

The background of the cover is an abstract painting with a rich, textured surface. It features a mix of vibrant colors including shades of green, pink, yellow, and blue, interspersed with darker tones like brown and black. The brushstrokes are visible and expressive, creating a sense of movement and depth. The overall composition is dynamic and layered, with various colors and textures overlapping and blending together.

MÉTAMORPHOSES

CORPS, ARTS VISUELS, LITTÉRATURE
LA TRAVERSÉE DES GENRES

**MARGARET GILLESPIE,
NANTA NOVELLO PAGLIANTI,
MICHEL COLLET (ÉD.)**

ÉDITIONS ORBIS TERTIUS

© Éditions Orbis Tertius, 2019
© Les auteurs, 2019

Illustration de couverture : *Becoming* de Matthew Swift
[www.matthewswift.co.uk]

Éditions Orbis Tertius, 28, rue du Val de Saône F-21270 BINGES

ISBN : 978-2-36783-114-5
ISSN : 2265-0776

www.editionsorbistertius.fr

MÉTAMORPHOSES
corps, arts visuels et littérature

LA TRAVERSÉE DES GENRES

Édition de
Margaret Gillespie,
Nanta Novello Paglianti et Michel Collet

Éditions Orbis Tertius

SOMMAIRE

Michel COLLET, Margaret GILLESPIE, Nanta Novello PAGLIANTI	
Introduction.....	9

PHILOSOPHIES DE LA MÉTAMORPHOSE

Olivier LUSSAC	
Corps et performance. Le cas Schneemann.....	25
Thomas FRANCK	
Le corps comme auto-institution imaginaire radicale.....	41
André Éric LETOURNEAU	
Séduire Dieu : le « je » (ou retranchements et ajouts érotiques de la possession)	65

TRAVERSÉES POÉTIQUES

Riccardo RAIMONDO	
Corps mystique et corps sensuel : Jean-Yves Masson et Yves Bonnefoy traducteurs du <i>Canzoniere</i> de Pétrarque.....	77
Amy D. WELLS	
« Bête Sauvage » : La métamorphose de Robine Vote dans <i>Nightwood</i> de Djuna Barnes.....	93
Linda Maria BAROS	
Protéisme poétique	111

TRANSFORMATIONS VISUELLES

Marc DÉCIMO	
Marcel Duchamp pris dans l'effet Wilson/Lincoln : un mode d'emploi pour appréhender <i>readymades</i> et photographies ?.....	123

Jean-Loup KORZILIUS
Artiste, corps, couleurs : quelques réflexions sur la performance
Art make-up (1967) de Bruce Nauman 137

Nanta NOVELLO PAGLIANTI
La métamorphose et les corps : représentations visuelles
d'un parcours amoureux (dans le film de Neil Jordan,
The Crying Game, 1992) 157

MUTATIONS CORPORELLES

Stéphanie CHAPUIS-DESPRÉS
La piété émaciée. Représentations du corps anorexique
au XVI^e siècle..... 177

Cristina CERNAT
La reconstruction, par un processus d'écriture thérapeutique
et d'un journal intime, d'une image de soi déssexualisée et
métamorphosée après un cancer du sein 197

Sophie MARIANI-ROUSSET
Le non-verbal du désir exprimé..... 213

DU CORPS SENSIBLE
COMME AUTO-INSTITUTION RADICALE
L'IMAGINATION CRÉATRICE DE NIETZSCHE
À CASTORIADIS

Thomas FRANCK
Université de Liège/Humboldt Universität zu Berlin

RÉSUMÉ : La lecture phénoménologique qu'opère Maurice Merleau-Ponty du corps et des émotions permet de penser celui-ci dans sa dimension politique, comme le lieu de projections et de créations imaginaires, comme la possibilité d'une auto-institution des rapports entre un sujet et une réalité phénoménale. Au détour d'une analyse des emprunts à la philosophie allemande et de plusieurs critiques contemporaines de l'œuvre du phénoménologue, cet article entend montrer la manière dont une série de frontières, entre réalité et fiction, entre conscience et phénomène, entre littérature et philosophie, sont mises à mal par le recours à la notion de chair mondaine, qui rompt avec la conception sartrienne du corps intentionnel. Cette notion merleau-pontienne rend en effet possible l'interprétation de la position du corps au sein du monde sensible comme une ouverture incessante et libérée vers l'inépuisable phénoménalité de ce monde. Après avoir analysé la métaphore du tissu dans l'œuvre de Merleau-Ponty et après avoir redéveloppé le credo nietzschéen du philosophe artiste, sera réalisé un commentaire de la lecture critique qu'opère Cornelius Castoriadis à propos de l'importance accordée à la perception au profit d'une mise en lumière du caractère radicalement auto-instituant de la praxis du corps situé dans un monde social et phénoménal. En étant conçu comme une création imaginaire radicale, le corps et ses mouvements au cœur de la chair sensible interrogent le rapport à l'institution social-historique, ils luttent constamment avec les schèmes délimitant la perception d'une réalité, ils rendent possible un questionnement aux racines de l'institution collective du réel en même temps qu'une action transformatrice des structures sociales et idéologiques instituées.

« Quels trucs que ces histoires de clarté et d'obscurité¹ ».

L'IMAGINATION, ENTRE FICTION ET CRÉATION

Dans plusieurs de ses ouvrages phénoménologiques majeurs, notamment dans la *Phénoménologie de la perception*², *Le Visible et l'Invisible*³ et *L'Œil et l'Esprit*⁴, Maurice Merleau-Ponty entend revaloriser l'illusion et l'imagination comme phénomènes à part entière, comme résultats de l'expression d'un corps créateur tourné vers des étants mondains – suivant l'acception heideggérienne de *weltlichen Seienden*⁵ –, qui se vivent sur le mode de l'émotion et de l'auto-affection. Le corps, en tant qu'il est la sentinelle d'où le monde apparaît originairement, serait en même temps le lieu d'une fantasmagorie, d'une imagination, d'une construction de la réalité se voyant investie de *qualités magiques*, au sens que donne Jean-Paul Sartre à ces termes dans *L'Esquisse d'une théorie des émotions*⁶, texte sur lequel Merleau-Ponty fonde en partie ses réflexions, notamment dans la *Phénoménologie de*

1. Samuel BECKETT, *L'Innommable*, Paris : Les Éditions de Minuit, 1953, p. 32.
2. Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception* dans *Œuvres*, Paris : Gallimard, coll. « Quarto », 2010.
3. Maurice MERLEAU-PONTY, *Le Visible et l'Invisible*, dans *Œuvres*, Paris : Gallimard, coll. « Quarto », 2010.
4. Maurice MERLEAU-PONTY, *L'Œil et l'Esprit*, dans *Œuvres*, Paris : Gallimard, coll. « Quarto », 2010.
5. Voir, à propos de l'actualisation française des concepts heideggériens et plus précisément dans la pensée de Merleau-Ponty, Françoise DASTUR, « Réception et non-réception de Heidegger en France », dans Jean-Claude MONOD dir., *Revue germanique internationale*, n°13 (*Phénoménologie allemande, phénoménologie française*), Paris : CNRS Éditions, 2011 ; et, à propos de la réception critique du phénoménologue allemand dans *Les Temps Modernes*, voir Karl LÖWITZ, « Les implications politique de la philosophie de l'existence chez Heidegger », dans *Les Temps Modernes*, n°14, novembre 1946.
6. Jean-Paul SARTRE, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris : Hermann, 1995.

la perception, non sans y apporter une lecture radicalement nouvelle. Ces qualités attribuées aux phénomènes résulteraient d'une *dégradation* de la conscience intentionnelle qui sollicite le corps comme un relais permettant de continuer à agir sur la réalité appréhendée⁷. Cette contribution aura pour objectif de dégager la dimension auto-instituante du corps dans le processus de perception du phénomène transcendant et de mise en forme de celui-ci. Il sera question de comprendre en quoi, en étant situé au sein d'une chair indivise qu'il constitue, le corps sensible répond au projet d'une critique radicale de l'institution *a priori* d'une réalité et de son expression.

