne signifie pas dire que toute pensée qui veut établir une certaine systématique et trouver un ordre logique dans notre compréhension du monde soit absurde, mais qu'elle est toujours limitée par l'horizon socio-historique (et politique) de l'institution symbolique à laquelle elle appartient. Le caractère énigmatique, tout comme le mystère de la chair chez Merleau-Ponty,

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 396.

¹¹⁹ Le livre touche indirectement plusieurs thèmes liés à la théologie et directement quelques autres, comme le précise Richir au début de l'ouvrage: « Par la rencontre du problème de l'institution symbolique et de l'incarnation elle va même jusqu'à toucher, à une profondeur insoupçonnée les grandes questions théologiques [...] et théologico-politiques », *Du sublime en politique*, p. 8.

ne se réfère pas à une impossibilité de penser la chair ou l'institution symbolique, mais signale les points aveugles de toute réflexion incarnée, c'est-à-dire, dans laquelle celui qui pense est impliqué dans ce qu'il pense et ne peut pas prendre une position de survol¹²⁰. La question est donc de « décrire en termes de facticité, et non en termes d'essences, une subjectivité située dans l'espace et le temps »¹²¹, en reconnaissant l'irréductibilité de son énigme, i.e. en ayant renoncé à la soi-disant impartialité du *cosmotheoros*.

Une des conséquences les plus importantes de cette approche des structures de signification à travers l'institution symbolique est l'institution d'un Moi (en tant qu'ipse) irréductiblement énigmatique. Nous avons déjà trouvé ce problème dans le « mystère de la différenciation de la chair » chez Merleau Ponty, mais il atteint une nouvelle dimension chez Richir, car ce n'est pas seulement le « Je anonyme » qui devient indéterminable, mais aussi le Je institué en tant qu'ipse et la communauté instituée en tant qu'intercorporéité située :

« c'est que l'énigme que nous constituons pour nous-mêmes et pour les autres résonne *en écho*, mais *en abyme*, à travers l'abîme du monde et de la mort, à la grande énigme de notre condition par là commune, à ce qui nous fait vivre, être et penser en nous y appelant. L'homme y devient symbole vivant parce qu'il y paraît comme le symbole toujours déjà institué d'un instituant symbolique »¹²².

L'homme est compris comme symbole toujours déjà institué de l'abîme (de l'indétermination foncière du monde et des phénomènes, ainsi que de la mort symbolique qui advient lorsque cette indétermination est rendue patente), de l'énigme de la chair et de l'institution symbolique. Par conséquent, il s'avère nécessaire d'aborder à nouveau le problème de l'institution de l'homme en tant qu'ipse incarné et en tant que noyau abstrait (sans *Leiblichkeit*) de certains discours du politique (les droits de l'homme, l'humanisme, les guerres contre les « ennemis de l'humanité », etc). Ici, il ne s'agit pas de distinguer le Je anonyme (pli dans la chair du monde, champ d'être) du Je institué (résultat de l'objectivation du premier), mais de comprendre son processus d'institution, lui-même inséparable de l'institution des *habitus* perceptifs qui constituent le monde des significations intercorporelles, car « toute détermination de l'être des phénomènes est du même coup auto-détermination du *Da-sein* dans le projet-de-monde ou l'être-au-monde »¹²³. Les

¹²⁰ « mais une physique qui a appris à situer physiquement le physicien, une psychologie qui a appris à situer le psychologue dans le monde socio-historique ont perdu l'illusion du survol absolu: elles ne tolèrent pas seulement, elles imposent l'examen radical de notre appartenance au monde avant toute science » *Le visible et l'invisible*, p. 47.

¹²¹ *Ibid.*, p. 69.

¹²² *Du sublime en politique*, p. 29.

¹²³ *Phénomènes, temps, etres*, p. 34.

conséquences politiques de l'autodétermination de l'ipse (*Da-sein*) à travers sa détermination des phénomènes ont été indiquées par Heidegger¹²⁴ et travaillées en profondeur notamment par Herbert Marcuse¹²⁵. Bien que nous n'aurons pas l'occasion de revisiter leurs oeuvres dans ce travail, notre recherche s'inscrit dans une direction très semblable, suivant Richir lorsqu'il écrit:

« Dans la mesure où le politique s'étend jusqu'à l'institution symbolique du social, c'est-à-dire des hommes en ce qu'ils ont une identité, des rapports, des pratiques et des croyances *déterminés*, il excède de loin sa définition restreinte en tant que ce qui concerne les rapports de pouvoir dans une société donnée »¹²⁶.

Ainsi que Merleau-Ponty lorsqu'il déclare que

« Nos idées, nos significations, justement parce qu'elles sont relatives à notre temps, ont une vérité intrinsèque et nous l'enseigneront à condition que nous réussissions à les situer elles-mêmes dans leur contexte, à les comprendre au lieu de les subir seulement »¹²⁷.

Le politique concerne alors toutes les vérités de notre temps, tous les rapports, toutes les croyances, créations, projets de monde. Et, pareillement, toutes nos institutions, aperceptives ou idéales participent du politique dans son sens le plus large, à travers « quelque chose du social qui affleure aussi dans la phénoménalité » et les rapports que ses articulations aux champs phénoménologique et symbolique permettent. « La vérité d'un système social est dans le type de rapports humains qu'il rend possibles », disait Merleau-Ponty¹²⁸. Notre but est donc d'ouvrir une voie pour élucider les types de rapports humains que notre compréhension du corps et de l'affectivité rend possibles. Pour ce faire, il nous faut d'abord analyser l'institution du corps et ses rapports au Moi ainsi que son rôle dans la circulation des affects.

3. La circulation de l'affectivité

Nous avons vu que le corps vécu, en tant que corps de chair (*Leib*), est radicalement infigurable. Il n'a pas de limites définies (l'exemple du bâton de l'aveugle proposé par Merleau-Ponty¹²⁹ est ici célèbre) et n'est pas représentable en image : ce qu'on représente est

¹²⁴ Voir Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1972.

¹²⁵ Voir Herbert Marcuse, *One dimensional man : the ideology of industrial society*, Sphere books, London, 1969.

¹²⁶ *Du sublime en politique*, p. 68.

¹²⁷ Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris, 1967, p. 43.

¹²⁸ *Parcours*, p. 230.

¹²⁹ *Phénoménologie de la perception*, p. 167.

plutôt le corps-objet, le *Körper*. Cependant, c'est précisément à travers l'objectivation du *Leib* par l'institution du *Körper* (pour laquelle le regard d'Autrui constitue une *conditio sine qua non*) que le Moi est différencié¹³⁰. L'identification du corps vécu avec le corps objectivé est ainsi à l'origine de la notion d'identité, « car le « lui-même » ne vient, précisément, que du *Leib* ancré au *Körper*, la seule « chose » qui ait pouvoir de se voir, de se toucher »¹³¹. Dans la même ligne, Richir argumente que la rencontre d'Autrui n'est possible que par sa *Leiblichkeit*, car sa rencontre en tant que *Körper* n'est pas la rencontre d'un alter ego, mais d'un objet symboliquement saturé, une pure *res extensa* :

« Il n'y a d'autre que dans et par sa *Leiblichkeit*, qui est irréductible à sa *Körperlichkeit* [...] nous sommes ici aux limites de ce qui est classiquement subsumé par l'âme et le corps, dans la grange qui les unit et les distingue, et il faut se garder de comprendre le *Leib* à la manière d'une psychè »¹³².

Il y a donc d'abord, chez Richir comme chez Merleau-Ponty, une *Leiblichkeit* généralisée dans la chair du monde. L'ipséité à la base de toute notion d'identité (ouverte ou fermée, incarnée ou incorporée) est issue de l'identification primitive du *Leib* infigurable avec le *Körper* objectivé (symboliquement institué par un Autrui anonyme). Cette identification ne perd pas l'indétermination du *Leib*, mais « l'ancre » dans le corps objet, ce qui amène Richir à parler d'un *Leibkörper* lequel, à son tour, est à la base de la rencontre d'Autrui en tant qu'alter ego, c'est-à-dire, en tant qu'autre subjectivité incarnée, autre *Leibkörper*. Comme le Moi et comme les corps politiques, Autrui et l'alter ego peuvent être issus d'un processus d'incarnation ou d'incorporation, selon le rapport dégénératif ou créatif au champ symbolique et au champ phénoménologique dans leur institution à partir de la chair du monde. En fait, deux formes d'institution des communautés politiques, liées à deux formes d'institution de l'ipséité (du Moi ou de l'alter ego) sont à distinguer *grosso modo* dès leur *Leiblichkeit*. La première résulte d'une incorporation, la deuxième d'une incarnation.

La première, issue de ce que nous avons nommé « malencontre symbolique », correspond à ce que Richir nomme l'institution symbolique anthropologico-politique. Le malencontre symbolique a comme résultat la saturation et la fixation des significations, ce qui caractérise « une institution symbolique en train de dégénérer en *Gestell* symbolique, en

¹³⁰ Pour une élaboration plus détaillée de la théorie de Richir sur les origines phénoménologiques du Moi, voir Marc Richir, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Millon, Grenoble, 2006.

¹³¹ *Phénoménologie en esquisses*, p. 298.

¹³² *Ibid.*, p. 283.

dispositif de signaux »¹³³. Dans le cadre qui nous occupe, il s'agit de l'institution d'une certaine idée rigide de l'homme dans laquelle « le sujet individuel et le sujet collectif se voient prendre la place de Dieu (et du despote d'Ancien Régime), dans *le même échec* de l'incarnation au sein de l'incorporation »¹³⁴. Ce sujet désincarné (néanmoins produit d'une forme d'incorporation) que nous avons critiqué au fil de ce travail et identifié au *cosmotheoros* de la pensée de survol ou, encore, à l'homme abstrait et universel de l'éthique des droits de l'homme et à l'*homo economicus* du libéralisme, est une des colonnes de cette *Gestell*. L'institution du corps est tellement saturée symboliquement que sa rigidité exige un dualisme strict pour « sauver » son indétermination (du moins sous la forme de la liberté). Les multiples usages et implications politiques de ladite institution sont bien connus et leur analyse dépasse la visée de ce travail, mais nous voudrions quand même évoquer une remarque faite par Richir qui nous semble synthétiser de manière véhémente l'enjeu de ce « malencontre » :

« L'anthropologico-politique est ainsi la perpétuation du théologico-politique par d'autres moyens, dans la mesure où il est la perpétuation du malencontre symbolique qui mue d'un coup l'incarnation en incorporation »¹³⁵.

L'échec de l'incorporation au sein de l'incarnation s'avère ainsi être un problème phénoménologique et politique issu de l'institution du corps et les possibilités qu'elle ouvre dans une pluralité intercorporelle.

La deuxième forme est, bien entendu, issue d'un processus d'incarnation. Si l'alter ego n'existe comme tel que par sa *Leiblichkeit*, que nous percevons grâce à notre propre condition incarnée, il s'avère clair qu'en tant que communauté des ipse, donc en tant que multiplicité de singularités ouvertes et indéterminables partageant une certaine forme d'articulation de leur rapport à l'Être sauvage (on pourrait dire un style), l'institution du social n'est possible que sur la base d'un rapport de chair à chair, comme une sorte de figuration de l'infigurable. Un des exemples les plus clairs de cette figuration est précisément la rencontre d'Autrui (soit l'alter ego, soit le monde au sens évoqué par Richir) en tant que chair, expliquée par le phénoménologue belge dans un commentaire sur un passage du Volume XIII des *Husserliana* :

¹³³ *Ibid.*, p. 400.

¹³⁴ *Du sublime en politique*, p. 115.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 119.

« s'il y a bien, d'un *Leib* à l'autre *Leib*, *mimèsis*, celle si, qui ne passe pas par l'image, et donc encore moins par l'image spéculaire, est une *mimèsis active* du *Leib* pris à l'aperception de l'autre *Leib*, et pour être activée, elle est «du dedans». C'est de l'intérieur, et activement, que mon *Leib* est impliqué par l'autre *Leib*, et ce, parce que les mouvements de celui-ci sont compris de l'intérieur, immédiatement, sans constitution d'image et sans raisonnement. Telle est pourrait-on dire, dans sa structure paradoxale, la *caractéristique essentielle* du *Leib humain*: on conçoit aisément qu'il n'y a pas de transmission de sens possible, pas d'éducation possible, donc pas d'institution symbolique possible, donc pas d'humanité possible, sans cette *mimèsis active*, du dedans, et non spéculaire, du *Leib* humain. Aucun habitus ne pourrait se constituer sans elle »¹³⁶.

Nous retrouvons ici le concept de *mimèsis* non spéculaire, fondamentale pour l'institution de l'affectivité et pour la compréhension de l'approche que propose Richir de l'intercorporeité. On voit à la fin du fragment que l'importance de ce type de *mimèsis* pour l'institution de la culture est capitale, car elle constitue toute rencontre et toute possibilité de penser à partir de l'indéterminé, d'articuler symboliquement l'expérience sans tomber dans le mécanisme du *Gestell*. La *mimèsis* non spéculaire, illustrée par le travail des comédiens, n'est pourtant pas limitée au domaine des performances artistiques, comme on pourrait comprendre d'après l'exemple du comédien donné par Richir et cité dans le premier chapitre. L'implication de mon corps vécu par le corps vivant de l'autre a lieu aussi grâce à cette même *mimèsis*, dans la mesure où ses mouvements, ses gestes, bref, sa *Leiblichkeit* est saisie dans son infigurabilité par mon propre corps vivant.

