

Kyla Bruff

Le corps, la perception et l'ontologie

Merleau-Ponty, médiateur entre le dernier Heidegger et le premier Foucault

Nous aimerions exposer ici la façon dont Merleau-Ponty pourrait nous aider à mieux comprendre le lien entre le dernier Heidegger et le premier Foucault. Nous tenterons ainsi de montrer qu'en sortant principalement des contraintes d'une analyse de la perception, Merleau-Ponty et par la suite Foucault intègrent des considérations ontologiques heideggériennes dans leurs analyses d'une façon qui entraîne une reconsidération des enjeux de l'être, du langage et du corps.

Merleau-Ponty et Foucault partagent un héritage ontologique commun particulièrement redevable à Heidegger et à sa réponse à Husserl, sans proposer une ontologie fondatrice. À cet égard, Hubert Dreyfus et Paul Rabinow écrivent, «Husserl's transcendental phenomenology gave rise to an existential counter-movement led by Heidegger in Germany and Maurice Merleau-Ponty in France. Foucault was steeped in the thought of both these existential phenomenologists¹». Heidegger rejette la possibilité de réduire notre expérience de l'étant à un ego Husserlien, organisateur et fondateur, et de même, Merleau-Ponty comme Foucault refusent tous deux l'établissement d'une conscience originaire qui fonderait tout, ainsi que la postulation d'un sujet autonome transcendantal dans leurs conceptions du sujet incarné-dans-le-monde.

Néanmoins, cela n'implique pas nécessairement l'affirmation d'un fond ontologique connaissable à partir duquel nous expliquerions notre propre existence. Heidegger montre ainsi que nous n'avons pas d'accès direct à l'être en tant que tel. Dans *Zeit und Sein*, il écrit «Das Sein eigens

1 Hubert L. Dreyfus/Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1983, p. xxi.

denken, verlangt, das Sein als den Grund des Seienden fahren zu lassen zugunsten des im Entbergen verborgen spielenden Gebens, d. h. des Es gibt²». C'est à travers le *Es gibt* que l'être, en tant qu'on peut le concevoir, est donné comme un don pour Heidegger, comme le «Entbergen von Anwesen³». Ainsi, comme l'écrit Heidegger, «Sein heißt: Anwesen, Anwesen-lassen: Anwesenheit⁴».

Cette critique de la recherche d'une base ontologique connaissable est aussi implicite dans l'ontologie indirecte de Merleau-Ponty et sa critique de l'essence Husserlienne⁵, et cela se remarque aussi ensuite dans *Naissance de la Clinique* de Foucault. Si, comme le soutient Foucault dans cet ouvrage, tout ce que nous disons et savons est conditionné par ce que nous pouvons dire (ce qui est reflété par les formes variables et évoluant de l'apriori historique), il est impossible de découvrir une véritable fondation ontologique⁶. En résumé, selon Heidegger, Merleau-Ponty et Foucault, nous ne pouvons pas accéder à l'Être de façon directe, et, par conséquence, l'acquisition d'une connaissance privilégiée ou la découverte de la vérité ultime de l'essence de toutes choses est rendue impossible. C'est en ce sens

2 Martin Heidegger, «Zeit und Sein (1962)», in: Id., *Zur Sache des Denkens*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2007, p. 10.

3 *Ibid.*

4 *Ibid.*, p. 14.

5 Merleau-Ponty écrit «On ne peut pas faire de l'ontologie directe. Ma méthode <indirecte> (l'être dans les étants) est seule conforme à l'être» (Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1979, p. 231). Il explique qu'afin de découvrir directement ce qui appartient directement et nécessairement à l'être, il faudrait me priver «précisément de cette cohésion en épaisseur du monde et de l'Être sans laquelle l'essence est folie subjective et arrogance» (*Ibid.*, p. 148).