La mise en lumière de la composante imaginaire et auto-instituante du corps est rendue possible par la lecture philosophico-politique des travaux phénoménologiques de Sartre et Merleau-Ponty et, plus précisément, par la mise au jour de la dimension critique et désinstituant propre au mode d'être sentant-senti de ce corps. Pour ce faire, nous mettrons en regard de ces œuvres la pensée de Cornelius Castoriadis⁸, resituée au sein d'une tradition critique dont il perpétue l'héritage, qui sous-tend et structure l'ensemble des présentes analyses et qui permet de combiner les notions de corps sensible, de chair mondaine, de perception imaginaire, d'auto-institution radicale et de *praxis* transformationnelle, afin de développer une théorie critique à partir des phénoménologies étudiées. Nous avons fait le choix de situer la question du corps dans une tradition philosophique mettant au centre de ses préoccupations la notion d'imagination, qui trouve chez Nietzsche une place centrale, pour être ensuite reprise par les phénoménologies de Sartre et de Merleau-Ponty, dans une actualisation des pensées de Husserl et de Heidegger, puis par Castoriadis, à la suite des travaux de Derrida et Deleuze⁹.

7. Voir à ce propos les travaux fondamentaux de Grégory Cormann (Grégory CORMANN, « Émotion et réalité chez Sartre. Remarques à propos d'une anthropologie philosophique originale », dans *Bulletin d'analyse phénoménologique*, n°8, Liège : Université de Liège, 2012, pp. 286-302 ; Grégory CORMANN et Jeremy HAMERS, « "Ce qu'il est con..." Des idées au corps : Sartre, Baader et la grève de la faim », dans *Les Temps Modernes*, n° 667, Paris : Gallimard, janvier-février 2012, pp. 31-59).
8. Et plus précisément grâce à l'article Cornelius CASTORIADIS, « Merleau-Ponty et le poids de l'héritage ontologique », dans *Les Carrefours du labyrinthe. Fait et à faire*, Tome V, Paris : Seuil, coll. « La couleur des idées », 1997.
9. Voir, à propos des croisements entre les œuvres de Nietzsche, Merleau-Ponty et Castoriadis, Sophie KLIMIS et Laurent VAN EYNDE dir., *L'Imaginaire selon Castoriadis. Thèmes et enjeux*, Bruxelles : Facultés Universitaires Saint-Louis, coll. « Cahiers Castoriadis », 2006 ; Annabelle DUFOURCO, « Nietzsche et Merleau-Ponty : profondeur des images et pensées de l'éternel retour », dans *Chiasmi International*, n°13, Paris : Vrin,

Dans un commentaire sur la dimension littéraire et créatrice du « corps parlant » dans l'œuvre de Merleau-Ponty, Yves Thierry a judicieusement mis en évidence le caractère originaire et désirant de la perception, rendue possible par la situation du corps à l'intermédiaire de la conscience et du monde : il est « [...] ce à partir de quoi le mouvement dans l'espace, la perception d'objets et le désir sont possibles et constitutifs des relations de la conscience avec le monde¹⁰ ». Un premier extrait de la *Phénoménologie de la perception* permet de comprendre le rapport opéré entre « l'étoffe même du corps » et le « monde » des « choses » comme « prolongement de lui-même » :

Visible et mobile, mon corps est au nombre des choses, il est l'une d'elles, il est pris dans le tissu du monde et sa cohésion est celle d'une chose. Mais, puisqu'il voit et s'émeut, il tient les choses en cercle autour de soi, elles sont une annexe ou un prolongement de lui-même, elles sont incrustées dans sa chair, elles font partie de sa définition pleine et le monde est fait de l'étoffe même du corps¹¹.

En quelque sorte le phénoménologue souhaite ici sortir des dualismes réducteurs entre réalité et imaginaire, entre vérité et fiction, qui situent le corps imaginant et désirant dans une forme de fantasmagorie irréaliste, voire erronée, et entend au contraire considérer l'illusion comme « expérience d'une présence¹² » *pour un corps sentant*, suivant les interprétations que développe Annabelle Dufourcq dans son *Ontologie de l'imaginaire* : « Imaginaire et perception empiètent l'un sur l'autre et ils contribuent, chacun différemment, mais selon des processus homogènes, à faire surgir une réalité, la réalité¹³ ». Cette réalité que fait surgir le corps est prise dans un réel mouvement d'appropriation et de signification, à l'image du mouvement des organes corporels, dans une ouverture sans cesse

coll. « Mimésis », 2012 ; Caterina REA, « Lipséité corporelle entre finitude naturelle et institution. L'énigme du vivant humain à partir de Merleau-Ponty et Castoriadis », dans *Chiasmi international. Publication trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty*, n°9 (*Architecture et autres institutions de la vie, avec une section spéciale sur le Kiasma Museum de Steven Holl*), Paris : Vrin, coll. « Mimesis », 2007, p. 149-165 et Castoriadis, « Merleau-Ponty... », art. cit.

10. Yves THIERRY, *Du corps parlant. Le Langage chez Merleau-Ponty*, Bruxelles : Ousia, 1987, p. 23.
11. MERLEAU-PONTY, *L'Œil et l'Esprit. Op. cit.*, p. 1595.
12. Annabelle DUFOURCQ, *Merleau-Ponty : une ontologie de l'imaginaire*, Berlin : Springer, coll. « Phaenomenologica », 2012, p. 3.
13. *Ibid.*, p. 4.

renouvelée vers une indécision constitutive, qui se voit délimitée par la situation du corps au cœur du monde. Ce « cœur du monde », métaphore anthropomorphique signifiant l'entrelacs de l'organisme et de la réalité appréhendée¹⁴, illustre la manière dont l'intentionnalité du corps ému confère aux phénomènes une substance charnelle, fruit de l'émotivité des sens et de leur force d'imagination, de création phénoménologique.

Plus qu'à une différence d'essence du phénomène – le phénomène dit « réaliste » serait cohérent, clair et univoque, tandis que le phénomène dit « imaginaire » serait flou, incertain, erroné –, l'imaginaire correspond plutôt selon Merleau-Ponty à un « mode de manifestation des choses », à un mode d'être-au-monde ému, à une libération des affects (ceux que détient le monde lui-même et ceux que le corps lui confère, suivant le double mouvement décrit par Sartre dans *l'Esquisse d'une théorie des émotions*¹⁵). L'intentionnalité corporelle perceptrice et les phénomènes perçus ne se dissocient dès lors plus nettement, dans une fusion ontologique du sentant-senti comme réalité sensible : « le monde tend alors à se dissoudre, les “choses” et les “autres” se mêlant, ils nous envahissent et nous les envahissons, ils sont modelés par nos désirs¹⁶ ».