Cette rencontre de deux corporeités configurables à travers l'influence réciproque rendant possible ce qu'on pourrait nommer une « inter-incarnation »¹³⁷ comporte également des éléments pour penser une forme d'inter-affectivité, dans laquelle la *Stimmung* est « mimée » en *pathos* et « transmise » de *Leib* à *Leib*. Elle compose alors le phénomène que Richir nomme « contagion » :

« C'est que, pour reprendre la distinction husserlienne entre *Innenleiblichkeit* et *Aussenleiblichkeit*, corporeité vivante interne et corporeité vivante externe [...] la *Stimmung* est d'abord rapportée à l'*Innenleiblichkeit* [...] mais n'est pas moins « exprimée » dans l'*Aussenleiblichkeit*, et ce, sans parole, sans langue, par la simple allure du *Leib* (le corps vivant), la physionomie, les gestes, le ton de la voix, etc. ressentis aussitôt sans être pour autant par « contagion », en tant qu'impalpable couleur d'atmosphère ou tonalité du rapport « intersubjectif ». Pas plus que le sujet qui me parle ne peut maîtriser par exemple joie ou sa tristesse, je ne puis, dans la rencontre, maîtriser mes « réactions », en

¹³⁶ *Phénoménologie en esquisses*, p. 145. Le passage concerné se trouve dans Hua XIII, pp. 311-312.

¹³⁷ Nous empruntons librement le terme proposé par Thomas Fuchs mais, pour maintenir la distinction entre incorporation et incarnation, nous avons décidé d'utiliser plutôt le terme « inter-incarnation ». Voir Thomas Fuchs & Hanne Jaegher, « Enactive intersubjectivity, Participatory sense-making and mutual incorporation », in *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 2009, n° 8, pp. 465-486.

ce que la *Stimmung* d'autrui ne gagne malgré moi, m'envahit pour me réjouir ou me désespérer à mon tour »¹³⁸.

La *Stimmung* est ainsi exprimée par le corps vivant à travers l'institution du *pathos* et -ce qui est encore plus important pour notre recherche - la circulation de l'affectivité que ce processus met en oeuvre n'est pas maîtrisée par le Je empirique (issu de l'institution symbolique). Cela veut dire que la *Stimmung* dans laquelle nous sommes toujours déjà situés, qui baigne toutes les perceptions et colore toutes les idéations n'est pas « seulement » un fossile vivant du registre le plus archaïque et le plus éloigné de ce qu'on appelle classiquement subjectivité, mais qu'elle est aussi influencée par les autres corps et leur expressivité. Il s'agit d'un procès qu'on pourrait appeler « inconscient », dans le sens où la contagion ne doit pas nécessairement être pensée ni activement mise en mouvement pour avoir lieu, ce qui n'exclut pas la possibilité de la susciter volontairement (comme le montrent diverses pratiques artistiques, spirituelles ou démagogiques). Ce caractère de *contagion* est dû au fait que tout le processus se passe dans le corps vivant, grâce à ce que Richir, , nomme transpassibilité suivant le terme emprunté à Henri Maldiney :

« La « contagion » de la *Stimmung* s'effectue donc par *transpassibilité*, ce qui signifie que, tel sujet étant transpassible à telle *Stimmung* de tel autre sujet, cette *Stimmung* transite ou émigre en lui par la *mimèsis* active immédiate et interne du *Leib* par le *Leib*. Mais il faudrait entendre ici, plus que jamais, le *Leib* avec son caractère phénoménologique d'indéterminité et infigurabilité. Il s'agit donc de la *mimèsis* de l'*infigurable* »¹³⁹.

La *mimèsis* active « du dedans » constitue ainsi la base de la circulation des affects. Et cette dernière compose, à son tour, une dimension cruciale de la situation concrète des ipse et des corps politiques, car elle est un des éléments de la *Stimmung* dans laquelle ils se trouvent avant toute action et toute idéation. La *Stimmung* existe donc comme « seule trace » de l'archaïsme proto-ontologique attestable dans notre expérience. Mais elle existe aussi comme cette atmosphère co-crée par les multiples ipse qui constituent les corps politiques. La disposition spatiale des villes, l'accès aux expériences esthétiques, les traces de la mémoire historique, l'horizon d'attente, les rapports de production et l'ordre du pouvoir convergent dans la configuration de la *Stimmung*, qu'il ne faut pas confondre avec un « état d'esprit », comme nous l'avons vu, car elle est plutôt une *Weltlage* qu'une *Sachlage*, c'est-à-dire qu'elle est constituante pour une situation intersubjective ou intercorporelle, bien qu'elle soit

¹³⁸ Marc Richir, « Stimmung, Verstimmung et Leiblichkeit dans la schizophrénie », dans *Conferências de Filosofia II*, Campo das Letras, Porto, 2000, p. 62.

¹³⁹ *Phénoménologie en esquisses*, p. 424.

souvent vécue comme « profondément intime » ou privée, selon une expression politiquement plus marquée.

Voici les premiers éléments pour une théorie de la circulation des affects ou même de l'affectivité (en autant comme *Stimmung* que comme *pathos*). Une telle théorie montre l'importance des rapports politiques pour notre vie affective et l'importance de l'affectivité pour toute existence politique. Cette liaison a déjà été mise en avant et étudiée, comme nous l'avons dit au début de ce mémoire, par les grands classiques de la philosophie politique, notamment par Hobbes et Machiavel. Le lien possible de cette tradition avec la conceptualisation phénoménologique de l'affectivité a été envisagé par Merleau-Ponty, qui en 1949 a dédié un essai à l'importance de Machiavel pour toute analyse moderne contemporaine du politique, où la circulation des affects joue un rôle central. Sa lecture du penseur florentin esquisse quelques aspects de la pensée de la chair que nous trouvons explicités deux ans après dans la conférence *L'homme et l'adversité*, notamment en ce qui concerne l'empiètement entre Moi et Autrui :

« C'est dans le même moment où je vais avoir peur que je fais peur, c'est la même agression que j'écarte de moi que je renvoie sur autrui, c'est la même terreur qui me menace et que je répands, je vis ma crainte dans celle que j'inspire. [...] Il y a un circuit du moi et d'autrui; un Communion des Saints noire, le mal que je fais, je me le fais, et c'est aussi bien contre moi-même que je lutte en luttant contre autrui. Après tout, un visage n'est qu'ombres, lumières et couleurs, et voilà que, parce que ce visage a grimacé d'une certaine façon, le bourreau éprouve mystérieusement une détente, *une autre angoisse* a relayé la sienne »¹⁴⁰.

On retrouve ici les affects les plus traditionnellement liés à l'étude philosophique du politique : la peur, l'agression, la souffrance, c'est-à-dire, les affects liés à la violence. Nous ne pouvons pas entreprendre ici une analyse des rapports, complexes et inévitables, entre politique et violence, exposés par Walter Benjamin¹⁴¹ de manière si incisive. Mais il faut souligner que si la violence produit nécessairement des affects et si elle est toujours liée au politique (surtout à la question du pouvoir qui, comme nous l'avons vu, n'épuise pas la question du politique), toute institution du pouvoir politique implique une économie de la violence et une forme de circulation de l'affectivité. L'analyse et la compréhension de ces formes de circulation s'avèrent indispensables pour une élucidation plus nuancée du politique, de ses conditionnements et de ses possibilités :

¹⁴⁰*Signes*, p. 258.

¹⁴¹ Walter Benjamin, «Zur Kritik der Gewalt» in *Gesammelte Schriften*, vol. II. Suhrkamp, Frankfurt, 1999. PP. 179-204.

« comme des miroirs disposés en cercle transforment une mince flamme en féerie, les actes du pouvoir, réfléchis dans la constellation des consciences, se transfigurent, et les reflets de ces reflets créent une apparence qui est le lieu propre et en somme la vérité de l'action historique »¹⁴².

Le lieu propre et la vérité de l'action historique sont circonscrits par cette réciprocité des consciences (incarnées), qui met en circulation les discours, les pratiques, les affects composant les effets et la base du pouvoir. Le pouvoir est de l'ordre du tacite, écrit Merleau-Ponty¹⁴³ en commentant Machiavel. Il signale de la sorte sa dimension corporelle, incarnée, antéprédicative, ou comme l'écrit Revault d'Allones, « [cette] «vérité effective» de la politique qu'est sa dimension phénoménale »¹⁴⁴. La dimension phénoménale en question est simultanément à la base des normes et des pratiques politiques tout en étant reconfigurée par elles, par le mouvement de réversibilité et de réciprocité qui anime la chair du monde, ou, plus précisément dans ce cas, « la chair de l'histoire »¹⁴⁵.

On voit ici comment, à partir de la notion d'intercorporeité et la voie qu'elle ouvre pour la compréhension de la circulation de l'affectivité, la pensée de la chair atteint une dimension politique incontournable, qui joue aussi un rôle central dans la perception et l'idéation, comme l'a montré Richir avec ses analyses de l'institution symbolique. Le projet merleau-pontien d'une nouvelle ontologie, parfois lu comme une retraite dans la métaphysique face aux déceptions de l'histoire¹⁴⁶, offre à nos yeux des éléments pour l'exploration approfondie des champs du politique classiquement saisis d'une façon plutôt schématique, voire réductionniste. L'empiètement qui régit cette ontologie donne à l'Être un contenu politique et fait ressortir la portée ontologique des situations politiques :

¹⁴² *Signes*, p. 273.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 269.

¹⁴⁴ Myriam Revault d'Allones, *Merleau-Ponty: la chair du politique*, Michalon, Paris, 2001, p. 30.

¹⁴⁵ *Signes*, p. 28.

¹⁴⁶ Sur ce point nous devons diverger de Marc Maesschalck lorsqu'il soutient que « Ce retour à la métaphysique est, on le voit, indissociable d'un retrait à l'égard des contradictions historiques, retrait vers la périphérie par rapport au politique que Merleau Ponty nommait lui-même, à une époque, centre de l'histoire. A ce point, la phénoménologie ne peut plus nous aider à penser l'éthique des luttes sociales, puisqu'elle se détache du centre et donne à la patience du quotidien une saveur étrange, venue de l'« en-dessous » de la vie, une saveur «mystique» venant de l'ouverture qui signale toute contradiction. Dans le cadre d'une telle réflexion, on peut se demander quelle cohérence pourrait encore espérer trouver la lutte historique, quelle rationalité pourrait se développer dans l'interaction des groupes, puisque tout s'est réduit à la magie du provisoire et que la difficulté d'être s'estompe devant l'harmonie préétablie » (*op. cit.*, p. 74). D'après notre lecture, l'ontologie de la chair ne comporte pas un abandon de la pensée de l'action concrète pour demeurer dans la contingence irréductible de toute situation singulière, mais propose une approche qui permet d'éclaircir quelques aspects normalement ignorés ou trop rapidement écartés des luttes sociales. Autrement dit, la prise en compte de la dimension ontologique sauvage ne doit pas impliquer un abandon des idéations ou pratiques instituées « au-dessus » du sol préreflexif, mais ouvre une voie pour la compréhension de leur réciprocité et leur interdétermination.

« L'Être c'est le « lieu » où les « modes de conscience » s'inscrivent comme des structurations de l'Être (une manière de se penser dans une société est impliquée dans sa structure sociale), et où les structurations de l'Être sont des modes de conscience »¹⁴⁷.

Si la manière qu'une société a de se penser est toujours déterminée par sa structure sociale et que cette structure est un mode de l'Être, le chiasme entre ontologie et politique est manifeste. Et s'il s'agit d'une ontologie de la chair, le politique doit aussi être pensé comme lié aux problèmes de l'incarnation, de l'intercorporéité et de l'affectivité des corps. L'institution des régimes politiques s'avère être un processus incessant d'incarnation, d'articulation et de mise en mouvement de l'affectivité. Comme le dit clairement Richir :

« l'institution symbolique du social (de son « ordre »), qui l'est aussi du politique, est du même coup institution symbolique *de l'humanité*, c'est-à-dire, toujours dans le même mouvement, celle, à sa manière, de la *Leiblichkeit* « intersubjective » ou « communautaire » du *Leib* des hommes »¹⁴⁸.

L'institution du politique est institution de l'intercorporéité, d'une certaine façon de vivre les corps. La circulation de l'affectivité à travers la mimésis non spéculaire, les effets du pouvoir, les déterminations économiques et tout ce que Safatle nomme « régime d'*aisthesis* », comme nous y reviendrons, constitue les corps politiques, en ouvrant des possibilités d'action, d'émancipation ou de domination à partir des formes d'incarnation diverses. Une réflexion sur l'incorporation comporte ainsi une remise en question radicale des catégories politiques et des champs de possibilités qu'elles ébauchent. Dans notre troisième et dernier chapitre, nous poursuivrons dans cette direction grâce à Vladimir Safatle, et ceci toujours en rapport avec les concepts et les analyses phénoménologiques que nous avons présentés et que nous approfondirons avec certaines idées du philosophe brésilien.

¹⁴⁷ *Le visible et l'invisible*, p. 302.

¹⁴⁸ *Phénoménologie en esquisses*, p. 405.

Chapitre III : L'affectivité fondatrice : Corps politiques et régimes d'*aisthesis* chez Vladimir Safatle

Nous avons choisi d'aborder les rapports entre politique et affectivité à partir d'une perspective phénoménologique. Les avancées faites par Merleau-Ponty vers une nouvelle ontologie nous ont permis d'envisager une compréhension de l'affectivité qui reconnaît en elle la dimension constituante de toute expérience. Contre la conception des affects comme accident superficiel ou résidu irrationnel qui assombrit la pensée claire et autonome, nous avons défendu la dimension ontolo-phénoménologique de l'affectivité, en fonction du rôle élémentaire qu'elle joue dans la conformation des situations dans lesquelles nous sommes toujours déjà imbriqués lorsque nous pensons, agissons, percevons. Cette option nous a ouvert la voie vers une conceptualisation de l'intersubjectivité en tant qu'être ensemble et codétermination de l'expérience par des *ipse* incarnés, c'est-à-dire une compréhension de l'intersubjectivité comme intercorporité. Dans ce cadre, nous sommes parvenus à esquisser l'importance de la dimension affective pour l'analyse du politique en tant qu'organisation de la vie ensemble des *ipse* incarnés d'une part grâce à l'empiètement ontologique dans la pensée de la chair, qui remet en question les frontières entre Moi et Autrui et d'autre part grâce à une approche de l'institution symbolique tant collective qu'anonyme, mettant en évidence la manière dont elle structure toujours notre expérience comme une sorte de présence d'Autrui dans le «plus intime» du Moi. Le concept de *mimèsis* non spéculaire proposé par Marc Richir nous a donné un premier exemple de cette fonction instituant de l'ipséité primordiale, notamment grâce à un éclaircissement de la circulation de l'affectivité articulant l'institution du Moi à partir de l'expérience d'autrui et l'institution des affects à partir de l'expression de la *Stimmung*. Suivant cette perspective, la circulation intercorporelle des affects met en œuvre une dynamique de réversibilité de l'affectivité, également *constituée par* toute situation politique concrète et *constituante pour elle*. De fait, l'ordre tacite du pouvoir s'appuie fortement sur cette mise en circulation des affects, comme le signale depuis des siècles la philosophie politique.