6 Par exemple, Foucault explique que le commentaire «interroge le discours sur ce qu'il dit et a voulu dire; il cherche à faire surgir ce double fond de la parole, où elle se retrouve en une identité à elle-même qu'on suppose plus proche de sa vérité» Cette attitude vers le langage dans le commentaire consiste à «admettre par définition un excès du signifié sur le signifiant, un reste nécessairement non formulé de la pensée que le langage a laissé dans l'ombre, résidu qui en est l'essence elle-même, poussée hors de son secret» (Michel Foucault, *Naissance de la Clinique*, Paris, PUF, 1972, p. xii).

que nos trois penseurs critiquent le statut de la pensée objective, en particulier en ce qui concerne les déclarations factuelles, la méthodologie de la science moderne et l'impossibilité d'établir une ontologie ou métaphysique caractérisée comme «objective» et directe.

L'être advient à la réflexion et à notre connaissance seulement dans son ouverture ou sa révélation comme «présence» (*Anwesen*), ou à travers des structures particulières (de la perception, du langage, etc.), des conditions historiques, des ordres ou des savoirs, ce qui implique une séparation générale entre l'Être et ses représentations ou ses modes⁷. Une recherche significative relative à l'être ou le corps doit donc concerner ce qui est au-delà du visible ou des représentations mais d'une manière non-fondatrice – c'est à dire les processus, les structures ou les conditions de la présence de l'être en tant qu'étant, sans maintenir que le visible est quelque chose de superficiel ou une représentation qui corresponde directement avec l'Être en tant que tel.

Après avoir dressé ce contexte général, il convient de noter que notre titre pour cette communication pourrait laisser entendre que Foucault a lu Heidegger à travers Merleau-Ponty, ou encore que son interprétation de Heidegger est spécifiquement Merleau-Pontienne. Nous aimerions au contraire montrer ici que plusieurs des idées ontologiques inspirées de Heidegger – qui sont à la racine de l'entreprise de Merleau-Ponty lorsqu'il établit dans une analyse de la perception pour en venir depuis cette même analyse, plus tard, à une ontologie – sont également présentes dans la pensée de Foucault pendant qu'il effectue une démarche similaire (et ceci à un moment où il est aussi directement influencé par les considérations

7 A cet égard, Béatrice Han nous oriente vers les textes de Heidegger *Die Zeit des Weltbildes* et *Kant und das Problem der Metaphysik*. Elle démontre (concernant *Les mots et les choses*): «De même, si Foucault affirme de prime abord chercher ce qui, dans l'ordre épistémologique, «rend possible» les représentations et les connaissances, la Préface suggère clairement que cette perspective doit en réalité être subordonnée à une recherche plus «archaïque», qui seule permettra de découvrir ce qui détermine le «mode d'être» de ce que l'on peut savoir» (Béatrice Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault: entre l'historique et le transcendantal*, Grenoble, Jérôme Million, 1998, p. 99). De plus, Han souligne l'importance de la finitude pour Heidegger ainsi que Foucault.

Merleau-Pontiennes, particulièrement en ce qui concerne le corps). Il en résulte que l'on peut reconstruire le passage chez Merleau-Ponty d'une analyse de la seule perception (y compris les questions au sujet de la relation entre le visible et le dicible) dans *La phénoménologie de la perception* à des considérations ontologico-linguistiques dans *Le visible et l'invisible* de façon parallèle avec le changement d'analyse de *Naissance de la clinique* de Foucault à *Les mots et les choses*.

Dans leurs premiers travaux, Merleau-Ponty et Foucault étudient les structures de la perception et remettent en question les savoirs que nous tenons pour objectifs et universels. Mais il semble qu'à cause des limites des théories de la perception pour théoriser le corps dans l'espace, Merleau-Ponty et Foucault doivent tous deux finalement étendre leurs analyses à la sphère ontologique de manière non-fondatrice. Au-delà du regard et de la perception, le corps rencontre des éléments d'une externalité spatiale réelle, et arpente le monde à travers des lieux. Foucault change ainsi sa conception de «l'a priori historique» vers (issu du vocabulaire heideggérien) une enquête des conditions variables de la possibilité de modes ou de compréhensions de l'Être.