En étant le lieu d'expressions fantomatiques¹⁷, fantasmatiques et désirantes, le corps se positionne et se réalise dans un rapport toujours renouvelé avec le monde, en tant qu'intentionnalité conçue davantage comme une projection imaginative que comme une analyse rationaliste. Le désir de l'intentionnalité charnelle constitue le phénomène comme un espace de flottements et d'indécisions induits par les rapports que celui-ci construit avec le corps plutôt que comme une entité extérieure, immuable et univoque : « l'essentiel ne repose pas dans les choses qui sédimentent mais œuvre et voyage *en-deçà* et *au-delà* d'elles, sa force est celle d'un désir inépuisable dont les principes sont le manque et la hantise¹⁸ ». Le projet phénoménologique de Merleau-Ponty réside donc dans une volonté à la fois de fonder l'imaginaire comme un principe ontologique de l'existence

14. Cette métaphore anthropomorphique a par ailleurs été vivement dénoncée par Robbe-Grillet dans sa critique des esthétiques existentialistes.

15. Celui du corps vers le monde et celui du monde vers le corps (SARTRE, *Esquisse. Op. cit.*, p. 109-110).

16. DUFOURCQ, *Merleau-Ponty. Op. cit.*, p. 4.

17. Voir les réflexions relatives au membre fantôme omniprésentes dans la *Phénoménologie de la perception*.

18. *Ibid.*, p. 6.

sensible et d'appréhender le réel, non comme une entité phénoménale univoque, mais comme le lieu d'une ouverture radicale où les formes (*Gestalten*) apparaissent toujours de manière ambiguë et féconde en direction d'un corps (lui-même étant une partie intégrante et constitutive du monde phénoménal), suivant ce que Raphaël Gély nomme une « genèse du sentir » : « La chose est en résonance avec l'unité tensorielle du corps. Le corps se tient dans un rapport de sentir avec la chose et lui communique sa propre activité¹⁹ ».

Si la philosophie merleau-pontienne est souvent pensée dans ses rapports aux phénoménologies allemandes, il est aussi fondamental de relever, à la suite de Dufourcq²⁰, les analogies entre l'œuvre du philosophe français et la pensée de Nietzsche, qui entendait revaloriser, comme l'illustre l'extrait suivant de *Jenseits von Gut und Böse*, les jugements considérés comme faux (*falschesten Urteile*²¹), les fictions logiques (*logischen Fiktionen*) au profit d'un monde purement imaginaire (*der rein erfundenen Welt*), c'est-à-dire celui de la vie (*Leben*), des pulsions de vie produites par le corps :

Wir sind grundsätzlich geneigt zu behaupten, daß die falschesten Urteile (zu denen die synthetischen Urteile a priori gehören) uns die unentbehrlichsten sind, daß ohne ein Geltenlassen der logischen Fiktionen, ohne ein Messen der Wirklichkeit an der rein erfundenen Welt des Undedingen, Sich-selbst-Gleichen, ohne eine beständige Fälschung der Welt durch die Zahl der Mensch nicht leben könnte, – daß Verzichtleisten auf falsche Urteile ein Verzichtleisten auf Leben, eine Verneinung des Lebens wäre²².

Mettant à mal les frontières entre la perception réelle et la perception imaginaire, entre la vérité et la fiction, tout comme Nietzsche dépasse par ses *Jenseits* les valeurs instituées – la transmutation des valeurs ne peut s'opérer qu'à la suite des cinq étapes du nihilisme²³, c'est-à-dire par une démarche de négativité constante donnant naissance à l'affirmation du surhumain, du devenir-enfant dont le corps se libère par la légèreté et la danse –,

19. Raphaël GÉLY, *La Genèse du sentir. Essai sur Merleau-Ponty*, Bruxelles : Ousia, 2000, p. 119 (voir également Raphaël GÉLY, *Imaginaire, Perception, Incarnation : exercice phénoménologique à partir de Merleau-Ponty, Henry et Sartre*, Berne : Peter Lang, 2012).

20. Annabelle DUFOURCQ, « Nietzsche et Merleau-Ponty... », art. cit.

21. Le texte orthographe, suivant la tradition précédant la réforme, *Urtheil(e)*. Nous avons fait le choix d'actualiser l'usage.

22. Friedrich NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, Paris, Aubier, 1951, p. 26.

23. Ressentiment, mauvaise conscience, ascèse, mort de dieu et mort de l'homme.

Merleau-Ponty conçoit la perception corporelle comme une ouverture vers l'invisible, vers l'imaginaire des sens, comme le transfert d'une substance charnelle pouvant intégrer tant l'organisme humain que le phénomène mondain (*weltliche Seiende*). Dans la continuité de cette remarque, James B. Steeves note dans son ouvrage *Imagining Bodies* : « Perception always contains the opening of the visible onto the invisible dimensions of the other senses²⁴ ». Cette insistance sur le processus d'*ouverture* originare à l'œuvre dans la perception corporelle induit une extension du champ de perception lui-même vers un invisible fantasmé, vers une phénoménalité suscitée par les projections imaginaires du corps qui, loin de se détourner de l'en-soi, de sa facticité, de la vie phénoménale, se dilue au contraire au sein des choses et leur confère une émotivité.

L'ÉMOTION CORPORELLE COMME DÉGRADATION DE LA CONSCIENCE INTENTIONNELLE

Dans un commentaire à propos de la dualité du corps, entité pensée à la fois comme partie intégrante du monde et comme vécu de la conscience dégradée, Sartre met également en lumière la logique d'indissociation entre le monde magique et qualitatif, qui devient en lui-même un lieu d'affects et d'émotions, et le corps comme réceptacle et vecteur de cette affectation :

Pour comprendre clairement le processus émotionnel à partir de la conscience il faut se rappeler ce caractère double du corps, qui est d'une part un objet dans le monde et d'autre part le vécu immédiat de la conscience. Dès lors nous pouvons saisir l'essentiel : l'émotion est un phénomène de croyance. La conscience ne se borne pas à projeter des significations affectives sur le monde qui l'entoure : elle *vit* le monde nouveau qu'elle vient de constituer. Elle le vit directement, elle s'y intéresse, elle souffre les qualités que les conduites ont ébauchées. Cela signifie que, lorsque toutes voies étant barrées, la conscience se précipite dans le monde magique de l'émotion, elle s'y précipite tout entière en se dégradant ; elle est nouvelle conscience en face du monde nouveau et c'est avec ce qu'elle a de plus intime en elle qu'elle le constitue, avec cette présence à elle-même, sans distance, de son point de vue sur le monde²⁵.

24. James B. STEEVES, *Imagining Bodies. Merleau-Ponty's Philosophy of Imagination*, Pittsburgh : Duquesne University Press, 2004, p. 58.