Dans ce troisième et dernier chapitre, nous proposerons une articulation entre les analyses de l'affectivité entrepris par la philosophie politique de Vladimir Safatle et les approches phénoménologiques de Merleau-Ponty et de Richir que nous avons présentées

précédemment. Le but poursuivi est de montrer comment les apports de la phénoménologie peuvent servir à approfondir la compréhension des régimes politiques comme des régimes d'*aisthesis* et d'incorporation tel que le propose Safatle et élucider les perspectives ouvertes à la phénoménologie par une philosophie orientée vers l'action concrète. Il ne s'agit ni de suggérer une équivalence entre les deux démarches ni de juxtaposer leurs conceptualisations, mais d'ébaucher la possibilité d'un dialogue entre deux régimes épistémologiques à partir d'enjeux communs. Nous allons également reprendre quelques points de la réflexion élaborée par le philosophe brésilien sur la dimension affective du néolibéralisme en guise d'exemple d'une « application » concrète de notre thèse.

1. Régime d'*aisthesis* et production des corporités

Un des principes cruciaux du tournant ontologique amorcé par Merleau-Ponty est, comme nous l'avons vu, l'affirmation d'un « sol ontologique » qui précède et nourrit toute idéation, toute pensée abstraite et toute impression concrète. La perception « naïve », avec ses composantes irréductiblement affectives, est revendiquée par le philosophe français comme une voie privilégiée pour l'exploration de cette base phénoménologique, une position adoptée par Marc Richir et qui l'a mené à considérer l'affectivité comme un « fossile vivant » qui attestant les profondeurs les plus archaïques de notre expérience, nommées par lui « proto-ontologiques ». L'affectivité est ainsi comprise comme l'élément constituant à la base de toutes les élaborations phénoménologiques et symboliques, y compris l'institution des sociétés et, par conséquent, celle du politique.

Dans son livre *O circuito dos afetos : corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*, publié en 2015, Vladimir Safatle propose une thèse assez proche de la ligne de recherche suivie jusqu'à présent. Même s'il puise dans des sources plus proches de la théorie critique et du poststructuralisme que de la phénoménologie, le lien avec notre ligne de notre recherche, déjà manifeste dans le titre de l'ouvrage, est attesté dès les premières pages, lorsque le philosophe brésilien explicite le noyau de son analyse :

« Peut-être devons-nous partir de la constatation que les sociétés sont, dans leur niveau le plus fondamental, des circuits d'affects. En tant que système de reproduction matérielle des formes hégémoniques de vie, les sociétés dotent ces formes de force d'adhésion en produisant continuellement des affects qui nous font assumer certaines possibilités de vie au détriment d'autres. Nous devons toujours avoir à l'esprit que certaines formes de vie déterminées sont fondées sur des affects spécifiques, c'est-à-dire elles ont besoin de ces affects pour continuer à se reproduire, pour imposer leurs modes d'ordonnance, en définissant par là le champ des possibles. Il y a une adhésion sociale construite à travers des affections. Dans ce sens, lorsque les sociétés se transforment, s'ouvrant à la

production de formes singulières de vie, les affects commencent à circuler d'une façon différente, à s'agencer de manière à produire d'autres objets et d'autres effets. Une société qui s'effondre c'est aussi des sentiments qui disparaissent et des affects inouïs qui jaillissent. Par conséquent, lorsqu'une société s'effondre, elle emporte les sujets qu'elle-même avait créés afin de reproduire des sentiments et des souffrances »¹⁴⁹.

Nous voudrions distinguer trois moments structurants de ce postulat central. D'abord, il y a la caractérisation des sociétés comme circuits d'affects. Attribuer à la circulation des affects une importance plus fondamentale qu'à l'institution et à l'articulation des normes comporte une prise de position claire sur la compréhension du politique comme espace de délibération rationnelle où se constitue le système juridique qui soutient une société. Contre la pensée politique de survol, qui ne voit dans les affects qu'une pathologie de la raison à éliminer de l'espace politique, Safatle affirme que la dynamique des affects est, pour ainsi dire, le sol corporel à la base de tout formalisme juridique ou technocratique. « Toutefois, il faut insister sur l'impossibilité de désincorporer le social, car il est impossible de purifier l'espace politique de tout affect »¹⁵⁰, écrit-il, en indiquant en outre que les régimes politiques sont avant tout vécus par des corps et institués à travers des corps dont la capacité à être affectés constitue une caractéristique fondamentale.

Ce premier moment nous conduit aux deux autres que nous voulions souligner à, propos de la structuration du postulat central du livre, à savoir : d'une part, toute adhésion aux normes et toute sujétion à un régime de corporéité est affectivement construite ; d'autre part, toute émancipation doit en conséquence comporter une nouvelle forme d'incorporation et une mise en circulation d'autres affects. Les formations politiques sont ainsi comprises comme des régimes d'affection : « constituer des liens politiques est indissociable de la capacité d'être affecté, d'être sensiblement affecté, d'entrer dans un régime sensible

¹⁴⁹ « Talvez precisemos partir da constatação de que sociedades são, em seu nível mais fundamental, circuitos de afetos. Enquanto sistema de reprodução material de formas hegemônicas de vida, sociedades dotam tais formas de força de adesão ao produzir continuamente afetos que nos fazem assumir certas possibilidades de vida a despeito de outras. Devemos ter sempre em mente que formas de vida determinadas se fundamentam em afetos específicos, ou seja, elas precisam de tais afetos para continuar a se repetir, a impor seus modos de ordenamento definindo, com isso, o campo dos possíveis. Há uma adesão social construída através das afecções. Nesse sentido, quando sociedades se transformam, abrindo-se à produção de formas singulares de vida, os afetos começam a circular de outra forma, a agenciar-se de maneira a produzir outros objetos e efeitos. Uma sociedade que desaba são também sentimentos que desaparecem e afetos inauditos que nascem. Por isso, quando uma sociedade desaba, leva consigo os sujeitos que ela mesma criou para reproduzir sentimentos e sofrimentos. » (trad. fr. A. Arce de Vladimir Safatle, *O circuito dos afetos : corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*, Belo Horizonte, Autêntica, 2019, pp. 15-16).

¹⁵⁰ « No entanto, há de se insistir ser impossível descorporificar o social, pois é impossível purificar o espaço político de todo afeto » (*ibid.*, p. 21).

d'*aisthesis* »¹⁵¹. Si les sociétés sont fondamentalement des circuits d'affects, l'homme est un animal politiquement situé dans un régime sensible d'*aisthesis*.

Être politiquement situé implique être situé en tant que corps avec d'autres corps, constituant une collectivité intercorporelle à travers le mouvement de l'affectivité et les rapports de réversibilité. D'après cette conception, tant le sujet que le politique sont à saisir par des notions que la pensée (philosophique et politique) hégémonique considère comme accessoires ou même parasitaires, c'est-à-dire le corps et l'affectivité. Le sujet n'est ni l'agent désincarné aux propriétés déterminables qui orienteraient son emprise sur le politique à partir d'intérêts identitaires, ni le citoyen abstrait dont la participation politique est définie par le pouvoir de choisir ses représentants dans les institutions gouvernementales. Pour Safatle, « une telle présupposition ignore solennellement l'importance politique d'une décision ontologique »¹⁵², c'est-à-dire la postulation d'une position de survol envers le monde et envers le politique. Il s'agit plutôt d'un corps affecté et affectant, voyant et visible, irréductiblement lié à des situations (historiques, socio-économiques, psychiques) déterminées, d'un corps jamais complètement indépendant des autres sujets, jamais inébranlablement conditionné par eux, mais dont l'individualité (pour nous l'ipséité) est marquée par une contingence irréductible. La politique, dans ce sens, n'est pas bornée à la technique d'administration effective des populations moyennant une rationalité croissante qui viserait à dissoudre les conflits internes à toute communauté humaine, mais elle est d'abord la « pratique de confrontation aux événements qui désorientent l'*aisthesis* du temps et de l'espace, aussi bien que le caractère régulier des normes et des endroits à être occupés »¹⁵³. Autrement dit, la politique est surtout une pratique de configuration et reconfiguration symbolique constante des régimes d'*aisthesis*, des manières d'articuler ce que nous avons appelé « le champ phénoménologique » à travers des institutions collectives. Elle permet d'organiser différentes possibilités d'être et de se rapporter corporellement à d'autres corps dans l'espace et le temps, réalisant ainsi ces formes d'incarnation de l'ipse et de l'intercorporéité par lesquelles elle existe en fait toujours déjà. Elle participe ainsi de cette « vie psychique » qui, dans une partie considérable de notre tradition philosophique constitue

¹⁵¹ « (...) constituir vínculos políticos é indissociável da capacidade de ser afetado, de ser sensivelmente afetado, de entrar em um regime sensível de *aisthesis* » (*ibid.*, p. 19).

¹⁵² « (...) tal pressuposição ignora solenemente a importância política de uma decisão ontológica » (*ibid.*, p. 23).

¹⁵³ « (...) prática de confrontação com acontecimentos que desorientam a *aisthesis* do tempo e do espaço, assim como o caráter regular das normas e dos lugares a serem ocupados » (*ibid.*, p. 50).

le noyau de l'individualité et de la pensée, est également issue d'un processus d'incarnation dans un circuit d'affectivité :

« Car la vie psychique que nous connaissons, avec ses modalités de conflits, souffrances et désirs, est une production de modes de circuits des affects. D'autre part, la notion même d'« affect » est indissociable d'une dynamique d'imbrication qui décrit l'altération produite par quelque chose qui semble venir de l'extérieur et qui n'est pas toujours constituée comme objet de la conscience représentationnelle. Par conséquent, elle constitue la base pour la compréhension des formes d'instauration sensible de la vie psychique et de la nature sociale de cette instauration. Cela révèle comment, dès l'origine : « le socius est présent dans le Je ». Être affecté veut dire instaurer la vie psychique par la forme la plus élémentaire de sociabilité, cette sociabilité qui passe par l'*aisthesis* et qui, dans sa dimension la plus importante, construit des liens inconscients »¹⁵⁴.

La forme la plus élémentaire de la sociabilité est celle qui se déroule par l'*aisthesis*, où Autrui est présent dans le Je, à savoir l'intercorporéité. Les liens les plus profonds entre les humains sont ainsi établis par les corps en empiètement, ils sont en première instance inconscients, invisibles. En utilisant les termes de Merleau-Ponty, on pourrait dire que ce lien est précisément le chiasme entre les « composants » de l'intercorporéité, suivant cette frontière diffuse entre Moi et Autrui dans laquelle l'affection qui « semble venir de l'extérieur » circule dans un espace d'indétermination entre le dedans et le dehors. Par conséquent, cette forme élémentaire de sociabilité implique un renversement de la notion de sujet comme entité autonome, clairement délimitée et dont les rapports à soi même sont transparents.

L'exigence de construire une théorie du sujet à partir de l'indétermination et la contingence oriente Safatle vers l'idée d'une « métaphysique indirecte »¹⁵⁵, qui pourrait rappeler l'ontologie indirecte cherchée par Merleau-Ponty. Nous ne pouvons pas nous attarder dans l'analyse détaillée des points communs et des différences, mais il convient de souligner l'importance que la remise en question du sujet de survol a pour les deux auteurs, aussi bien que le caractère antéprédicatif des liens sociaux et politiques, au moins au niveau le plus fondamental. Un des effets de cette conception des liens est, comme nous l'avons vu, l'affirmation de la nature affective de la sujétion et de tout projet d'émancipation :

« Car le dépassement des conflits psychiques, aussi bien que la possibilité des expériences politiques d'émancipation demandent la consolidation d'un élan vers la mutation des affects, élan vers la capacité

¹⁵⁴ « Pois a vida psíquica que conhecemos, com suas modalidades de conflitos, sofrimentos e desejos, é uma produção de modos de circuito de afetos. Por outro lado, a própria noção de « afeto » é indissociável de uma dinâmica de imbricação que descreve a alteração produzida por algo que parece vir do exterior e que nem sempre é constituído como objeto da consciência representacional. Por isso, ela é a base para a compreensão tanto das formas de instauração sensível da vida psíquica quanto da natureza social de tal instauração. Fato que nos mostra como, desde a origem: « o socius está presente no Eu ». Ser afetado é instaurar a vida psíquica através da forma mais elementar de sociabilidade, essa sociabilidade que passa pela *aisthesis* e que, em sua dimensão mais importante, constrói vínculos inconscientes » (*ibid.*, p. 38).

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 31.

d'être affecté d'une autre manière. Notre soumission est affectivement construite, elle est affectivement perpétuée et ne pourra être dépassée qu'affectivement, à partir de la production d'une autre *aisthesis* »¹⁵⁶.