Une analyse du statut du corps est indispensable pour comprendre la façon dont Merleau-Ponty peut progresser depuis une analyse de la perception dans *La phénoménologie de la perception* vers une ontologie de la chair dans *Le visible et l'invisible* en restant cohérent. David Low explique que dans ces deux textes, le corps détient une «priorité ontologique», parce que «the body and the world upon which it opens [...] sustain a field of stable meanings, meanings that are then sublimated in the bodily gesture called speech⁸».

Le langage et la dépendance de son développement et de son usage sur les locuteurs incarnés commencent donc à jouer un rôle essentiel dans l'unification des analyses de l'ontologie et de la perception. Les êtres incarnés sont des êtres qui perçoivent et qui sont enchevêtrés avec ce monde dans lequel ils développent leur langage. C'est à travers le langage que leur monde prend du sens, puisque le langage (dans la terminologie de Foucault) amène les choses à la perception. De plus, il y a une dimension

8 Douglas Low, *Merleau-Ponty's Last Vision: A Proposal for the Completion of The Visible and the Invisible*, Evanston (Illinois), Northwestern University Press, 2000, p. 22.

a-personnelle de la perception pour Merleau-Ponty. Ainsi, une fois que le percevant est considéré à partir de sa chair – son corps étant à la fois ce qui est senti et ce qui est sentant – l'impossibilité de l'être humain d'être en mesure de discerner les essences en se situant hors de ce monde, et, en particulier, de découvrir une essence de l'expérience, devient évidente. Par conséquent, comme nous l'avons vu chez Heidegger, il est impossible de développer une ontologie fondatrice et d'avoir un accès immédiat à une fondation ontologique absolue. Cela nous renvoie à la thèse, qui culmine à travers le concept de chair chez Merleau-Ponty, que nous sommes toujours dans l'étant et que la réflexion est secondaire par rapport à la perception. À travers la chair, la relation à double sens entre le corps et le monde, le sujet percevant et l'objet perçu, et le visible et l'invisible, est exprimée, ce qui remet en cause la distinction sujet-objet d'une manière qui pourrait enrichir la compréhension du «corps utopique» de Foucault qui est compréhensible seulement *entre* les théories de l'ontologie et de la perception.

Des conclusions similaires peuvent être tirées si l'on considère le changement des analyses de Foucault entre *Naissance de la Clinique*, *Le corps utopique* et *Les mots et les choses*. Dans *Naissance de la clinique*, Foucault explore le rapport entre le dicible et le visible en regard de la possibilité d'un discours sur la maladie à travers la spatialisation et verbalisation du pathologique, conduite à travers les formes de l'a priori historique – la forme finale impliquant le dépassement du dicible par l'invisible. Intéressant pour notre analyse, le langage employé par Foucault dans ce contexte ressemble et anticipe le langage du *Corps utopique*, une conférence radiophonique nettement influencée par Merleau-Ponty. Le corps ici est une «masse opaque» et un «espace tangible», – sa réalité et ses événements peuvent échapper au sujet percevant et parlant, ou, dans la terminologie de *Naissance de la clinique*, peuvent esquiver le regard médical. Foucault avance la thèse que la parole et le langage structurent la perception et ainsi, que les réalités du corps et de la maladie peuvent être imperceptibles pour nous si elles n'entrent pas dans le champ du dicible. De façon similaire dans le *Corps utopique*, il est maintenu qu'il y a toujours des réalités, changements et événements du corps qui échappent toujours à notre compréhension de ce dernier⁹. En résumé, l'insistance de Foucault

9 Michel Foucault, *Die Heterotopien. Der utopische Körper*, Berlin, Suhrkamp, 2005, pp. 55–65.

sur la spatialisation¹⁰ et sa description d'un «espace profond, antérieur à toutes perceptions, et qui de loin les commande» à partir duquel émerge la maladie sous le regard dans *Naissance de la clinique*¹¹ paraient déjà suggérer la nécessité de sortir d'une analyse exclusive de la perception vers des analyses de l'espace et des conditions externes du sujet.