25. SARTRE, *Esquisse. Op. cit.*, p. 98-99.

Les êtres et les choses, dans ce mode d'être imaginaire vécu par un corps ému, ne sont dès lors plus des en-soi prédéfinis et catégoriques ; leur essence réside justement dans un flottement du sens où le pour-soi se projette dans l'en-soi et vice versa : « Le sujet imaginant lui-même est à la fois ici et transporté auprès de son objet lointain, absent ou fictif, il vit *là-bas* une quasi-perception, des quasi expériences²⁶ », avance Dufourcq. S'il rompt progressivement avec la conception subjectiviste du corps de l'*Esquisse d'une théorie des émotions*, Merleau-Ponty reprend et déplace celle-ci dans la *Phénoménologie de la perception*. N'étant pas réductible à une intentionnalité corporelle, à un transfert de chair, le corps merleau-pontien tel que défini en 1945 peut toutefois être compris comme un relais, voire un dépassement, de la conscience transcendantale et rationnelle, comme une opposition à l'insensibilité de la perception de celle-ci et à son caractère autoréflexif. Le corps, bien qu'il soit encore dépendant d'une conscience première dégradée, devient véritablement un nouveau mode d'être au monde, dont le pouvoir de création dépend de forces émotives et affectives et dont les projections imaginaires dépassent le rapport de néantisation de la conscience intentionnelle avec le phénomène transcendant.

Le corps, comme expérience sensible du monde, comme être de sensations, d'ouvertures et d'émotions, est dès lors représentatif de ce mode d'être imaginaire : il est le lieu de projections et de transformations de l'expérience phénoménale, il est tantôt mon corps, tantôt un objet du monde, extérieur à ma conscience, il se projette dans la réalité tout en subissant l'action créatrice et transformatrice de celle-ci. Dufourcq a montré en quoi Merleau-Ponty reprenait, dans *La Nature*, la corrélation opérée par Paul Ferdinand Schilder entre corps et imaginaire : « On pourrait même, plus justement encore, parler d'imaginaire du corps tant il s'agit d'un champ d'images fluides et évanescentes bien plus que d'une image ponctuelle²⁷ ». Plus loin, la philosophe précise, dans une référence à l'œuvre shakespearienne :

Notre corps contient toujours « au surplus un fantôme ». Schilder va même plus loin : « *peut-être le corps lui-même est-il un fantôme* ». L'étude de l'image du corps nous oblige infailliblement à nous rendre compte que même notre propre corps est au-delà de notre appréhension immédiate et elle nous souffle les paroles de Prospero

26. DUFOURCQ, *Merleau-Ponty. Op. cit.*, p. 8.

27. *Ibid.*, p. 96.

dans *La Tempête* : « nous sommes de l'étoffe dont les rêves sont faits ; et notre petite vie est entourée d'un songe »²⁸.

Comme l'imaginaire, l'expérience corporelle est souvent associée, à tort, à l'erreur, à l'irrationnel. Ses sens et ses émotions sont perçus par les traditions philosophiques – tant allemandes que françaises, que l'on pense exemplairement à Descartes ou à Kant – comme trompeuses et fallacieuses. Or, le corps, en tant que lieu où l'émotion réagit face à la difficulté et aux contraintes d'une existence et de sa facticité, peut être un relais de la conscience intentionnelle vouée à se dégrader au profit d'une conscience corporelle qui s'émeut, suivant l'interprétation sartrienne, afin de continuer à agir sur une situation pourtant opaque, contingente, arbitraire et étrangère. Ainsi, comme le précise Merleau-Ponty, dans la continuité de l'ontologie phénoménologique sartrienne, l'émotion d'un corps n'est nullement le refus ou la négation d'une réalité ou d'une vérité en situation mais au contraire une forme d'adaptation à celles-ci, de transformation du rapport au monde par auto-affection, par réaction émotive et magique :

Être ému, c'est se trouver engagé dans une situation à laquelle on ne réussit pas à faire face et que l'on ne veut pourtant pas quitter. Plutôt que d'accepter l'échec ou de revenir sur ses pas, le sujet, dans cette impasse existentielle, fait voler en éclats le monde objectif qui lui barre la route et cherche dans des actes magiques une satisfaction symbolique²⁹.

LE DEVENIR-ENFANT DU PHILOSOPHE ARTISTE

Si le corps révèle la dimension imaginaire du réel, le pouvoir de la littérature et des créations artistiques en général (définies comme autant de mises en fiction du réel, de réalités fictionnelles, de déterritorialisations du discours et de la pensée rationaliste-vériste) doit être pensé comme un véritable projet philosophique de connaissance première du monde. L'intérêt d'une analyse des lieux d'expression de l'imaginaire – Merleau-Ponty a principalement étudié la littérature, la peinture, l'expression de l'enfant ou celle du fou – au travers du prisme phénoménologique réside dans une mise en relation, au travers de la problématique du corps, des potentialités créatrices communes des champs philosophique et artistique. Ainsi, comme l'a bien relevé Françoise Dastur,

28. *Ibid.*, p. 97.

29. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie. Op. cit.*, p. 765.

si la philosophie n'est plus le *surplomb* de la vie, mais « l'épreuve simultanée du prenant et du pris dans tous les ordres », elle ne dit alors rien de plus que ce que dit toute la littérature qui, comme la philosophie, est « *inscription* de l'être », d'un être qui n'est un registre ouvert à nos créations que parce que nous sommes inscrits en lui, mais qui n'apparaît pourtant comme « un trésor toujours plein de choses à dire » que pour « celui qui est philosophe (*c'est-à-dire écrivain*) »³⁰.

Dans le prolongement de cette remarque, Steeves a mis en lumière le rapport qu'établit la phénoménologie de Merleau-Ponty entre la création artistique et l'expression du corps : « What is unique about [Merleau-Ponty's] essays on art and literature is the appreciation that he shows for the expressive body and the role that it plays in every form of art³¹ ». Le discours philosophique *stricto sensu* ne serait dès lors pas, selon cette conception, le lieu idéal d'une perception phénoménale complète ni d'un dévoilement de la vérité du réel, fussent-ils possibles. Par leur ouverture sur l'invisible et par leur rupture avec la croyance en une perception univoque, réflexive et rationnelle, le corps comme la production artistique permettraient de percevoir et d'exprimer l'indicible d'une réalité sensible vécue sur le mode de l'émotion et du fantasme corporels.

Suivant *L'Esquisse d'une théorie des émotions*³², les descriptions qualitatives du monde, celui-ci étant alors qualifié par Sartre de magique, relèveraient d'un mode d'être corporel où l'organisme appréhende la réalité dans une soumission aux logiques de l'émotion, traduite à la fois par la substance affective des phénomènes mondains et par l'état de trouble dont sont dotés les corps. Ainsi, l'ouverture de l'organisme laisse place à l'interprétation du monde au travers des pulsions imaginatives suscitées par la dimension fantomatique et fantasmatique propre à ce même organisme. Selon Sartre, si le monde se voit investi de substances charnelles, c'est par l'action de ce soubassement imaginaire du corps intentionnel qui se projette vers le phénomène et le dote de ses qualités par néantisation, à la manière de l'éclatement de la conscience tel que décrit dans *L'Être et le Néant*³³. Les réactions émues, symbolisées par les descriptions du monde selon ses

30. Françoise DASTUR, *Chair et Langage. Essais sur Merleau-Ponty*, La Versanne, Encre marine, 2001, p. 106-107 (C'est Dastur qui souligne).