L'émancipation politique a besoin de la production d'une autre *aisthesis*, d'autres manières d'être affectés. Une nouvelle politique comporte de nouvelles formes de subjectivité, de rapports à la chair du monde et aux corps de chair qui constituent la multiplicité intercorporelle dans laquelle nous sommes situés. Il y a un va-et-vient entre la configuration des relations entre les sujets et les expériences qu'ils peuvent faire dans le monde, une articulation du temps et l'espace à partir des différentes formes d'incarnation. Tout changement politique implique une nouvelle façon de vivre le corps, une nouvelle constitution du corps :

« il faut emphatiser que nous ne serons pas capables de penser des nouveaux sujets politiques si nous n'interrogeons pas d'abord la façon de produire d'autres corps. Nous ne serons pas capables de créer des réalités politiques encore impensées avec les mêmes corps construits par des affects qui jusqu'à présent ont sédimenté notre subordination »¹⁵⁷.

Il s'agit donc de trouver des façons de vivre le corps qui nous permettent de réarticuler le milieu intercorporel que nous habitons et de créer des réalités politiques encore impensées. Le dépassement d'un régime à travers la découverte de nouvelles formes d'*aisthesis* requiert la compréhension du rôle actif joué par chaque corps : « La compréhension du processus de formation des corps politiques doit être complétée par la discussion sur la forme d'intervention politique que les corps ont actuellement »¹⁵⁸, écrit le philosophe brésilien. Il entend ainsi signaler la nécessité de l'intervention des corps dans la transformation des situations politiques.

Le peintre apporte son corps, écrivait Valéry, cité par Merleau-Ponty dans *L'oeil et l'esprit*¹⁵⁹. On pourrait étendre l'idée et dire que, dans la transformation du sensible qu'implique l'action politique¹⁶⁰, chacun apporte son corps pour contribuer à la formation

¹⁵⁶ « Pois tanto a superação dos conflitos psíquicos quanto a possibilidade de experiências políticas de emancipação pedem a consolidação de um impulso em direção à mutação dos afetos, impulso em direção à capacidade de ser afetado de outra forma. Nossa sujeição é afetivamente construída, ela é afetivamente perpetuada e só poderá ser superada afetivamente, a partir da produção de uma outra *aisthesis* » (*ibid.*, p. 38).

¹⁵⁷ « (...) há de se insistir que nunca seremos capazes de pensar novos sujeitos políticos sem nos perguntarmos inicialmente sobre como produzir outros corpos. Não será com os mesmos corpos construídos por afetos que até agora sedimentaram nossa subserviência que seremos capazes de criar realidades políticas ainda impensadas » (*ibid.*, p. 29).

¹⁵⁸ « (...) a compreensão do processo de formação de corpos políticos deve ser complementada com a discussão sobre a forma como se dá, atualmente, a intervenção política dos corpos » (*ibid.*, p. 27).

¹⁵⁹ *L'œil et l'esprit*, p. 16.

¹⁶⁰ Les liens entre l'action politique et l'acte créatif artistique ont été aussi signalés par Gustav Landauer (dans *Revolution and other writings : a political reader*, PM Press, Oakland, 2010, p. 65).

des nouvelles formes d'*aisthesis*. L'engagement politique ne se limite pas à la délibération parlementaire, aux élections ou à la lutte pour la redistribution du pouvoir matériel et symbolique. Dans son niveau le plus élémentaire, la lutte politique est une lutte des corps affectants et affectés, pris dans une expérience sensible. La philosophie politique doit alors trouver des manières d'ébaucher des « mouvements de transformation structurelle de l'expérience et de son champ »¹⁶¹. Cette tâche est indéniablement liée à ce que nous appellerions volontiers une « phénoménologie politique ». Une telle tâche est à peine commencée car, comme le dit Safatle lui même, « Concernant cette tâche, il reste encore beaucoup à faire, car il existe de nombreux malentendus sur le sujet dans la philosophie contemporaine »¹⁶².

La transformation structurelle de l'expérience est une transformation du corps et de son affectivité, une exploration de nouvelles formes d'incarnation. Ce concept, que nous avons déjà abordé dans les analyses de Richir autour de la différenciation des ipse et des communautés politiques, reçoit, chez Safatle, malgré un régime épistémologique différent, une caractérisation similaire à celle présentée par le phénoménologue belge :

« Une incarnation n'est pas nécessairement une représentation, mais plutôt un dispositif d'expression d'affects. Nous pouvons donc penser la politique à partir de la manière dont des affects déterminés produisent des modes spécifiques d'incarnation. Ce ne sont pas toutes les corporalités qui sont identiques ; quelques unes sont imaginaires, d'autres sont des articulations symboliques, d'autres des dissociations réelles. Chaque régime de corporalité a son mode d'affection »¹⁶³.

L'incarnation comprise comme dispositif d'expression d'affects peut donc prendre des figures différentes, selon l'articulation de l'affectivité qu'elle achève et qu'elle exprime. On trouve dans la conceptualisation de Safatle une distinction entre corps fantasmatique et corps spectral, dont la portée nous semble très proche de celle établie par Richir, entre incarnation et incorporation, et ceci même si, de son côté, le brésilien utilise ces deux termes comme synonymes. Pour Safatle, comme pour Richir, il est essentiel de distinguer le corps issu de l'imagination et le corps infigurable : « Il n'y pas de pouvoir sans corps, mais ce ne sont pas

¹⁶¹ (...« movimentos de transformação estrutural da experiência e de seu campo », *O circuito dos afetos*, p. 30).

¹⁶² « A respeito de tal tarefa, ainda há muito o que fazer, pois muito equívoco foi dito na filosofia contemporânea a esse respeito » (*ibidem.*).

¹⁶³ « Uma encarnação não é necessariamente uma representação, mas um dispositivo de expressão de afetos. Sendo assim, podemos pensar a política a partir da maneira como afetos determinados produzem modos específicos de encarnação. Nem todas as corporeidades são idênticas; algumas são unidades imaginárias, outras são articulações simbólicas, outras são dissociações reais. Cada regime de corporeidade tem seu modo de afecção » (*ibid.*, p. 20).

tous les corps sociaux et politiques qui s'incarnent à travers la logique d'une corporéité imaginaire »¹⁶⁴, écrit-il, en prenant position contre les philosophes qui voient dans toute politique incarnée les problèmes issus du malencontre symbolique, problèmes que Richir englobe, pour sa part, dans le concept d'incorporation. Mais au lieu de l'opposition entre incarnation et incorporation, Safatle propose d'opposer le corps fantasmatique et le corps spectral, de la façon suivante :

« Le corps politique ne peut être un corps spectral particulier qu'avec ses temporalités en mutation. Notons, à cet égard, qu'un corps spectral n'est pas un corps fantasmatique. Un corps politique fantasmatique, [...] se constitue à travers la production d'une unité imaginaire capable d'assurer la consistance du sens des normes sociales et de leurs injonctions grâce à la construction d'une autorité souveraine fantasmaticquement assurée. Un corps politique spectral méconnaît l'unité imaginaire. Il est l'espace de rémission constante d'expériences temporellement irréductibles qui produisent des mutations formelles imprédictibles »¹⁶⁵.

Le corps fantasmatique est donc issu d'une unité imaginaire (pour Richir un processus d'incorporation) et est producteur d'une identité fixe, tandis que le corps spectral est indéterminable et infigurable (comme le corps de chair), plutôt à la manière d'une ouverture que d'une entité close sur elle-même. Pour Safatle, le corps fantasmatique est « potentiellement autoritaire »¹⁶⁶ et constitue, par là, le point d'appui des régimes autarciques et narcissiques basés sur des notions rigides d'identité. Il s'agit d'une corporéité relativement facile à maîtriser car, comme disait Richir « nous ne maîtrisons jamais, tel est l'énigme, que des fantômes de nous mêmes »¹⁶⁷.

On retrouve ici la portée politique des élaborations ontologiques, exprimée par l'interaction entre la rigidité des identités fixes (des corps ou des étants) et les rapports de pouvoir autoritaires ou même totalitaires. Comme antidote aux politiques narcissiques de l'identité, Safatle soutient que nous « nous avons besoin de la possibilité de formes radicalement non-identitaires d'incarnation »¹⁶⁸, i.e. des formes d'incarnation qui nous

¹⁶⁴ « (...) não há poder sem corpo, mas nem todo corpo social e político se encarna através da lógica de uma corporeidade imaginária » (*ibid.*, p. 68).

¹⁶⁵ « O corpo político só pode ser um peculiar corpo espectral com suas temporalidades em mutação. Notemos, a esse respeito, que um corpo espectral não é um corpo fantasmático. Um corpo político fantasmático, [...] constitui-se através da produção de uma unidade imaginária capaz de assegurar a consistência do sentido das normas sociais e de suas injunções graças à construção de uma autoridade soberana fantasmaticamente assegurada. Um corpo político espectral desconhece unidade imaginária. Ele é o espaço de remissão constante de experiências temporalmente irreduzíveis que produzem mutações formais imprevisíveis » (*ibid.*, p. 127).

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 78.

¹⁶⁷ *Phénomènes, temps, êtres*, p. 60.

¹⁶⁸ « (...) precisamos da possibilidade de formas radicalmente não identitárias de encarnação » (*O circuito dos afetos*, p. 70).

semble rejoindre l'intuition de Richir quand il parle d'institution non imaginaire d'une corporéité infigurable ou *polifigurable*. Pour le philosophe brésilien, ce mode d'incarnation est la caractéristique fondamentale des sujets politiques, « caractéristique propre de la nature situationnelle de l'action politique et de l'absence d'une ontologie positive pour la fonder »¹⁶⁹. Il faut donc entreprendre une des-incorporation pour rouvrir le champ du politique, qui cependant :

« Ne peut être fait qu'à travers d'une autre incorporation, une autre constitution de souveraineté, qui ne soit pas basée sur l'imaginaire du corps plein, unitaire et, surtout, propre, mais sur le réel du corps déchiré, dans le sens de champ d'affections qui ne permettent pas la constitution d'unités, même s'il permet la constitution de liens. Incorporation non-identitaire, dirions-nous »¹⁷⁰.

Ce que Safatle appelle incorporation non identitaire se révèle très proche des enjeux de ce que nous avons nommé à la suite de Richir, « incarnation », tandis que sa notion de corps déchiré, en tant qu'elle désigne le « le champ d'affections qui ne permettent pas la constitution d'unités », se rapproche des enjeux du concept phénoménologique de corps vécu (*Leib*). Sur ce point, la remise en question de l'équivalence entre « corps propre » et *Leib* s'avère tout aussi incontournable dans le cadre de la critique entreprise par Safatle et nous maintient toujours dans l'horizon de questionnement ouvert sur le politique à partir des travaux de Richir et de Merleau-Ponty. De fait, il est clair aussi chez Safatle que le corps *propre*, est indissociable d'une certaine métaphysique dualiste de l'identité et qu'en conséquence, il serait plus approprié de parler de « corps phénoménal » ou de « corps de chair » pour désigner le *Leib*.

Safatle cherche ainsi à esquisser un « corps politique à venir », c'est-à-dire, « un corps politique qui promet une unité sémantiquement différente de celle qui s'impose dans l'actualité »¹⁷¹. Or, on trouve déjà une ébauche dans cette direction dans les analyses de Richir sur le corps non figurable et la circulation de l'affectivité à travers la mimesis non spéculaire. Cette recoupe à notre sens les intuitions de Safatle, lorsqu'il critique ce qu'on pourrait appeler « anthropologie spéculaire » lorsqu'il écrit :

¹⁶⁹ « (...) característica própria da natureza situacional da ação política e da ausência de uma ontologia positiva que a fundamente » (*ibid.*, p. 94).

¹⁷⁰ « (...) só pode ser feito através de uma outra incorporação, outra constituição de soberania, essa que não se baseia no imaginário do corpo pleno, unitário e, acima de tudo, próprio, mas que se baseia no real do corpo despedaçado, no sentido de campos de afecções que não permitem a constituição de unidades, mesmo que permita a constituição de vínculos. Incorporação não identitária, diríamos nós » (*ibid.*, p. 96).

¹⁷¹ « (...) um “corpo político por vir”, ou seja, corpo político que promete uma unidade semanticamente distinta daquela que se impõe na atualidade » (*ibid.*, p. 98).

« mais que dirait-on si nous insistions sur le fait que l'homme, en revanche, est exactement cet être qui se perd en se regardant dans le miroir, qui s'étonne devant son image comme quelqu'un qui verrait une chose prête à se déformer, qui ne reconnaît pas son image car elle n'a pas une forme essentielle qui lui soit propre ? Que dire si nous acceptons que l'expérience du miroir est la confrontation avec une chose qui ne nous appartient jamais complètement, mais qui nous traverse en produisant un sentiment de profonde impropriété ? »¹⁷².

On retrouve ici une topique classique de l'ontologie, à savoir l'absence d'une forme propre attribuable à l'homme, laquelle sert de recours contre l'hypostasiation identitaire inhérente à cette sorte d'anthropologie politique. Mais « la politique n'est pas seulement une question d'ontologie, mais également de stratégies pragmatiques, cette nature hybride constituant en même temps la beauté et la difficulté de son champ »¹⁷³. C'est la raison pour laquelle il nous faut esquisser une compréhension plus précise des dynamiques politiques d'incorporation et d'affection dans des situations concrètes, si nous voulons commencer à envisager des stratégies d'action.

2. Politiques de la mélancolie

La vie psychique a été présentée comme le noyau d'une certaine philosophie politique basée sur la notion d'individu autonome qui se constitue comme identité stable à partir de propriétés identifiables et de circuits d'affects. Si les circuits d'affects sont le fondement de toute société et si tout régime politique est également un régime d'*aisthesis*, alors dans tout ordre politique « il y a une instauration sensible de la vie psychique dont les mécanismes doivent être élucidés »¹⁷⁴. Suivant ces prémisses, Safatle entreprend une analyse des affects mis en circulation par le néolibéralisme et ses effets dans nos vies psychiques à travers les diverses formes d'incarnation rendues possibles par cette sorte de corps politique : « *comment les modifications du corps social produisent des mutations dans la corporéité des sujets, comment le corps social et le corps subjectif n'ont jamais été indifférents* »¹⁷⁵, écrit-il, pour signaler la direction de sa recherche.