Une fois sorti de la perception, nous verrons que le développement d'un sujet se produit toujours dans un mode d'être au-delà d'une subjectivité indépendante et que son expérience au monde ne peut pas être réduite aux structures de la pensée ou du langage. Spécifiquement, dans *Les mots et les choses*, Foucault critique la tentative de Husserl «d'ancrer les droits et les limites d'une logique formelle dans une réflexion de type transcendantal, et de lier d'autre part la subjectivité transcendantale à l'horizon implicite des contenus empiriques, qu'elle a seule la possibilité de constituer, de maintenir et d'ouvrir par des explications infinies¹²». Il suggère par conséquent qu'en formalisant l'empirique et en le liant à la subjectivité, il est probable que Husserl construise une anthropologie. Une anthropologie est ici comprise comme un mode de pensée dans laquelle les limitations de la connaissance empirique ou acquise sont les formes concrètes de l'existence comme donnée dans cette connaissance empirique même. Foucault suggère que peut-être toute attribution d'une valeur transcendantale aux contenus empiriques ou le déplacement de

10 La proposition des spatialisations différentes par Foucault (la spatialisation primaire, la spatialisation secondaire (ce qui implique une «perception aiguë du singulier, affranchie des structures médicales collectives...») et la spatialisation tertiaire) nous aide à expliquer les changements de nos conceptions de la maladie selon les périodes et sociétés différentes et la relation entre le dicible de la maladie, et la patiente elle-même. Il est à noter que la spatialisation tertiaire comprend les «institutions hétérogènes, décalages chronologiques, luttes politiques, revendications et utopies, contraintes économiques, affrontements sociaux» qui influencent l'organisation sociale et la maladie ainsi que son expérience (Michel Foucault, *Naissance de la Clinique*, op. cit., pp. 14–15).

11 *Ibid.*, p. 3.

12 Michel Foucault, *Les mots et les choses, Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, p. 261.

ces contenus vers une subjectivité constituante engendrent une anthropologie.

Le développement de l'a priori historique dans *Les mots et les choses* nécessite un rejet général du sujet originaire et de sa fondation absolue, puisque les conditions de possibilité du sujet ne sont plus séparables de ce qu'elles fondent¹³. En fixant les limites de l'expérience possible ainsi que les identifications et les différenciations dans un domaine de la connaissance, Foucault affirme que l'a priori historique – de nouveau en termes très heideggériens – «définit le mode d'être des objets qui y apparaissent, arme le regard quotidien de pouvoirs théoriques, et définit les conditions dans lesquelles on peut tenir sur les choses un discours reconnu pour vrai¹⁴».

On peut suivre l'analyse de Béatrice Han dans son livre *L'ontologie manquée de Michel Foucault* et noter que le concept d'ordre ainsi introduit à propos de l'a priori historique, notamment dans la préface des *Mots et Les Choses*, opère à un niveau sous-jacent et ontologique, au lieu de persister exclusivement dans une forme de discours ou de code. L'ordre engendre les codes et les discours de la connaissance des étants avec lesquels on travaille (dans le langage également), et il définit ainsi nos modes d'être qui fondent finalement l'ordre au niveau empirique ainsi que les théories scientifiques. Dans ce contexte, Han compare la possibilité chez Foucault de revenir en deçà de l'expérience empirique de l'ordre, «au «fait brut» qu'il y a» de l'ordre¹⁵ – ce qui indique que l'ordre est présupposé par les modes d'être et ne se confond pas avec eux – au *Es gibt* de Heidegger. Par conséquent, sous l'organisation visible et reconnaissable, le discours, et les structures linguistiques et sociales, il y a un laisser-être: le donner, à savoir, chez Foucault, un ordre à l'origine de la présentation de l'être en

13 Dans *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, Han suggère que trois interprétations différentes de l'apriori historique pourraient être représentées par *Naissance de la clinique*, *Les mots et les choses*, et *L'archéologie du savoir* respectivement (Béatrice Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault: entre l'historique et le transcendantal*, op. cit., pp. 81–118).