31. STEEVES, *Imagining Bodies...* *Op. cit.*, p. 52.

32. SARTRE, *Esquisse*. *Op. cit.*, p. 107-111.

33. Voir notamment Jean-Paul SARTRE, *L'Être et le Néant*, Paris : Gallimard, coll. « Tel », 1995, p. 536.

qualités, démontrent dès lors le passage à une autre forme de conscience qui permet de voir les phénomènes sous un autre angle, suivant un rapport nouveau avec ceux-ci, qualitatif, magique et émotif.

Avant de nous attarder sur la distinction entre les premières phénoménologies du corps, celles de l'*Esquisse d'une théorie des émotions* et de certaines analyses de la *Phénoménologie de la perception*, et la phénoménologie merleau-pontienne de la chair, revenons sur l'analogie opérée entre le corps et l'œuvre artistique. Dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty livre un commentaire fondamental à ce propos :

Ce n'est pas à l'objet physique que le corps peut être comparé, mais plutôt à l'œuvre d'art. [...] Un roman, un poème, un tableau, un morceau de musique sont des individus, c'est-à-dire des êtres où l'on ne peut distinguer l'expression de l'exprimé, dont le sens n'est accessible que par un contact direct et qui rayonnent leur signification sans quitter leur place temporelle et spatiale. C'est en ce sens que notre corps est comparable à l'œuvre d'art. Il est un nœud de significations vivantes et non pas la loi d'un certain nombre de termes covariants³⁴.

Si le corps est le lieu de l'imagination, du désir et du fantasme, sa substance est comparable, selon le phénoménologue, à celle de l'œuvre d'art. Comme elle, il est un « nœud de significations vivantes », c'est-à-dire qu'il est constamment ouvert à de nouvelles significations, à un flottement du sens. Contre l'arbitraire de l'institution langagière et perceptuelle découpant le monde selon une « loi » prédéterminée, le pouvoir d'imagination ouvre un espace de possibilités interprétatives inédit. Tout comme le poème, le tableau ou le morceau de musique déplacent l'institutionnalisation rigide des contours du monde, le corps, dans la constitution d'un flottement et d'une équivocité à son égard, entend lui aussi se jouer des délimitations instituées. C'est en ce sens que le philosophe doit se faire artiste, non qu'il soit contraint à nier le projet de connaissance du monde au profit d'une esthétisation pure du monde, mais qu'il soit au contraire soumis à l'injonction au retour originnaire et sensible du corps expressif vers le phénomène mondain. Nous ne pouvons ici omettre de nous référer, une nouvelle fois, à la pensée nietzschéenne et à la figure du philosophe-artiste, c'est-à-dire celui qui danse avec légèreté, qui rompt avec l'institution des valeurs régissant le corps – la discipline, la retenue, le maintien, la cohérence et le contrôle – au profit d'un jeu d'imagination propre à l'enfant. Ainsi,

34. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie. Op. cit.*, p. 835-836.

toujours dans *Jenseits von Gut und Böse*, le philosophe allemand réalise un commentaire d'une extrême importance :

Ein Philosoph : das ist ein Mensch, der beständig außerordentliche Dinge erlebt, sieht, hört, argwöhnt, hofft, träumt; der von seinen eignen Gedanken wie von Außen her, wie von Oben und Unten her, als von *seiner* Art Ereignissen und Blitzschlägen getroffen wird; der selbst vielleicht ein Gewitter ist, welches mit neuen Blitzen schwanger geht; ein verhängnißvoller Mensch, um den herum es immer grollt und brummt und klafft und unheimlich zugeht. Ein Philosoph: ach, ein Wesen, das oft von sich davon läuft, oft vor sich Furcht hat, – aber zu neugierig ist, um nicht immer wieder „zu sich zu kommen“³⁵.

Tout comme Merleau-Ponty, Nietzsche insiste sur le fait que tout philosophe est quelqu'un qui voit (*sieht*), entend (*hört*) et rêve (*träumt*), c'est-à-dire qui vit (*erlebt*) des choses extraordinaires (*außerordentliche Dinge*), qui reçoit du dehors (*von Außen*) ses pensées (*Gedanken*) tout en les subvertissant. Si on ne peut parler chez Nietzsche d'une philosophie du corps, son insistance sur les notions de vie (*Leben*) et de vitalisme (*Lebensbejahung*), sur la danse et la légèreté, ainsi que son recours fréquent au registre de la perception corporelle, de l'émotion et de l'affect doivent être compris comme autant d'influences déterminantes sur la pensée française. En désapprenant d'obéir, dans son dialogue avec Dionysos, Zarathoustra doit réapprendre à marcher, à percevoir et à déplacer tant les montagnes que les vallées et les bas-fonds, il doit devenir enfant, perdre la honte conférée par la collectivité à la pesanteur de son corps et alléger celui-ci du poids des normes apprises en retournant au plus près de la terre, dans une solitaire contemplation et un suprême silence rendant possible la fusion charnelle avec le monde sensible. Dans la continuité de cette mise en lumière du pouvoir d'imagination radicale de la philosophie du corps du philosophe-artiste, du devenir-enfant conçu comme le lieu d'expression de la création artistique, nous reviendrons, en guise de relances de cette recherche, sur les interprétations politiques du pouvoir d'imagination radicale et d'auto-institution propres au corps.

DE L'INTENTIONNALITÉ CORPORELLE À LA CHAIR MONDAINE

Dans un prolongement des premières interprétations de la phénoménologie sartrienne – celles de *l'Esquisse d'une théorie des émotions*

35. NIETZSCHE, *op. cit.*, p. 400.

et de *L'Être et le Néant* –, il apparaît essentiel de montrer en quoi la phénoménologie merleau-pontienne de la *chair* – celle qui peut être dégagée dans *Signes*³⁶ et dans *L'Œil et l'Esprit*³⁷, à la suite de la *Phénoménologie de la perception* – « dépasse », du moins déplace, la conception intentionnelle et néantisante du corps créateur en considérant celui-ci, non comme un simple relais de la conscience qui confère au monde sa substance, mais comme une partie intégrante d'une *chair mondaine* (*weltliche Leib*), suivant une double actualisation des concepts hérités de la phénoménologie allemande, principalement de Husserl et de Heidegger, à savoir ceux de *Leib* et de *Welt*³⁸ :

Mon corps comme chose visible est contenu dans le grand spectacle. Mais mon corps voyant sous-tend ce corps visible, et tous les visibles avec lui. Il y a insertion réciproque et *entrelacs* de l'un dans l'autre. Ou plutôt, si, comme il le faut encore une fois, on renonce à la pensée par plans et perspectives, il y a deux cercles, ou deux tourbillons, ou deux sphères, concentriques quand je vis naïvement, et, dès que je m'interroge, faiblement décentrés l'un par rapport à l'autre³⁹.

Dès la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty a su opérer un déplacement fondamental de la conception sartrienne du corps, dans un projet de rupture avec la dimension subjectiviste des premières phénoménologies, où le corps n'est plus l'origine subjective d'une perception mais la *trace*, l'actualisation, la manifestation singulière d'une chair mondaine plus générale, d'une fusion ontologique du sentant et du senti. De même, comme on l'a vu dans l'extrait de la *Phénoménologie de la perception* cité *supra*, Merleau-Ponty a également déplacé une conception encore quelque peu subjective chez Nietzsche selon laquelle l'*individu philosophe* se doit d'être un artiste pour accentuer le fait que c'est avant tout l'*œuvre artistique* qui s'analyse comme une expression corporelle. Cet élément poursuivrait en quelque sorte le nihilisme nietzschéen et le projet

36. Voir notamment l'article « Le langage indirect et les voix du silence » (MERLEAU-PONTY, *Signes*, Paris : Gallimard, 1960, p.49-104).