¹⁷² « (...) mas o que dizer se insistíssemos que, ao contrário, o homem é exatamente esse ser que se perde ao olhar-se no espelho, que estranha sua imagem como quem vê algo prestes a se deformar, que não reconhece sua imagem por não ter uma forma essencial que lhe seja própria? O que dizer se aceitarmos que a experiência do espelho é confrontação com algo do qual não nos apropriamos por completo, mas que nos atravessa produzindo o sentimento de uma profunda impropriedade? » (*ibid.*, p. 179).

¹⁷³ « (...) a política não é questão apenas de ontologia, mas também de estratégias pragmáticas, sendo que essa natureza híbrida é, ao mesmo tempo, a dificuldade e a beleza de seu campo » (*ibid.*, p. 95).

¹⁷⁴ « (...) há uma instauração sensível da vida psíquica cujos mecanismos precisam ser compreendidos » (*ibid.*, p. 137).

¹⁷⁵ « (...) como as modificações do corpo social produzem mutações na corporeidade dos sujeitos, como corpo social e corpo subjetivo nunca foram indiferentes » (*ibid.*, pp. 135-136).

Si le capitalisme des temps du fordisme était fondé sur les valeurs de la discipline, de l'épargne, de la stabilité, du respect des normes et de la construction d'un système solide de propriétés (elles mêmes indissociables de certains affects, notamment la sécurité et l'abri)¹⁷⁶, le néolibéralisme entraîne « une manière très spécifique d'incorporation, à savoir, celle produite par un corps social synthétisé par la dynamique continue de flux équivalents de plus en plus vastes »¹⁷⁷, dans laquelle la flexibilité, la résilience et l'initiative individuelle deviennent les valeurs axiales. Les changements dans la structure du monde économique ont été consciencieusement accompagnés par la visée de « transformer les cœurs et les âmes », comme l'a dit Margaret Thatcher dans un entretien pour le *Sunday Times*¹⁷⁸. On pourrait *grosso modo* caractériser cette transformation par la transposition des structures et des dynamiques d'entreprise à tous les domaines de la vie, parmi lesquels la vie psychique et la compréhension que les sujets ont d'eux-mêmes ne firent pas exception. Safatle indique que de cette transformation résulte une compréhension « économique » de l'affectivité :

« La généralisation de la forme-entreprise au sein du corps social a ouvert les portes pour que les sujets s'auto-comprennent comme des “entrepreneurs d'eux-mêmes” qui définissent la rationalité de leurs actions à partir de la logique d'investissements et revenus de “capitaux” et comprennent leurs affects comme des objets d'un travail sur soi visant à la production d'une “intelligence émotionnelle” et à l'optimisation de leurs compétences affectives. Elle a même permis la “rationalisation entrepreneuriale du désir”, fondement normatif pour l'internalisation d'un travail de surveillance et de control basé sur l'auto évaluation constante de soi à partir des critères dérivés du monde de l'administration des entreprises. Cette retraduction des dimensions générales des rapports inter et intrasubjectifs dans une rationalité d'analyse économique basée sur le “calcul rationnel” de coûts et bénéfices a ouvert une nouvelle interface entre gouvernement et individu, mettant en place des modes de gouvernabilité beaucoup plus enracinés psychiquement »¹⁷⁹.

L'essor des discours qui lient l'affectivité aux dynamiques et aux concepts du monde de l'entreprise, tels que l'intelligence émotionnelle, le capital érotique ou les compétences affectives est une conséquence peu surprenante de l'auto-compréhension des sujets politiques

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 163.

¹⁷⁷ « (...) uma forma muito específica de incorporação, a saber, a produzida por um corpo social sintetizado pela dinâmica contínua de fluxos equivalentes cada vez mais amplos » (*ibid.*, p. 135).

¹⁷⁸ Entretien consultable sur: <https://www.margaretthatcher.org/document/104475>, (page visitée le 18 avril 2020).

¹⁷⁹ « A generalização da forma-empresa no interior do corpo social abriu as portas para os indivíduos se autocompreenderem como “empresários de si mesmos” que definem a racionalidade de suas ações a partir da lógica de investimentos e retorno de “capitais” e que compreendem seus afetos como objetos de um trabalho sobre si tendo em vista a produção de “inteligência emocional” e otimização de suas competências afetivas. Ela permitiu ainda a “racionalização empresarial do desejo”, fundamento normativo para a internalização de um trabalho de vigilância e controle baseado na autoavaliação constante de si a partir de critérios derivados do mundo da administração de empresas. Essa retradução das dimensões gerais das relações inter e intrassubjetivas em uma racionalidade de análise econômica baseada no “cálculo racional” de custos e benefícios abriu uma nova interface entre governo e indivíduo, criando modos de governabilidade muito mais enraizados psicologicamente » (*O circuito dos afetos*, pp. 139-140).

comme des « entrepreneurs d’eux mêmes »¹⁸⁰, c’est à dire de l’intégration de la logique d’auto-valorisation, comme d’un mouvement perpétuel de calcul des bénéfices du capital dans la vie psychique. Le sujet entrepreneur de soi-même se comprend comme seul responsable de son succès et de son bonheur à partir d’une relation de transparence avec ses « ressources » émotionnelles, corporelles et intellectuelles, qu’il doit maximiser grâce à l’usage rationnel qu’il en fait dans un contexte compétitif qui se veut méritocratique. Le désir doit être instrumentalisé, achevant de canaliser les forces vitales vers des objectifs définis : la reconnaissance sociale, la performance impeccable, l’accumulation de capital. L’entrepreneur de soi-même n’a plus besoin des dispositifs disciplinaires, car il a intériorisé les dynamiques de coercition et de récompense des institutions classiques : il est « son propre patron ».

La circulation d’affects amorcée par le néolibéralisme donne lieu à une sorte d’incorporation transparente du «« souci entrepreneurial de soi » qui élimine toute hétéronomie et étrangeté dans les rapports entre le sujet et le corps »¹⁸¹ : le corps, réifié et transformé en propriété capitalisable du sujet, n’est plus une ouverture infigurable, inépuisable et immaîtrisable vers le monde, mais une « matière brute » à administrer pour maximiser les bénéfices (plaisir, beauté, santé, etc.). Les changements dans la compréhension du corps, dans le processus d’incorporation des sujets politiques sont inséparables des changements dans les rapports des sujets entre eux et avec eux mêmes « Nous savons comment le Je est profondément lié à l’image du corps propre, au point que les désarticulations dans l’image du corps propre affectent nécessairement la capacité de synthèse du Moi »¹⁸². Comme nous l’avons vu, l’institution du Moi est, d’un point de vue phénoménologique, inconcevable sans la rencontre d’Autrui et l’objectivation du *Leib* en *Leibkörper*. Ce processus ne se produit pas sans une certaine étrangeté vis à vis du corps propre et de la propre ipséité, dans ce dédoublement si bien exprimé par Rimbaud¹⁸³. Cependant, l’institution du corps comme ressource, comme marchandise à capitaliser supprime cette étrangeté (Safatle reprend le terme allemand d’*Unheimlichkeit*), transformant

¹⁸⁰ Voir Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique : Cours au Collège de France* (1978-1979), Seuil, Paris, 2004, notamment p. 232 et ss.

¹⁸¹ « Um “cuidado empresarial de si” que elimina toda heteronomia e estranhamento na relação do sujeito com o corpo » (*O circuito dos afetos*, p. 149).

¹⁸² « Sabemos como o Eu está profundamente vinculado à imagem do corpo próprio, a ponto de as desarticulações na imagem do corpo próprio afetarem necessariamente a capacidade de síntese do Eu » (*ibid.*, p. 148).

¹⁸³ Arthur Rimbaud à Paul Demeny (Lettre du Voyant, 15 mai 1871), dans Arthur Rimbaud, *Poésies, Une saison en enfer, Illuminations*, Gallimard, Paris, 1993, p. 202

toute négativité en domaine à conquérir, à la manière d'une « area of opportunity ». Dans la biopolitique néolibérale, le corps propre est un corps-propriété avec lequel les sujet-entrepreneurs entretiennent une relation de transparence, toute étrangeté étant éliminée ou intégrée au mouvement de capitalisation :

« les sociétés néolibérales ne produisent seulement la spoliation économique du plus-value, mais aussi la spoliation psychique de l'étrangeté (*Unheimlichkeit*), comme le pouvoir spolie l'étrangeté en permettant que toute négativité ne soit manifestée que comme dépression et mélancolie »¹⁸⁴.

La « spoliation de l'étrangeté » transforme, selon Safatle, toute négativité en dépression, à partir d'une « rationalité propre à une société organisée à partir de la circulation de ce qui n'a une autre fonction que de s'autovaloriser »¹⁸⁵. En exigeant des corps qu'ils « se plient jusqu'à l'infini »¹⁸⁶ pour s'adapter aux fluctuations incessantes de la circulation du capital, ce type de rationalité produit des dépressifs épuisés plutôt que des névrotiques réprimés. Les exigences incessantes de mobilité, d'innovation, d'initiative, la croissance de l'insécurité sociale et économique, mêlées à la compréhension du soi comme seul responsable de ses succès et ses échecs, ont ainsi été accompagnées du surgissement de nouvelles pathologies.

Ce changement de paradigme dans ce qu'on appelle aujourd'hui la santé mentale a été signalé par plusieurs auteurs, qui l'interprètent comme un symptôme clair de l'usure du discours individualiste à notre époque. La fatigue, individuelle et sociale, devient de plus en plus présente dans les analyses de la vie psychique et de la tonalité affective (nous dirions la *Stimmung*) de notre époque, comme le montrent des études socio-historiques¹⁸⁷, des analyses de la culture populaire¹⁸⁸ ou des best-sellers philosophiques¹⁸⁹. La composante irréductiblement politique de cette « épidémie sanitaire »¹⁹⁰ est souvent écartée ou niée par

¹⁸⁴ « (...) as sociedades neoliberais produzem não apenas a espoliação econômica da mais-valia, mas também a espoliação psíquica do estranhamento (*Unheimlichkeit*), como o poder espolia o estranhamento permitindo que toda negatividade só se manifeste como depressão e melancolia » (*ibid.*, p. 27).

¹⁸⁵ « (...) racionalidade própria a uma sociedade organizada a partir da circulação do que não tem outra função a não ser se autovalorizar » (*ibid.*, p. 142).

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 156.

¹⁸⁷ Voir Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi : Dépression et société*, Odile Jacob, Paris, 1998.

¹⁸⁸ Voir Mark Fisher, *Ghosts of my life : Writings on depression, hauntology and lost futures*, Zero Books, Winchester, 2014.

¹⁸⁹ Voir Byung Chul Han, *Müdigkeitsgesellschaft*, Matthes und Seitz, Berlin, 2010.

¹⁹⁰ « Books and articles on depression tend to list various facts and figures concerning the rising number of people affected by depression, along with the huge personal and socio-economic costs of the disorder. Perhaps the most popular of these is the World Health Organization statement that depression is already the world's 'leading cause of disability' (measured by 'years lived with disability'), that it is also the 'fourth leading contributor to the global burden of disease' (measured by 'years of potential life lost due to premature mortality and the years of productive life lost due to disability'), and that it is predicted to rise to second place by 2020,

le biais d'une explication neuro-réductionniste qui ne voit dans la dépression qu'une déficience physiologique individuelle¹⁹¹. Safatle remarque aussi cet étouffement de la portée affective du mal-être affectif à travers la pathologisation clinique :

« Il s'agit plutôt d'indiquer comment les formes de conflit produites par l'impact psychique du monde du travail sont actuellement gérées, parmi d'autres stratégies, par la constitution de tableaux cliniques capables d'individualiser des dynamiques de souffrance dont la structure causale masque la possibilité de compréhension des rapports profonds entre souffrance sociale et psychique »¹⁹².

La compréhension des relations profondes entre souffrance sociale et souffrance psychique, entravée par la dépolitisation de l'affectivité et la réduction des corps de chair à des *Leibkörper* renfermant des ressources à capitaliser s'avère être une des tâches fondamentales pour une philosophie politique incarnée. L'analyse des changements dans le monde du travail et ses effets sur la vie psychique des sujets du régime d'*aisthesis* néolibéral offre une des clés nécessaires à l'élucidation de ces relations, grâce à la clarté des rapports entre le monde social et la vie psychique «privée» qu'elle permet d'envisager¹⁹³. L'auto-compréhension des sujets comme des entrepreneurs d'eux-mêmes est encouragée par le discours managérial étendu à tous les domaines de la vie et adaptée aux besoins pratiques de la rationalité économique du monde du travail contemporain et est ainsi exigée par le pouvoir économique de tous ceux qui veulent survivre (symboliquement et littéralement) dans la société. Une telle auto-compréhension se révèle comme un lieu privilégié pour l'étude de l'articulation entre l'organisation du politique et ce que nous avons appelé le champ phénoménologique. L'entrepreneur de lui-même a une manière particulière de percevoir le monde, de se rapporter à son corps, d'affecter et d'être affecté, qui doit être pensée de concert avec les vertigineuses mutations du monde socio-économique¹⁹⁴. Toute perception est, comme nous l'avons vu, socialement instituée et tout régime politique est sensiblement vécu.

for all ages and both sexes.». (Matthew Ratcliffe, *Experiences of Depression : A Study in Phenomenology*, Oxford University Press, Oxford, 2015, pp. 4-5).

¹⁹¹ Mark Fisher, *Capitalist Realism: Is there no alternative?*, Zero Books, Winchester, 2009.

¹⁹² « Trata-se, antes, de indicar como as formas de conflito produzidas pelo impacto psíquico do mundo do trabalho são atualmente geridas, entre outras estratégias, pela constituição de quadros clínicos capazes de individualizar dinâmicas de sofrimento cuja estrutura causal mascara a possibilidade de compreensão das relações profundas entre sofrimento social e psíquico. » (*O circuito dos afetos*, p. 187).