14 Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, op. cit., p. 171.

15 Béatrice Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault: entre l'historique et le transcendantal*, op. cit., p. 96.

modes, ce qui démontre encore la nécessité d'étendre nos analyses au-delà des apparences, des représentations et de l'étant¹⁶.

Cette approche indirecte, non-fondationnelle et ontologique peut être reliée à la question de la perception dans *Naissance de la Clinique*. Han explique que la nature réversible et contestable de notre perception au monde, et la découverte des «masses obscures» dans le corps opaque dans *Naissance de la clinique*, correspondent à l'émergence d'une empiricité dans *Les mots et les choses*¹⁷. Par ailleurs, ces deux textes de Foucault comprennent aussi des analyses entre le visible et le dicible, le représenté et l'exprimable, et le langage et les choses, au cours du temps¹⁸. Cependant, la notion d'ordre même, bien qu'elle semble être un concept au fort potentiel ontologique, apparaît toutefois incapable d'offrir les ressources nécessaires pour une explication satisfaisante des phénomènes tels que l'incarnation; et cela est précisément ce qui est démontré par la transition incertaine et difficile de *Naissance de la clinique* à *Les mots et les choses*: à savoir, que ni une enquête concernant uniquement les structures de la

16 Han remarque qu'il y a une «conception duelle de l'ordre» chez Foucault dans laquelle on peut repérer «une sorte d'analogue de la différence ontologique» de Heidegger (*Ibid.*). Néanmoins, l'analogue ontologique entre Heidegger et Foucault pose beaucoup de problèmes. Par exemple, il semble impossible d'identifier l'ordre de Foucault avec l'Être de Heidegger, parce que l'ordre lui-même impliquerait déjà une analyse ou une interprétation particulière de l'Être. De plus, Han identifie des contradictions concernant l'ordre dans la Préface de *Les mots et les choses*: «elle hésite entre deux conceptions incompatibles de l'ordre: l'une, objective, spatialisante, comprend l'ordre comme «région médiane», «domaine», «sol», tandis que l'autre, plus subjective, le pense en référence à une hypothétique «expérience». Or on voit mal comment l'ordre pourrait être défini à la fois comme une configuration indépendante, non subjective, et comme l'expérience d'un sujet dont on se demande alors quel pourrait bien être le statut – par où l'on retrouve les difficultés de la *Naissance de la clinique*» (*Ibid.*, p. 100).

17 *Ibid.*, p. 89.

18 Han suggère que «l'analyse des diverses formes de l'*a priori* historique laisse clairement transparaître que Foucault présuppose encore ici une ontologie selon laquelle les «mots» et les «choses» seraient des entités séparées, dotées de modes d'existence autonomes et susceptibles d'entretenir entre elles des rapports décrits par la succession des différentes épistèmes» (*Ibid.*, p. 90).

perception, ni une théorie ontologique traitant exclusivement l'ordre ou l'Être n'est satisfaisante pour expliquer la vie humaine incarnée dans le monde.

Il semble plutôt que certains éléments des deux théories soient nécessaires, ainsi que des considérations spécifiques concernant le langage et l'espace, afin d'approcher une compréhension du corps vécu en général.