37. MERLEAU-PONTY, *L'Œil et l'Esprit*. *Op. cit.*, p. 1600-1601.

38. Voir à ce propos les nuances apportées dans l'article suivant : Emmanuel de SAINT AUBERT, « Merleau-Ponty face à Husserl et Heidegger : illusions et rééquilibrages », dans MONOD (Jean-Claude) dir., *Revue germanique internationale*, n°13 (*Phénoménologie allemande, phénoménologie française*), Paris : CNRS Éditions, 2011.

39. MERLEAU-PONTY, *Le Visible et l'Invisible*. *Op. cit.*, p. 1764 (C'est nous qui soulignons).

d'une transmutation des valeurs par leur négation radicale : la dernière étape de la critique de l'intentionnalité rationaliste-vériste et de son remplacement par la subjectivité du corps donne lieu à une indistinction charnelle des différentes entités du monde sensible.

Ainsi, le phénoménologue français se distancie progressivement d'une conception subjective et égotiste du corps et de la création imaginaires pour proposer une ontologie du sentir où fusionnent, voire s'indifférencient, l'être sentant et le phénomène senti, à l'image de ce qu'explicité cet extrait de *L'Œil et l'Esprit* :

[...] le monde est fait de l'étoffe même du corps. Ces renversements, ces antinomies sont diverses manières de dire que la vision est prise ou se fait du milieu des choses, là où un visible se met à voir, devient visible pour soi et par la vision de toutes choses, là où persiste, comme l'eau mère dans le cristal, l'indivision du sentant et du senti⁴⁰.

L'utilisation de la métaphore de l'étoffe sert ici de figuration rhétorique de l'idée même de chair. Le corps et le monde sont en effet dotés d'une même substance qui les rend indissociables, qui les définit comme une matière indivise. En se positionnant au milieu des choses, c'est-à-dire en étant situé au cœur même du vivant, de la phénoménalité sentant-sentie, l'organisme peut dans le même temps être pris dans le processus de perception comme une entité constitutive de cette phénoménalité, comme une partie du tout charnel. C'est par ce mouvement de fusion, d'entrelacs, que le visible se met à voir et que le réel se voit doté d'une dimension charnelle en elle-même émotive, dimension que le corps peut actualiser de façon particulière, c'est-à-dire en tant qu'élément intégrant d'une chair mondaine plus générale. Steeves livre à ce propos un commentaire fondamental, dans une analogie entre l'être brut, l'être-là, et le mode d'apparition de cet être comme un être de chair, analogie que l'on retrouve dans l'analyse phénoménologique du « Sensible en-soi⁴¹ » merleau-pontien :

What does flesh reveal to us about brute Being? That it is the coming-to-appearance of all things, their manner of appearing, both general and particular, the concrete universal found in the experience of the elements. Being's most general expression is in

40. MERLEAU-PONTY, *L'Œil et l'Esprit*. *Op. cit.*, p. 1595.

41. Voir notamment MERLEAU-PONTY, *Le Visible et l'Invisible*. *Op. cit.*, p. 1763.

the fabric of flesh, forming the reversal of roles between sensing and sensed, touching and the visible, self and other, mind and Nature⁴².

Cette notion de chair renverse la logique du corps sentant et du monde senti et révèle l'être brut du phénomène sensible. Ce dépassement permet d'analyser un élément rhétorique propre à la philosophie merleau-pontienne, à savoir la métaphore du tissu.

LA MÉTAPHORE DU TISSU : ÉTOFFE DU CORPS, TISSU DU MONDE ET PLI DE LA PAROLE

Comme nous venons de l'évoquer, Merleau-Ponty use à plusieurs reprises de la métaphore du tissu – en plus du monde comme « étoffe même du corps » dans l'extrait ci-dessus de *L'Œil et l'Esprit*, on peut relever des formules telles que « tissu du parler » ou « pli de la parole » dans la section citée ci-dessous de *Signes* – qui donne à voir la manière dont une création rhétorique, en l'occurrence métaphorique, peut exprimer ce qui a été précédemment développé à propos du corps comme espace de création. En effet, cette métaphore du monde comme tissu, fait de l'étoffe du corps, construit une image de la fusion charnelle de ceux-ci et illustre l'indivision du sentant et du senti qui s'interpénètrent et se résument au sein d'une unité phénoménale et discursive : le tissu figure la matérialité englobant l'organe de perception et les phénomènes perçus. Relevons au préalable ce commentaire significatif de « Le langage indirect et les voix du silence » extrait de *Signes* :

La culture ne nous donne donc jamais de significations absolument transparentes, la genèse du sens n'est jamais achevée. Ce que nous appelons à bon droit notre vérité, nous ne le contemplons jamais que dans un contexte de symboles qui datent notre savoir. Nous n'avons jamais affaire qu'à des architectures de signes dont le sens ne peut être posé à part, n'étant rien d'autre que la manière dont ils se comportent l'un envers l'autre, dont ils se distinguent l'un de l'autre [...]. Si le signe ne veut dire quelque chose qu'en tant qu'il se profile sur les autres signes, son sens est tout engagé dans le langage, la parole joue toujours sur fond de parole, elle n'est jamais qu'un pli dans l'immense tissu du parler⁴³.

42. STEEVES, *op. cit.*, p. 142. Notons que la traduction de *chair* par *flesh* n'est pas sans poser des problèmes théoriques.

43. MERLEAU-PONTY, « Le langage indirect et les voix du silence », *op. cit.*, p. 52-53.

Cet extrait permet d'étendre les premières réflexions relatives à la *perception* imaginaire et fantasmée du corps à la question de l'*expression* de cette phénoménalité. En unissant, au sein d'une même texture, le corps, le phénomène et le langage, la phénoménologie merleau-pontienne accentue l'importance de la situation, du « contexte de symboles », qui déterminent un ensemble de significations. Le corps comme espace d'expression est en effet pris dans le tissu du monde dont il est l'étoffe, il est une actualisation singulière de la chair mondaine et, dans le même temps, de la chair du langage. Si les signes n'ont de sens qu'au travers de l'acte de parole, des éléments contingents, historiques, d'une réalité phénoménale, d'un état donné de la perception, leur substance ne peut dépendre que des rapports construits entre le corps et le monde au travers de leur fusion charnelle. Tout comme les phénomènes, les signes « se profilent » les uns sur les autres, l'utilisation de ce verbe pronominal connotant le caractère phénoménologique, changeant, relatif et autonome du signe qui n'existe qu'au travers de l'actualisation expressive d'un corps singulier selon ses divers profils (*Abschattungen*).