¹⁹³ Pour une étude approfondie de ces mutations voir Luc Boltanski et Ève Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris, 2011.

¹⁹⁴ Dans ce sens, la caractérisation de la dépression comme « after all and above all, a theory about the world, about life [...] not sadness, not even a state of mind, it is a (neuro)philosophical (dis) position » s'avère être particulièrement caractéristique (Mark Fisher, *Ghosts of my life*, *ibid.*, p. 36)

Dans ce cadre, la portée politique de la conceptualisation et le traitement des « pathologies affectives » sont indéniables. L'intériorisation des dispositifs disciplinaires et l'adaptation des corps aux fluctuations, chaque jour plus rapides, du monde du capital a comme conséquence

« une transformation de l'indétermination, de pathologie sociale en dispositif de fonctionnement normal des processus de reproduction matérielle de la vie. [...] la montée irrésistible de la plasticité marchande du corps. Une montée qui [...] ne survient pas sans la configuration de nouvelles formes de souffrance »¹⁹⁵.

Les nouvelles formes de souffrance sont issues d'un excès de positivité face au corps et à son indétermination. Les pathologies du corps hyperflexible, dont l'indétermination est capitalisée et dont toute étrangeté est instrumentalisée sont différentes des pathologies du corps rigide produites par les régimes disciplinaires tels que le capitalisme fordiste et le régime de l'anthropo-politique institué après la révolution française¹⁹⁶. La production néolibérale des corporités n'est ni une incorporation au sens de la fixation en *Gestell* d'une malencontre symbolique, ni une incarnation dans le sens de la singularisation d'une ouverture toujours en rapport avec sa propre négativité, toujours en écart avec elle-même. Il s'agit plutôt d'une sorte d'incorporation spéculaire qui fait de l'indétermination une identité flexible, qui se veut identique à soi-même, mais dont les propriétés doivent s'adapter aux mutations incessantes du monde économique. Les processus d'internalisation du mode entrepreneurial de l'expérience sont, selon Safatle, la clé pour la compréhension de cette nouvelle forme d'incorporation :

« C'est avec ces processus en tête que nous pouvons comprendre les mutations de la corporité dans l'ère néolibérale. De telles mutations pourront nous montrer comment la biopolitique propre au néolibéralisme ne pourrait, de fait, se comprendre à travers l'impact de structures normatives disciplinaires fonctionnant à partir des exigences de conformation à des mandats symboliques clairement déterminés. Elle serait liée à la conformation des sujets à une certaine forme d'indétermination, absorbée par le mode de fonctionnement standard du capitalisme actuel »¹⁹⁷.

¹⁹⁵ « (...) uma transformação da indeterminação, de patologia social a dispositivo de funcionamento normal dos processos de reprodução material da vida. [...] a ascensão irresistível da plasticidade mercantil do corpo. Uma ascensão que [...] não ocorre sem que novas formas de sofrimento sejam configuradas. » (*O circuito dos afetos*, p. 157).

¹⁹⁶ *Du sublime en politique*, pp. 8 et ss, p. 106 et ss.

¹⁹⁷ « É com esses processos em mente que podemos entender as mutações da corporeidade na era neoliberal. Tais mutações poderão nos mostrar como a biopolítica própria ao neoliberalismo não poderia, de fato, ser compreendida por meio do impacto de estruturas normativas disciplinares que funcionariam a partir de exigências de conformação a mandatos simbólicos claramente determinados. Ela estaria vinculada à conformação dos sujeitos a certa forma de indeterminação, absorvida pelo modo de funcionamento padrão do capitalismo atual » (*O circuito dos afetos*, pp. 144-145).

La corporéité néolibérale est instituée par une biopolitique qui met en œuvre une « anomie administrée »¹⁹⁸, une forme d'indétermination contrôlée et optimisée. Dans ce point, on pourrait présumer qu'une des grandes conquêtes de l'idéologie néolibérale a été l'appropriation et la capitalisation de ses critiques, dans une dynamique que Chiapello et Boltanski appellent « survie par endogénéisation »¹⁹⁹. Les critiques aux structures disciplinaires et les formes d'incorporation rigides imposées par le monde du travail ont été ainsi assimilées par le discours capitaliste et intégrées au monde du travail, changeant les circuits d'affects et la production des corporéités et inaugurant une nouvelle forme de domination à travers l'intégration et la transformation de toute négativité en profit.

Les pathologies issues de l'administration de l'indétermination sont donc les effets « individuels » des transformations sociales, notamment des changements dans le monde du travail, espace privilégié pour la compréhension de la dimension vécue d'un régime politique, de sa réalisation comme régime d'*aisthesis*. La conquête néolibérale des « âmes et des cœurs » a été accompagnée par une montée « des formes de souffrance psychique comme les dépressions et des désordres de personnalité tels que les pathologies narcissiques et borderline »²⁰⁰, devenues aujourd'hui les maladies mentales les plus répandues²⁰¹. Si, comme Safatle affirme, « une société est, avant tout, une forme de production de pathologies, c'est-à-dire, de traduction de la souffrance en grammaire ordonnée des pathologies »²⁰², cette production de pathologies est :

« une issue socialement parfaite, car elle nous mène à croire que, actuellement, la seule forme de manifestation de la négativité est l'implosion dépressive. Ainsi, la dépression est devenue un secteur fondamental de la structure disciplinaire contemporaine. Elle fournit la figure contemporaine de l'idée, défendue dans le premier chapitre, que les identifications sur lesquelles le pouvoir s'appuie agissent en nous à travers la production d'affections mélancoliques. Actuellement, le pouvoir introjecte ses injonctions en nous affectant dépressivement »²⁰³.

¹⁹⁸ *Ibidem*.

¹⁹⁹ *Op. cit.*, p. 72.

²⁰⁰ « (...) formas de sofrimento psíquico como as depressões e transtornos de personalidade como as patologias narcísicas e borderline » (*O Circuito dos afetos*, p. 186).

²⁰¹ Voir Alain Ehrenberg, *op. cit.*

²⁰² « (...) uma sociedade é, acima de tudo, uma forma de produção de patologias, ou seja, de tradução do sofrimento na gramática ordenada de patologias » (*O Circuito dos afetos*, p. 186).

²⁰³ « Uma saída socialmente perfeita, pois nos leva a crer que, atualmente, a única forma de manifestação da negatividade é a implosão depressiva. Assim, a depressão tornou-se um setor fundamental da estrutura disciplinar contemporânea. Ela fornece a figura contemporânea para a ideia, defendida no primeiro capítulo, de que as identificações nas quais o poder se assenta agem em nós produzindo afecções melancólicas. Atualmente, o poder introjeta suas injunções nos afetando depressivamente » (*ibid*, pp. 190-191).

Il s'agit d'une « issue socialement parfaite » car la discipline intériorisée, fait de la dépression, seule manifestation de la négativité dans un monde de positivité hyperflexible, un problème introjecté, exclusivement individuel, *privé*. Processus aussi souligné par Mark Fisher lorsque, huit ans avant de succomber lui-même à la dépression, il écrivait :

« this pathologization already forecloses any possibility of politicization. By privatizing these problems — treating them as if they were caused only by chemical imbalances in the individual's neurology and/or - by their family background — any question of social systemic causation is ruled out »²⁰⁴.

La dépression pourrait être donc comprise comme l'endogénéisation et la privatisation de toute négativité, qu'elle soit liée à l'étrangeté du corps ou au malaise social. Les explications déterministes de la psychiatrie neuro-réductionniste proposent une « naturalisation » et une individualisation de la souffrance provoquée par des dynamiques sociales, contribuant à la dissimulation de la négativité et à sa transformation en positivité à conquérir.

Si, comme le soutient Safatle, les régimes s'instaurent à partir de la mise en circulation des affects et de la gestion des corporéités normales et pathologiques, on peut en conclure que le système néolibéral s'enracine dans les corps grâce à une mise en circulation d'un excès de positivité dont la dépression est le « côté nocturne », le symptôme de l'épuisement des corps « pliés jusqu'à l'infini » pour s'adapter à une logique économique régie par l'indétermination, par les fluctuations incessantes et l'instabilité devenue règle. La mélancolie²⁰⁵, de moins en moins dissimulée par les palliatifs pharmaceutiques et l'enthousiasme entrepreneurial, serait ainsi la forme la plus approfondie de sujétion aux formes contemporaines du pouvoir :

« Il est possible de dire que le pouvoir nous mélancolise et c'est de cette façon qu'il nous soumet. Telle est sa véritable violence, supérieure aux mécanismes classiques de coercition et de dominations par la force, car il s'agit ici de la violence d'une régulation sociale qui mène le Moi à s'accuser lui-même dans sa propre vulnérabilité et à paralyser sa capacité d'action »²⁰⁶.

²⁰⁴ *Capitalist realism : is there really no alternative?*, p. 21.

²⁰⁵ Nous n'allons pas entrer dans la discussion sur les rapports, fort nuancés, entre dépression et mélancolie, nous limitant à les utiliser pour désigner une même sorte de « passion triste », comme le fait Safatle. Pour une analyse approfondie de ces rapports, voir Ramón Andrés, *Semper Dolens : historia del suicidio en Occidente*, Acantilado, Barcelona, 2015, aussi bien que Michael Theunissen, *Vorentwürfe von Moderne : Antike Melancholie und die Acedia des Mittelalters*, de Gruyter, Berlin, 1996.

²⁰⁶ « É possível dizer que o poder nos melancoliza e é dessa forma que ele nos submete. Essa é sua verdadeira violência, muito mais do que os mecanismos clássicos de coerção e dominação pela força, pois trata-se aqui de violência de uma regulação social que leva o Eu a acusar a si mesmo em sua própria vulnerabilidade e a paralisar sua capacidade de ação » (*O circuito dos afetos*, p. 61).

La dépression s'avère la conséquence de l'introjection de la violence disciplinaire, tandis que l'exigence de flexibilité et de mobilité ininterrompue serait issue de l'endogénéisation par le capitalisme des critiques à ses structures rigides d'incorporation. La survie par endogénéisation du capitalisme trouve ici un exemple éloquent : l'assimilation du recours à l'indétermination comme moyen d'échapper aux logiques du pouvoir et l'appel à une ontologie de l'impropre pour résister à la métaphysique de la propriété. L'impasse est reconnue par Safatle lui-même, qui énonce clairement les difficultés qu'entraîne une pensée émancipatoire basée sur la dépossession et l'indétermination, mais qui voudrait faire face à un système de domination soutenue précisément par sa capitalisation de la contingence et l'instabilité :

« Que la dépossession puisse apparaître aussi comme l'expression maximale d'une vulnérabilité produite par l'incertitude sociale et civile à combattre politiquement avec toutes nos forces, en tant que production d'un non-être social, cela n'annule pas la nécessité d'une politique capable de briser la substantialisation de "l'individualisme possessif" à travers l'affirmation de la productivité de situations d'incertitude ontologique »²⁰⁷.

Si la philosophie politique se veut aussi pragmatique, c'est-à-dire orientée vers l'action émancipatoire, elle doit mener une lutte sur deux fronts. Elle doit lutter, d'un côté, contre les politiques identitaires dérivées des institutions anthropo-politiques (dans le sens de Richir), et, d'un autre côté, contre la spoliation de l'indétermination entreprise par les régimes néolibéraux. Une approche phénoménologique de l'affectivité, en tant que dimension fondamentale où les dynamiques d'un régime d'*aisthesis* sont vécues et exprimées, pourrait, à notre avis, ouvrir une voie alternative. Pour sa part, Safatle propose de distinguer entre l'incertitude économique et l'incertitude ontologique. Nous allons consacrer la dernière partie de ce chapitre à ce deuxième concept, en soulignant les rapports qu'on peut établir avec les travaux de Merleau-Ponty et de Richir.

3. L'impasse de l'indétermination : corps spectral et corps hyperflexible

La transformation de l'anomie, d'abord considérée comme une pathologie, en un élément profitable qui anime l'esprit du capitalisme est un des moments caractéristiques du changement du paradigme de gouvernabilité entrepris par le néolibéralisme. Ce changement comporte, comme nous l'avons vu, des modifications profondes du régime d'*aisthesis* qui

²⁰⁷ « Que a desposseção possa aparecer também como expressão máxima de uma vulnerabilidade produzida pela insegurança social e civil a ser politicamente combatida com todas nossas forças, já que produção de um não ser social, isso não elimina a necessidade de uma política capaz de quebrar a substancialização do "individualismo possessivo" através da afirmação da produtividade de situações de insegurança ontológica » (*ibid.*, p. 56).

fonde la normativité formelle d'un système politique. Le nouveau discours managérial a intégré l'exigence de l'indétermination comme matrice des corps politiques et même de tous les phénomènes, alors qu'elle constituait naguère une arme de la critique de la rigidité des structures disciplinaires capitalistes et de l'ontologie de l'objet qui lui donnait sa base théorique. Il en a résulté l'institution de ce que Safatle décrit comme une corporéité hyperflexible, administrée selon la variabilité du marché :

« En vérité, les formes hégémoniques de vie dans le capitalisme actuel se fondent sur une économie libidinale capable d'absorber même l'indétermination anémique de la pulsion et la désarticulation des structures identitaires. Cela implique que l'anomie ne peut plus être vue comme une pathologie sociale, telle qu'elle le fut pour Durkheim, car elle se serait transformée en la condition même du fonctionnement des processus de gestion sociale de la vie »²⁰⁸.

La désarticulation des structures identitaires est ainsi capitalisée et assimilée aux processus de gestion de la vie sociale, faisant de l'instabilité et de la fragilité de toute cohésion le moteur même de l'économie et de l'idéologie qui la légitime moralement, légalement et ontologiquement.