Merleau-Ponty pourrait être ainsi considéré comme la figure qui ouvre la voie pour surmonter la division entre une compréhension objective de l'être humain (fondée dans une conception réaliste de la nature, de l'histoire et de la culture) et un sujet transcendantal autonome (auquel toute expérience possible peut être réduite). Il ouvre une troisième dimension, au-delà de celle qui serait exclusivement transcendantale ou empirique, qui pourrait être désignée comme l'a priori historique, le vécu, la sensibilité générale ou même la chair. C'est entre l'acte de percevoir et d'être perçu, irréductible à la dichotomie du sujet et l'objet, que, explique Philippe Sabot, «notre activité et notre passivité, notre autonomie et notre dépendance, cesseraient d'être contradictoires [c'est] la dimension d'une expérience qui délivre simultanément ses propres conditions de possibilités transcendantales¹⁹». En ce sens, la pluralité d'a priori historiques de Foucault lui permet d'écrire l'histoire de ce qui détermine les positions réciproques et l'interaction du sujet savant et de ce qui est à savoir, d'y contextualiser ainsi son corps utopique (un corps qui est à la fois ouvert

19 Philippe Sabot, «Foucault et Merleau-Ponty: Un dialogue impossible?», *Les Études philosophiques*, 106, 2013, pp. 317–332, ici p. 325. Sabot remarque la description suivante du vécu présenté par Foucault dans *Les mots et les choses*: «Le vécu, en effet, est à la fois l'espace où tous les contenus empiriques sont donnés à l'expérience; il est aussi la forme originaire qui les rend en général possibles et désigne leur enracinement premier» (*Les mots et les choses*, op. cit., p. 332). La façon dont Foucault continue son analyse à partir de ce point est intéressant pour notre discussion ici, car il explique comment le vécu fait «communiquer l'espace du corps avec le temps de la culture, les déterminations de la nature avec la pesanteur de l'histoire, à condition cependant que le corps et, à travers lui, la nature soient d'abord donnés dans l'expérience d'une spatialité irréductible, et la culture, porteuse d'histoire, soit d'abord éprouvée dans l'immédiat des significations sédimentées» (*Ibid.*, p. 332).

et fermé), et de montrer l'irréductibilité de ce corps à des conditions originelles ou à un point zéro ultime à travers lequel nous accéderons au monde. En conséquence, en dépit de certaines difficultés dans la comparaison (par exemple, comment résoudre la postulation d'une ontologie de la chair chez Merleau-Ponty avec l'a priori historique comme domaine à la fois conditionné et conditionnant), la lignée ici tracée entre Merleau-Ponty et Foucault, contextualisée dans la critique heideggerienne de Husserl, nous oriente vers la découverte des différentes façons dont les éléments invisibles sur le niveau de «l'être», de l'ordre, de la perception a-personnelle et du langage ouvrent irréversiblement des différents modes ou des manières d'être dans lesquels nous vivons, incarnés, qui sont irréductibles aux «formes» de ces premiers.

Nous aimerions maintenant dire quelques mots plus spécifiques sur le rôle du corps et de l'espace dans les théories que nous avons ici explorées. Le corps maintient une position ambiguë et paradoxale entre les ontologies non-fondatrices et les analyses de la perception de Merleau-Ponty et de Foucault, et nous pensons que ceci enrichit les possibilités de comprendre les relations entre le langage, le visible, l'exprimable et l'invisible. De plus, les analyses du dernier Heidegger de la dimension spatiale du Dasein pourraient fournir un contexte pour mieux comprendre les concepts de corps chez Merleau-Ponty et Foucault. Le Dasein du dernier Heidegger est spatial, et il comprend notre habitation dans l'espace d'une manière inexplicable dans les termes de la subjectivité transcendante. Depuis l'espace-temps engendré par une dimension pré-conditionnée de l'Être, l'ouverture de nouveaux espaces à travers des lieux peut se poursuivre. Un lieu est toujours un local concret avec des éléments descriptibles qui est toujours lui-même situé paradoxalement en espace²⁰.