En reprenant et en déplaçant deux notions saussuriennes, Merleau-Ponty, dans ses cours au Collège de France et à la Sorbonne, conçoit le phénomène perçu par le corps à la fois comme un élément constitutif d'un *système diacritique* et comme l'origine référentielle d'une *motivation sensible* du signe. En se profilant tous deux par rapport à leurs homologues, c'est-à-dire en se définissant de manière structurale par opposition aux positions occupées par ceux-ci, signes et phénomènes ne sont plus dotés, après l'*epochè* permise par la fusion sensible au sein d'une chair mondaine, d'une signification préalable. C'est la *situation* dans laquelle se trouve le corps qui délimite la perception et son expression. Contre l'arbitraire du signe et contre l'abstraction langagière inattentive aux situations contingentes de perception et de communication, la motivation sensible du signe, déterminée par la position singulière d'un corps au sein d'une chair mondaine, c'est-à-dire par la naissance d'une indivision du sentant-senti, donne lieu à un entrelacs de l'entité à l'origine de la perception et de l'expression (le corps), et de la réalité appréhendée sur le mode de l'émotion, des pulsions, des auto-affections (le phénomène).

L'indivision du corps et du monde entraîne dès lors la prise en compte du troisième terme qu'est le signe artistique, qui rompt avec les significations acquises à propos d'un référent lui-même arbitrairement délimité. En effet, en étant le médium du monde sensible, le lieu d'ouverture originaire, l'expression émotive et non consensuelle de la réalité phénoménale, le corps comme sentinelle rend possible la mise en forme du monde hors

des conventions sociales et des institutions langagières. Le pouvoir d'imagination entraîne un jeu sur la perception et sur le langage. Retourner à une expression première, spontanée, originelle et originale, comme celle de l'enfant, du fou ou de l'artiste, c'est laisser parler le contact premier, l'entrelacs, le chiasme du corps mondain et de la phénoménalité organique.

RELANCES POLITIQUES : L'AUTO-INSTITUTION DE LA PERCEPTION CORPORELLE

Après nous être attardé sur l'indivision du corps, du monde et de la parole, il nous semble nécessaire de nous concentrer sur une série de réflexions relatives aux implications politiques de cette philosophie merleau-pontienne de la chair. En effet, comme nous l'avons suggéré dans d'autres travaux⁴⁴, il est fondamental d'analyser, suivant une lecture politique des discours philosophique et littéraire, la manière dont le corps phénoménologique – lieu de l'entremêlement, de l'entrelacs, des différents discours de création artistique – induit une critique désinstitutionnante à l'endroit de la normalisation de la perception et du langage qui délimite le monde.

Un premier élément relevé par Caterina Rea⁴⁵ dans son article consacré aux rapports entre les œuvres de Merleau-Ponty et de Castoriadis permet de nuancer et de clarifier les considérations qui viennent d'être développées à propos de la proximité entre le monde vécu et le corps vivant. En effet, il ne faudrait pas comprendre ces remarques préalables au travers de l'idée d'une absolue transparence et d'une donation immédiate du référent grâce à l'action du corps : « la phénoménologie merleau-pontienne marque dès le départ ses distances à l'égard de toute prétention à l'auto-donation immédiate du vécu⁴⁶ ». Ainsi, si le corps doit tenir compte d'une opacité qui lui est propre et qui le pose comme déjà institué et comme toujours contraint par des normes qui lui sont extérieures, il est en même temps

44. Nous renvoyons, afin de comprendre l'ancrage plus général des présentes analyses, aux chapitres 3 et 4 de Thomas FRANCK, *Lecture phénoménologique du discours romanesque. Rhétorique du corps dans le roman existentialiste et le Nouveau Roman*, Limoges : Lambert-Lucas, coll. « Le Discours philosophique », 2017. Voir également, Thomas FRANCK « Dialectique négative du Nouveau Roman », dans *Contemporary French and Francophone Studies: Sites*, n°22-3 (*Sense and the Senses*), 2018.

45. REA, art. cit.

46. *Ibid.*, p. 151.

le lieu d'une « reprise créatrice⁴⁷ » déplaçant et subvertissant l'institution, à l'image de l'éternel retour nietzschéen qui, loin d'être une reproduction du même, est un processus de réinstitution constante sélectionnant et expurgeant les valeurs non incorporées de manière autonome⁴⁸. Puisque le sens est toujours à faire et qu'il doit être pensé comme en perpétuelle construction, il ne peut se fonder sur les délimitations préalables de cette institution mais doit au contraire prendre acte de l'oblicité créatrice du corps sensible comme *auto-institution* imaginaire incessante.

Cette notion d'auto-institution imaginaire du corps, héritée des philosophies merleau-pontienne et castoriadienne, doit être comprise, non comme une libération individuelle⁴⁹ des pulsions libidinales, mais comme une prise de conscience de l'entremêlement du monde phénoménal et de l'organisme et, partant, de l'importance d'autrui comme élément constitutif de cette réalité. En effet, en se définissant au travers d'une chair indivise, le corps créateur doit en même temps se concevoir comme une partie du tout mondain, comme un élément singulier d'un « sensible en soi ». En se révélant être un en-soi pour-autrui, le corps rencontre l'intersubjectivité comme élément constitutif de l'auto-institution de la perception : « Dans sa relation intrinsèque au corps, le processus d'institution doit être décliné autant sur la plan individuel que collectif à travers les formes imaginatives-imaginaires et culturelles de la créativité⁵⁰ ». En laissant advenir le pouvoir d'*imagination radicale* du corps, la perception peut ainsi se penser comme une manière de voir ce qui était jusqu'alors rendu invisible par l'institution de la perception et de l'expression. Les filtres idéologiques qui tendent à mystifier les objets, leur signification et leur découpage phénoménal se voient mis à mal par un projet de retournement onirique et de flottement en réaction à l'univocité de toute perception instituée. Par le recours à l'émotivité, aux affects, la perception devient une appropriation du réel, une mise en lumière de rapports originaires entre les phénomènes et entre les signes, elle est un processus de re-création permanente et inachevée.

Dans la partie de *Fait et à faire* intitulée « Merleau-Ponty et le poids de l'héritage ontologique », Castoriadis s'attèle à développer une critique

47. *Ibid.*, p. 152.

48. Voir notamment Gilles DELEUZE, *Nietzsche*, Paris : Presses Universitaires de France, coll. « Philosophes », 1965.

49. Sur la problématique de l'individu et sur ses rapports au collectif dans la phénoménologie merleau-pontienne, nous renvoyons aux pages 174 à 178 de Castoriadis, art. cit.

50. REA, art. cit., p. 152.

constructive des conceptions merleau-pontiennes d'institution et de corps telles que théorisées notamment dans *Le Visible et l'Invisible*. Le philosophe de l'institution imaginaire souhaite pour ce faire critiquer jusqu'à la notion même de *perception* qui « sous-entend déjà un découpage du vécu en actes discontinus ou une référence à des "choses" dont le statut n'est pas précisé ou seulement une opposition du visible et de l'invisible⁵¹ », Castoriadis relançant par là le mouvement des négations, l'éternel retour, propres au nihilisme nietzschéen au profit de l'affirmation, temporaire, des contre-valeurs d'auto-institution et d'imagination. Cette attitude de mise en doute de l'évidence de la perception sous-entend une nouvelle critique de la distinction *a priori* du perçu et du percevant. Si l'un n'est pas *de facto* distinct de l'autre, il n'y a pas lieu de parler de perception mais plutôt d'auto-génération du vécu, de *spectacle imaginaire* « qui n'est pas spectacle d'un autre trans-spectacle, ni spectacle pour un spectateur, le spectateur étant lui-même, pour autant qu'il est, sur scène⁵² » – c'est le « grand spectacle » qu'évoque Merleau-Ponty dans l'extrait de *Le Visible et l'Invisible* cité *supra*. La « spontanéité brute de l'imagination radicale⁵³ » doit dès lors être pensée comme cette interpénétration non réflexive du corps et du monde qui ouvre à une *praxis* auto-instituante en tant qu'elle est le pouvoir de création ininterrompue d'une chair mondaine, d'un acteur pris dans le spectacle qu'il constitue et transforme.