Le philosophe brésilien identifie dans ce tournant une restructuration des circuits d'affects qui composent le niveau le plus fondamental du régime capitaliste. Contre la tradition hobbesienne et machiavélienne, qui ont fait de la peur l'affect primordial dans la constitution des corps politiques, Safatle argumente que la soumission à notre époque est bâtie sur la *Hilflosigkeit* freudienne, qu'il traduit comme « *desamparo* »²⁰⁹ et que nous traduisons comme « détresse ». La détresse, cause continue d'angoisse et de souffrance (et par là de soumission) dans sa dimension économique peut néanmoins devenir libératrice si elle est comprise comme une anomie émancipatoire, une incertitude ontologique. Pour éclaircir cette dimension libératrice de la détresse, Safatle s'appuie sur une formule de Jacques André²¹⁰ :

« Être en détresse c'est, d'après une formule heureuse du psychanalyste Jacques André, se trouver face à une chose qui a eu lieu, mais qui n'a pas été expérimentée. N'étant pas l'actualisation de mes possibles, la situation de détresse implique toujours la reconnaissance d'une certaine forme

²⁰⁸ « Na verdade, as formas hegemônicas de vida no capitalismo atual fundamentam-se em uma economia libidinal capaz de absorver até mesmo a indeterminação anômica da pulsão e a desarticulação das estruturas identitárias. Ou seja, a anomia não pode mais ser vista como uma patologia social, tal qual ela aparecia em Durkheim, já que ela teria se transformado na condição mesma de funcionamento dos processos de gestão social da vida » (*ibid.*, pp. 26-27).

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 51.

²¹⁰ Voir Jacques André et Catherine Chabert, *États de détresse*, PUF, Paris, 1999.

d'impuissance, tantôt du sujet en son agentivité tantôt de l'ordre symbolique qui le soutient, dans son capacité de détermination »²¹¹.

La proximité de la définition avec les élaborations de Richir autour du passé immémorial et la dimension « proto-ontologique »²¹² (attestée par la présence sans présent assignable de la *Stimmung*) est frappante, surtout si on prend en compte la diversité de leurs sources. L'impuissance à être reconnue exige de nous de :

« comprendre la détresse comme condition à l'élaboration d'une certaine forme de courage affirmatif face à la violence provoquée par la nature dépossessive des relations intersubjectives et par l'irréductibilité de la contingence comme forme fondamentale de l'événement »²¹³.

Le « courage affirmatif » est étroitement lié à l'acceptation de la contingence irréductible de tout événement et de toute différenciation, notion qui est aussi à la base de la phénoménologie de Richir, qui considère l'identification du mystère insondable de l'ipséité comme la condition de toute véritable incarnation (opposée à la schématisation « à l'aveugle » qui donne lieu à l'incorporation)²¹⁴.

La question posée par Safatle à propos des rapports entre la « démesure » et le processus de singularisation des sujets politiques est ainsi approfondie à partir l'idée de la détresse, car « être en détresse c'est s'ouvrir à un affect qui me dépossède des prédicats qui m'identifient »²¹⁵, c'est-à-dire s'ouvrir à l'expérience affective de la démesure : « La démesure, pensée principalement dans le sens d'absence de capacité de mesure, est la condition pour la détresse »²¹⁶. La rencontre de la démesure est la condition de la détresse, la base expérientielle de l'incertitude ontologique que Safatle envisage comme l'affect paradigmatique du régime sensible de notre époque, contenant en lui la possibilité de l'impossible, i.e. la « compréhension de l'inévitabilité de l'impossible, de l'effondrement du

²¹¹ « Estar desamparado é, em uma fórmula feliz do psicanalista Jacques André, estar diante de algo que teve lugar, mas não foi experimentado. Por não ser a atualização de meus possíveis, a situação de desamparo implica sempre reconhecimento de certa forma de impotência, tanto do sujeito em sua agência quanto da ordem simbólica que o suporta, em sua capacidade de determinação » (*ibid.*, p. 53).

²¹² Trouvable dans quasiment toute son œuvre, mais expliquée d'une manière extensive dans *Phénomènes, temps, êtres*, *op. cit.*.

²¹³ (... « compreender o desamparo como condição para o desenvolvimento de certa forma de coragem afirmativa diante da violência provocada pela natureza despossessiva das relações intersubjetivas e pela irreducibilidade da contingência como forma fundamental do acontecimento » (*O circuito dos afetos*, p. 55).

²¹⁴ M. Richir, *Du sublime en politique*, *op.cit.*, pp. 24- 36 ; ainsi que pp. 132 et ss.

²¹⁵ (... « estar desamparado é deixar-se abrir a um afeto que me despossei dos predicados que me identificam » (*O circuito dos afetos*, p. 21).

²¹⁶ « A desmesura, pensada principalmente no sentido de ausência de capacidade de medida, é a condição para o desamparo » (*ibid.*, p. 52).

système de possibles qui fait d'un individu un sujet »²¹⁷. La démesure est donc à la base des dynamiques d'incarnation qui pourraient permettre de rompre avec l'idée du sujet abstrait, réifié par l'institution anthropo-politique. Il s'agit d'une idée également partagée par Richir, qui soutient que « le sublime a pour effet de donner au soi son statut concret »²¹⁸, concrétude non-métaphysique qui permet à la phénoménologie de s'approcher du politique, car « ce qui a fait défaut à la phénoménologie pour s'ouvrir au politique, c'est cette époque d'un *ipse* métaphysiquement pré-déterminé »²¹⁹.

On arrive ainsi, par deux voies différentes, à des exigences proches dans leurs enjeux, à savoir de repenser les sujets politiques, soit comme corporéité spectrale ou comme ipséité incarnée, à partir d'une reconnaissance de la contingence et de l'indétermination, attestée affectivement dans l'expérience de la démesure. La détresse est pour Safatle l'affect qui rend compte de cette expérience (à partir une transposition architectonique, pourrait-on dire) et qui « nous montre comment l'action politique est une action sur fond d'incertitude ontologique »²²⁰. Bien que nous ne pouvons pas présenter les exemples proposées par Safatle d'une action politique fondée sur l'incertitude ontologique²²¹, nous considérons important de reprendre sa caractérisation du sujet, qu'il explicite pour se démarquer de l'ontologie qu'il est en train de critiquer et dans laquelle le sujet est compris comme unité substantielle, autonome et douée d'une identité positive. Il reprend de Lacan et d'Adorno l'idée du sujet comme excentrement, comme non-identité, comme « processus d'implication avec ce qui est indéterminé du point de vue de la situation actuelle »²²². C'est une caractérisation qui est proche, pensons-nous, des enjeux de celle que nous avons présentée à partir de l'ontologie de la chair de Merleau-Ponty. On y retrouve le rôle constitutif joué par l'indétermination, l'absence d'une identité coïncidant avec elle-même, l'enchevêtrement des bornes du sujet, défini par Merleau-Ponty comme un pli, une ouverture ou un champ d'être. L'importance du tacite, de ce qui n'est envisageable que dans la situation actuelle, de ce qui, étant « invisible », n'est pas inclus dans notre système de possibles, si soulignée par l'auteur de *Le visible et*

²¹⁷ « (...) compreensão da inevitabilidade do impossível, do colapso do nosso sistema de possíveis que faz de um indivíduo um sujeito » (*ibid.*, p. 31).

²¹⁸ M. Richir, *op.cit.*, p. 133.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 42.

²²⁰ « (...) nos mostra como a ação política é ação sobre o fundo de insegurança ontológica » (*O circuito dos afetos*, p. 54).

²²¹ Voir *ibid.*, pp. 223-251.

²²² « (...) processo de implicação com o que é indeterminado do ponto de vista da situação atual » (*ibid.*, p. 29).

l'invisible, se retrouve, en grande partie, à notre sens, chez Safatle dans le cadre d'une théorie de l'action politique basée sur le *pas encore possible* :

« toutefois, il y a ce qu'on ne proclame pas, il y a ce qui fait trembler la langue, il y a ce qu'il n'est pas donné à une personne de voir. Expression de ce qui destitue tantôt la grammaire de la proclamation, avec son espace prédéterminé de visibilité, tantôt le lieu du sujet d'énonciation, qui prétendument saurait ce qu'il a devant lui et comment parler de ce dont il dispose devant lui. Ce qui fait trembler et s'écraser la langue contre les limites de sa grammaire est le germe d'une autre forme d'existence »²²³.

L'indéterminé est pour Safatle le germe d'une autre existence, d'une vie pas encore envisageable, qui paraît impossible mais dont l'impossibilité *n'est pas rien*. La destitution des « grammaires de la propriété » n'est réalisable que grâce à la « négativité opérante » dans la chair, à la manière dont Merleau-Ponty conçoit de son côté le rôle de l'invisible quand il écrit: « on dit invisible comme on dit immobile : non pour ce qui est étranger au mouvement, mais pour ce qui s'y maintient fixe. C'est le point ou le degré zéro de la visibilité, l'ouverture d'une dimension du visible »²²⁴. Cette ouverture de la chair du monde est une brisure dans le corps politique, qui déclenche une « destruction des identités et l'ouverture consécutive à de nouveaux circuits des affects et des désirs »²²⁵, une restructuration du régime du sensible. Ce régime d'*aisthesis* est la dimension affectivement vécue de tout régime politique, la « chair » de sa normativité. Par la réversibilité qui anime la chair du monde et les rapports politiques entre les corps de chair, elle est au même degré déterminante pour tout contexte politique et sujette à des réélaborations politiques qui changent les dynamiques de circulation des affects, constituant de nouvelles corporités.

L'action politique chez Safatle est indissociable d'une certaine base ontologique²²⁶, dans laquelle nous voyons des convergences avec l'ontologie de la chair proposée par Merleau-Ponty par leur caractère incarné et “indirecte” et par la centralité qu'ils donnent à la corporité, les affects, le désir, le situationnelle et l'indétermination. Cependant, en tant que les deux ontologies sont articulées à partir de la revendication de l'indétermination, nous arrivons à l'impasse suggérée plus haut, que Marc Maesschalck a signalé en rapport à ce qu'il

²²³ « No entanto, há aquilo que não se proclama, há aquilo que faz a língua tremer, há aquilo que não se dá a ver para uma pessoa. Expressão do que destitui tanto a gramática da proclamação, com seu espaço predeterminado de visibilidade, quanto o lugar do sujeito da enunciação, que pretensamente saberia o que tem diante de si e como falar do que se dispõe diante de si. Isso que faz a língua tremer e se chocar contra os limites de sua gramática é o embrião de outra forma de existência » (*ibid.*, p. 24).

²²⁴ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *ibid.*, p. 30.

²²⁵ « (...) destruição das identidades e a consequente abertura a novos circuitos dos afetos e desejos » (*O circuito dos afetos*, p. 81).

²²⁶ *Ibid.*, p. 54.

considère comme un retrait vers la métaphysique chez le « dernier » Merleau-Ponty. En effet, le potentiel émancipateur d'une philosophie axée sur la contingence et l'indétermination est douteux car, comme nous avons pu le mettre en évidence, le paradigme de domination actuel est basé précisément sur la capitalisation de l'indétermination et de l'endogénéisation de la critique. La difficulté de trouver une praxis capable de sauvegarder la contingence a poussé Merleau-Ponty à défendre ce que Simone Goyard-Fabre nomme un « nouveau libéralisme »²²⁷ et à limiter son engagement politique à une vigilance métaphysique consciente de « l'ambiguïté fondamentale qui mine toute position dans l'être et la lie irrémédiablement à son contraire »²²⁸, laquelle plonge le philosophe dans une sorte de contemplation mystique séparée de toute action concrète.

Un risque similaire se présente pour l'ontologie proposé par Safatle à partir de la même « impasse de l'indétermination », qui fait de l'action concrète une proie facile pour l'endogénéisation et la mercantilisation par un régime néolibéral hyperflexible et en apparence omniprésent. Safatle a lui-même reconnu le problème et a essayé de trouver une sortie à travers la distinction entre incertitude ontologique et incertitude économique, de manière à rejoindre une indétermination si radicale qu'elle ne pourrait être intégrée au mouvement dévorant du marché. Nous avons aussi présenté quelques pistes pour une lecture différente du potentiel politique de l'ontologie merleau-pontienne, inspirée principalement par le rôle qu'y jouent l'intercorporéité et l'affectivité. À partir de ce tournant ontologique, nous voudrions esquisser une pensée radicalement située et incarnée, basée sur une dimension intercorporelle de l'expérience qui, étant antéprédicative (mais pas ineffable) et non objectivable, ne peut être si facilement assimilée par le discours du marché ni transformée en marchandise. Si, comme l'affirme Safatle, les sociétés sont fondamentalement des circuits d'affects et si les régimes politiques sont avant tout des régimes d'*aisthesis*, la vie affective des corps politiques peut donner une perspective éclairante sur les dynamiques de domination et les possibilités d'émancipation. Dans ce sens, une connaissance affective du politique et une réflexion politique sur l'affectivité pourraient aider à constituer le germe d'une autre forme d'existence.

²²⁷ Simon Goyard-Fabre, *Philosophie politique XVI^e-XX^e siècle*, P.U.F., Paris, 1987, citée par Marc Maesschalck, « Essai sur le développement historique de la voie phénoménologique », in: *Revue Philosophique de Louvain*. 89 (1991), p. 203.

²²⁸ *Ibid.*, p. 205.

Conclusion

La visée de ce travail était de montrer les contributions que l'analyse phénoménologique de l'affectivité peut apporter à la compréhension du politique, ainsi que l'importance des rapports politiques pour l'articulation du champ phénoménal. Notre fil conducteur a été la conviction que toute affection, comme toute perception, est socialement (donc politiquement) instituée et que tout régime politique est un régime d'*aisthesis*, un régime vécu de façon sensible. L'affectivité, considérée par Merleau-Ponty et Richir comme un élément constitutif de la phénoménalisation et par Safatle comme le niveau le plus fondamental des sociétés, se révèle ainsi comme une voie privilégiée pour l'exploration de *l'interdétermination* de ces deux champs.

À partir des ouvrages cités, les clés de voûte de notre démarche ont été les notions d'incorporation et de circulation de l'affectivité. Nous avons d'abord montré comment l'affectivité trouve sa portée ontologique dans la pensée de la chair proposée par Merleau-Ponty et en quoi ce statut est repris et radicalisé par Richir. Chez Safatle, nous avons rencontré une compréhension de l'affectivité en tant que dimension à la base de toute adhésion politique, en tant que fondement de toute soumission et de toute émancipation. Cette dimension permet de caractériser les régimes politiques comme des systèmes de production de certaines formes d'incarnation, c'est-à-dire de « sujets » corporellement situés, entrelacés et affectés. Ce rapport entre politique et incarnation joue également un rôle crucial dans la pensée de Merleau-Ponty, en tant que différenciation et ouverture au monde de chair à partir de l'intercorporité ; et dans celle de Richir, en tant qu'articulation de la rencontre (ou malencontre) entre le champ symbolique et le champ phénoménologique qui produit, de son côté, différentes formes d'*ipse* et de communautés d'*ipse*.

La valorisation du corps et de l'affectivité chez les trois auteurs conduit inévitablement à une remise en question du concept d'individu entendu comme entité autonome, identique à soi-même, capable d'entretenir un rapport impartial avec un monde objectif devant lui. Le sujet est caractérisé par Merleau-Ponty plutôt comme champ d'être, comme pli dans la chair du monde ; la catégorie d'individu, dont la suppression est annoncée dès le sous-titre du livre de Safatle, est aussi abandonnée par Richir, qui propose de lui substituer l'*ipse*. Dans les trois cas, il s'agit d'une critique de la conception substantialiste du sujet en vue d'arriver à une compréhension basée sur l'infigurabilité du corps, la contingence

irréductible de tout événement, l'indétermination radicale de tout phénomène. Le sujet politique n'est plus un sujet abstrait, mais un corps situé dans un circuit d'affects, voyant et visible, dont l'activité « est identiquement passivité » et dont la facticité est intercorporellement et affectivement constituée.

Une certaine convergence est ainsi mise en évidence entre les découvertes de deux orientations de la phénoménologie de l'affectivité et d'une approche lacano-adornienne de la philosophie politique. La possibilité d'approfondir et d'ancrer les conceptualisations de chacune de ces deux parties à partir des découvertes de l'autre, qui était aussi l'un des objectifs de notre analyse, s'est ainsi confirmée sur plusieurs points. Il convient d'abord de mentionner les nuances que la phénoménologie, dès ses origines, a apporté à la compréhension philosophique du corps. Nous avons surtout souligné la distinction entre *Leib* et *Körper*, que nous trouvons utile pour expliciter et concrétiser la distinction de Safatle entre corps fantasmatique et corps spectral. Nous n'avons fait qu'une ébauche de cette mise en relation, qui pourrait à notre sens être très fertile, notamment en tenant compte des nombreuses études sur le corps que les phénoménologues ont entrepris au-delà de la distinction que nous avons présentée.

En deuxième lieu, nous voudrions insister sur l'importance que la prise en compte d'une portée ontologique de l'affectivité a pour la pensée du politique et mentionner, dans ce cadre, les possibilités ouvertes par le concept de « registre architectonique » proposé par Richir. Il nous semble de fait que ce dernier offre de nouvelles perspectives pour la conceptualisation de cette dimension qui débordent la notion, parfois trop schématique, d'affect. Le « zig-zag » entre le champ phénoménologique et le champ symbolique, à l'origine des élaborations et réélaborations de sens qui constituent notre vie perceptive et qui orientent notre action pourrait s'avérer enrichissant pour penser la dynamique recherchée par Safatle entre la formation politique des corps et leur intervention politique. La transformation de l'expérience et de son champ, qui l'horizon de la philosophie pour Safatle aussi bien que pour Merleau-Ponty²²⁹, est autant une œuvre politique que phénoménologique. Concernant la circulation de l'affectivité et son rôle dans la production des corps politiques, le noyau du livre de Safatle que nous avons étudié, nous considérons que le concept de mimésis non spéculaire contribue à une compréhension plus précise de celle-ci. Le phénomène de

²²⁹ *O circuito dos afetos*, p. 30, et *Phénoménologie de la perception*, p. XVI.

contagion déclenché par l'expression de l'affectivité en *pathos* (après sa déformation cohérente) et la mimesis de *Leib* à *Leib* fournissent une base pour une élucidation concrète et détaillée du « circuit des affects » à partir du concept merleau-pontien d'intercorporeité. La recherche peut encore être élargie si on considère que la mimèsis non spéculaire n'est pas seulement la source des phénomènes de *contagion* affective de *Leib* à *Leib*, mais est aussi à l'origine des créations artistiques. La co-crédation collective des circuits d'affects (ou plutôt d'affectivité), à ne pas confondre avec une maîtrise totale de l'institution symbolique, pourrait ainsi être étendue aux domaines de l'art, des médias, de l'urbanisme ou du travail, dont les effets affectifs sont généralement reconnus, mais pas toujours politiquement thématissés.

Quant aux possibles contributions de l'analyse de Safatle à la réflexion phénoménologique sur l'affectivité, il faudrait évoquer encore une fois le fragment où Richir déclare que « ce qui a fait défaut à la phénoménologie pour s'ouvrir au politique, c'est cette époque d'un *ipse* métaphysiquement pré-déterminé »²³⁰. L'étude des dynamiques d'incorporation et d'incarnation que Richir a amorcée pourrait être continuée à travers les voies ouvertes par Safatle, notamment ses analyses des réalisations concrètes des régimes politiques comme régimes d'*aisthesis*. L'orientation vers la praxis exigée par Safatle peut également inaugurer une nouvelle dimension pragmatique de la méthode en zig zag, dans l'espace de jeu ouvert pour la réélaboration symbolique et la mise en circulation de nouveaux affects entre le champ symbolique et le champ phénoménologique. Si, comme on l'a souvent remarqué depuis le temps des grecs, la *polis* est une sorte de *macroanthropos*²³¹, il doit exister une certaine réciprocité (*Wechselwirkung*) entre l'organisation de la vie des hommes dans la *polis* et les différents domaines de la vie en apparence individuelle de chaque homme. La dimension affective est, comme nous avons essayé de le montrer, l'un des champs les plus fertiles pour la conceptualisation de ces rapports. Mais une compréhension approfondie de l'affectivité et de son rôle constitutif dans l'institution des régimes sensibles exige le dépassement de la conception doxique des affects, aussi bien que du dualisme qui est à l'origine de leur compréhension. Des éléments pour un tel dépassement ont déjà été avancés par différents courants de la phénoménologie et de la philosophie politique. Notre texte s'est voulu comme un exemple des possibilités d'articulation entre phénoménologie et philosophie

²³⁰M. Richir, *Du sublime en politique*, op.cit, p. 42.

²³¹ En évoquant Robert von Pöhlmann, Taubes parle de l'idée platonique « die ein Gemeinplatz der hellenistischen Staatslehren ist: daß der Staat „der Mensch im Großen“ sei » (Jacob Taubes, *Abendländische Eschatologie*, A. Francke, Bern, 1947, p. 61). Voir aussi le livre VIII de la *Politeia*.

politique, qui est aussi une articulation entre les dynamiques de constitution des corporéités des *poleis* et les corporéités de ses habitants. Notre affirmation de l'affectivité ne vise à restituer aucune sorte d'irrationalisme, mais tend plutôt vers une compréhension plus approfondie de notre engagement dans le monde, avec ses limites, ses écarts, son opacité, mais aussi ses possibilités multiples de pensée, de création, d'action. En reconnaissant l'affectivité comme élément constitutif du « sol » antéprédicatif précédant toute idéation, nous sommes à la recherche tout autant d'une caractérisation concrète des processus de rationalisation et d'idéation, que d'une élucidation des voies permettant d'intervenir politiquement dans la restructuration du champ de l'expérience. À partir de ces possibilités d'intervention, nous cherchons à discerner le germe d'une autre existence, « cet *autre avenir* inconnu auquel il faut passer sous peine de mort »²³².

²³² Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non sens*, op. cit., p. 219.

Bibliographie

Barbaras, Renaud. *De l'être du phénomène: Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Jérôme Millon, 1991.

Barbaras, Renaud. *Lectures phénoménologiques*, Paris, Beauchesne, 2019.

Barbaras, Renaud. *Métaphysique du sentiment*, Éditions du cerf, Paris, 2016.

Benjamin, Walter. *Gesammelte Schriften*, vol. II. Suhrkamp, Frankfurt, 1999.

Boltanski, Luc et Chiapello, Ève. *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris, 2011.

Cassirer, Ernst. *Nachgelassene Manuskripte und Texte Band I*, Felix Meiner, Hamburg, 1995.

Depraz, Natalie. *Transcendance et incarnation: Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Paris, Vrin, 1995.

Ehrenberg, Alain. *La fatigue d'être soi : Dépression et société*, Odile Jacob, Paris, 1998.

Fisher, Mark. *Capitalist Realism: Is there no alternative?*, Zero Books, Winchester, 2009.

Fisher, Mark. *Ghosts of my life : Writings on depression, hauntology and lost futures*, Zero Books, Winchester, 2014.

Fóti, Véronique M., Kontos, Pavlos (eds.), *Phenomenology and the primacy of the political: Essays in Honor of Jacques Taminiaux*, Springer, Basel, 2017.

Foucault, Michel. *Naissance de la biopolitique : Cours au Collège de France (1978-1979)*, Seuil, Paris, 2004,

Gély, Raphaël. *Imaginaire, perception, incarnation: Exercice phénoménologique à partir de Merleau-Ponty, Henry et Sartre*, Peter Lang, Bruxelles, 2012.

Gély, Raphaël. *La genèse du sentir*, Ousia, Bruxelles, 2000.

Hadjioannou, Christos (ed.), *Heidegger on Affect*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2020.

Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1972.

Held, Klaus. *Phänomenologie der politischen Welt*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2010,

Husserl, Edmund. *Husserliana I: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, M. Nijhoff, Den Haag, 1950.

Landauer, Gustav. *Revolution and other writings : a political reader*, PM Press, Oakland, 2010.

Maesschalck, Marc. *Raison et pouvoir : les impasses de la pensée politique post-moderne*, Bruxelles, Publications des Facultés Universitaires Saint Louis, 1992.

Marcuse, Herbert. *One dimensional man : the ideology of industrial society*, London, Sphere books, 1969.

Merleau-Ponty, Maurice. *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1967.

Merleau Ponty, Maurice. *L'oeil et l'esprit*, Gallimard, Paris, 1967.

Merleau-Ponty, Maurice. *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Armand Colin, Paris, 1947.

Merleau-Ponty, Maurice. *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 2019.

Merleau-Ponty, Maurice. *Parcours 1935-1951*, Éditions Verdier, Lagrasse, 1997,

Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945.

Merleau-Ponty, Maurice, *Sens et non sens*, Éditions Nagel, Paris, 1966.

Merleau-Ponty, Maurice. *Signes*, Nagel, Genève, 1960.

Platon, *La république : du régime politique*, Gallimard, Paris, 2008.

Ratcliffe, Matthew. *Experiences of Depression : A Study in Phenomenology*, Oxford University Press, Oxford, 2015.

Revault d'Allones, Myriam. *Merleau-Ponty: la chair du politique*, Paris, Michalon, 2001.

Richir, Marc. *Du sublime en politique*, Payot, Paris, 1991.

Richir, Marc. *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Jérôme Millon, Grenoble, 2006.

Richir, Marc. *L'écart et le rien: conversations avec Sacha Carlsen*, Jérôme Millon, Grenoble, 2015.

Richir, Marc. *Phénoménologie en esquisses*, Jérôme Millon, Grenoble, 2000.

Richir, Marc. *Phénomènes, temps et êtres: ontologie et phénoménologie*, Jérôme Millon, Grenoble, 1987.

Richir, Marc et Tassin, Étienne (dir.), *Jan Patočka . Philosophie, phénoménologie, politique*. Grenoble, Jérôme Millon, 1992.

Safatle, Vladimir. *O circuito dos afetos : corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*, Belo Horizonte, Autêntica, 2019.

de Saint Aubert, Emmanuel. *Le scénario cartésien : recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, Vrin, Paris 2005.

de Saint Aubert, Emmanuel. *Vers une ontologie indirecte: Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Vrin, Paris, 2006.

Schelling, F. W. J. *Les Âges du Monde*, Ousia, Bruxelles, 1988.

Schnell, Alexander. *Le sens se faisant : Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendante*, Ousia, Bruxelles, 2011.

Schnell, Alexander. *Was ist Phänomenologie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2019.

Taubes, Jacob. *Abendländische Eschatologie*, A. Francke, Bern, 1947.

Articles

Depraz, Natalie. « L'incarnation phénoménologique, un problème non-théologique? » in *Tijdschrift voor Filosofie*, (Septembre 1993, n° 3).

Fuchs, Thomas & Jaegher, Hanne. « Enactive intersubjectivity: Participatory sense-making and mutual incorporation » in *Phenomenology and the Cognitive Sciences* (2009, N.8).

Maesschalck, Marc. « Essai sur le développement historique de la voie phénoménologique », in *Revue Philosophique de Louvain*. (n° 82, 1991).

Richir, Marc. « Le sens de la phénoménologie dans *Le visible et l'invisible* » in *Esprit*, (Juin 1982, n° 6).

Richir, Marc. « Stimmung, Verstimmung et Leiblichkeit dans la schizophrénie », dans *Conferências de Filosofia II*, Porto, Campo das Letras, 2000.

Schnell, Alexander. « Au-delà de Husserl, Heidegger et Merleau-Ponty : la phénoménologie de Marc Richir » in *Revue germanique internationale*, n° 13 (Mai 2011).

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN

Faculté de philosophie, arts et lettres

Place Blaise Pascal, 1 bte L3.03.11, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgique | www.uclouvain.be/fial