Castoriadis réintroduit toutefois un élément selon lui essentiel, à savoir l'individualité, dans le but de comprendre les déterminations social-historiques à l'œuvre dans toute expérience singulière, sans toutefois retourner à un subjectivisme de la conscience. Il serait en effet impossible de penser l'unicité des situations sociohistoriques et phénoménologiques d'un corps singulier au travers d'une chair indivise d'organismes éparés. Il apparaît dès lors fondamental de comprendre cette notion de chair comme la collection d'expériences (*Erfahrung*, suivant l'acception adorniennne), de profils innombrables (*Abschattungen*), imaginaires et créateurs d'un monde. Il n'est pas ici question de retomber dans une ambition totalisante et holiste (collectionnant les innombrables expériences individuelles), ambition démesurée, mais de comprendre l'entrelacement des vécus en dialogue critique, et potentiellement en conflit, dans une même phénoménalité, chacun de ces vécus se concevant comme une auto-institution imaginaire

51. CASTORIADIS, art. cit., p. 160.

52. *Ibid.*, p. 166.

53. *Ibid.*, p. 167.

radicale de la phénoménalité dépendante d'une position social-historique et phénoménale propre.

Cette mise en lumière de la dimension imaginaire du corps, grâce à la mobilisation des œuvres nietzschéenne, sartrienne, merleau-pontienne et castoriadienne, aura dès lors permis de repenser la délimitation d'un espace phénoménologique collectif, de ses institutions et de ses préconceptions. Si les significations produites par un corps sont traversées par du déjà institué, les réflexions philosophiques à l'œuvre dans ces théories critiques permettent de concevoir ce même corps comme un lieu propice à la création et à l'autonomie politiques. Celles-ci ne doivent nullement être comprises, de manière restrictive, comme la définition d'une action collective spécifique mais avant tout comme un processus au fondement même de la perception et de l'expression du monde, comme une *praxis* située et orientée en tant que pratique critique au sein d'une réalité social-historique. C'est en ce sens que ce projet est une auto-institution radicale, c'est-à-dire qu'il se pense aux origines mêmes de l'institution collective du réel, hors de toute prétention vériste et objective ou de toute injonction à l'évidence. Bien au contraire, en mettant en avant le pouvoir d'imagination radicale du corps, la philosophie du corps et de l'imaginaire est une pensée de l'action créatrice, elle est une *praxis* transformationnelle du monde phénoménal et social-historique.

BIBLIOGRAPHIE

- BECKETT Samuel, *L'Innommable*, Paris : Les Éditions de Minuit, 1953.
- CASTORIADIS Cornelius, « Merleau-Ponty et le poids de l'héritage ontologique », dans *Les Carrefours du labyrinthe. Fait et à faire*, Tome V, Paris : Seuil, coll. « La couleur des idées », 1997.
- CORMANN Grégory, « Émotion et réalité chez Sartre. Remarques à propos d'une anthropologie philosophique originale », dans *Bulletin d'analyse phénoménologique*, n°8, Liège : Université de Liège, 2012, p. 286-302.
- CORMANN Grégory, HAMERS Jeremy, « "Ce qu'il est con..." Des idées au corps : Sartre, Baader et la grève de la faim », dans *Les Temps Modernes*, n° 667, Paris : Gallimard, janvier-février 2012, p. 31-59.
- DASTUR Françoise, *Chair et Langage. Essais sur Merleau-Ponty*, La Versanne : Encre marine, 2001.
- , « Réception et non-réception de Heidegger en France », dans MONOD Jean-Claude, dir., *Revue germanique internationale*, n°13 (*Phénoménologie allemande, phénoménologie française*), Paris : CNRS Éditions, 2011.
- DELEUZE Gilles, *Nietzsche*, Paris : Presses Universitaires de France, coll. « Philosophes », 1965.
- DUFOURCQ Annabelle, *Merleau-Ponty : une ontologie de l'imaginaire*, Berlin : Springer, coll. « Phaenomenologica », 2012.
- , « Nietzsche et Merleau-Ponty : profondeur des images et pensées de l'éternel retour », dans *Chiasmi International*, n°13, Paris : Vrin, coll. « Mimésis », 2012.
- FLAJOLIET Alain, « Émotion », dans NOUDELMANN François, PHILIPPE Gilles, dir., *Dictionnaire Sartre*, Paris : Honoré Champion, coll. « Champion Classiques », 2013.
- GÉLY Raphaël, *La Genèse du sentir. Essai sur Merleau-Ponty*, Bruxelles : Ousia, 2000.
- , *Imaginaire, Perception, Incarnation : exercice phénoménologique à partir de Merleau-Ponty, Henry et Sartre*, Berne : Peter Lang, 2012.
- KLIMIS Sophie, VAN EYNDE Laurent, dir., *L'Imaginaire selon Castoriadis. Thèmes et enjeux*, Bruxelles : Facultés Universitaires Saint-Louis, coll. « Cahiers Castoriadis », 2006.
- LÖWITH Karl, « Les implications politique de la philosophie de l'existence chez Heidegger », dans *Les Temps Modernes*, n°14, novembre 1946.
- MERLEAU-PONTY Maurice, *L'Œil et l'Esprit*, dans *Œuvres*, Paris : Gallimard, coll. « Quarto », 2010.

- MERLEAU-PONTY Maurice, *Phénoménologie de la perception* dans *Œuvres*, Paris : Gallimard, coll. « Quarto », 2010.
- , *Le Visible et l'Invisible*, dans *Œuvres*, Paris : Gallimard, coll. « Quarto », 2010.
- , « Le langage indirect et les voix du silence », dans *Signes*, Paris : Gallimard, 1960.
- NIETZSCHE Friedrich, *Jenseits von Gut und Böse*, Paris : Aubier, 1951.
- REA Caterina, « L'ipsité corporelle entre finitude naturelle et institution. L'énigme du vivant humain à partir de Merleau-Ponty et Castoriadis », dans *Chiasmi international. Publication trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty*, n°9 (*Architecture et autres institutions de la vie, avec une section spéciale sur le Kiasma Museum de Steven Holl*), Paris : Vrin, coll. « Mimesis », 2007, p. 149-165.
- SAINT AUBERT Emmanuel de, « Merleau-Ponty face à Husserl et Heidegger : illusions et rééquilibrages », dans MONOD Jean-Claude, dir., *Revue germanique internationale*, n°13 (*Phénoménologie allemande, phénoménologie française*), Paris : CNRS Éditions, 2011.
- SARTRE (Jean-Paul), *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris : Hermann, 1995.
- STEEVES (James B.), *Imagining Bodies. Merleau-Ponty's Philosophy of Imagination*, Pittsburgh : Duquesne University Press, 2004.
- THIERRY (Yves), *Du corps parlant. Le Langage chez Merleau-Ponty*, Bruxelles : Ousia, 1987.