20 À cet égard, Heidegger explique que «Vielmehr gehen wir stets so durch Räume, daß wir sie dabei schon ausstehen, indem wir uns ständig bei nahen und fernen Orten und Dingen aufhalten. Wenn ich zum Ausgang des Saales gehe, bin ich schon dort und könnte gar nicht hingehen, wenn ich nicht so wäre, daß ich dort bin. Ich bin niemals nur hier als dieser abgekapselte Leib, sondern ich bin dort, d. h. den Raum schon durchstehend, und nur so kann ich ihn durchgehen» Martin Heidegger, «Bauen Wohnen Denken» in: Id., *Gesamtausgabe*, tome 7, Frankfurt am Main, Klostermann, 2000, pp. 145-164, ici p. 161.

Günter Figal explique que, «Etwas in seiner Räumlichkeit beschreiben, das heißt: es vom Raum her zu verstehen und so aufmerksam auf das Unscheinbare im Erscheinenden zu sein²¹». L'ouverture de nouveaux espaces depuis des lieux est ainsi liée à l'interaction du visible et de l'invisible, du possible et du réel, ou, dans la terminologie de Figal, «das Spiel von Erscheinen und Unscheinbarem²²», ce qui a des implications pour comprendre des phénomènes particuliers dans l'espace, tels que l'art et l'être incarné, de manière à incorporer la particularité de l'imagination et des transitions imperceptibles. Figal démontre aussi qu'une poursuite des enjeux de l'invisible peut nous montrer «wie das, was erscheint, in seinem Erscheinen möglich ist²³»; c'est à dire qu'elle peut nous aider à dévoiler ce dont il s'agit à l'égard du devenir présent ou visible. En conséquence d'un tel contexte heideggérien de l'espace, l'être et l'*Unscheinbare*, à travers leurs analyses de l'invisible et de l'utopique, Merleau-Ponty, mais surtout Foucault, peuvent commencer à explorer les possibilités cachées et les genèses des réalités du corps, dans des termes qui ne sont ni purement phénoménologiques, ni purement ontologiques, ce qui a des implications pour l'ouverture créative du potentiel du corps.

Des analyses supplémentaires du mouvement de l'être prédéterminé (mais a-personnel) à la vie incarnée dans l'espace pourrait contribuer à l'épanouissement de la potentialité de la pensée de Heidegger, de Merleau-Ponty et de Foucault considéré ensemble. Par exemple, l'analyse de Didier Franck de la miennité (*Jemeinigkeit*) de Heidegger pourrait fournir les fondations d'une explication possible de ce mouvement. Franck explique que «Le Dasein est «toujours mien», cela veut dire ni posé par moi ni séparé en un *Je* individualiste», et que «la mienneté est le rapport du Dasein à son être qui rend possible le pronom *Je*²⁴». La miennité ne fait ainsi référence à aucune personne en particulier, mais elle est plutôt à l'origine de toutes les identités possibles. Elle a donc des points communs

21 Günter Figal, *Martin Heidegger: Phänomenologie der Freiheit*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1989, p. 373.

22 *Ibid.*

23 *Ibid.*

24 Didier Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, Éditions de minuit, 1986, p. 31.

avec la dimension a-personnelle de la perception chez Merleau-Ponty.²⁵ Ensuite, le Dasein est neutralisé d'une manière qui implique qu'il n'est ni anthropologique, ni éthique, ni sexuel²⁶. Franck exprime ainsi que «Le Dasein neutre n'est donc jamais tel ou tel existant incarné de fait mais la possibilité de toute existence incarnée qui s'appartient elle-même²⁷», et que le Dasein dans la chair et la sexualité est dispersé. Il nous semble dans ce contexte que la différence entre la dispersion transcendantale et factice peut être comparée avec la différence entre les deux niveaux d'ordre chez Foucault dans *Les mots et les choses*.

25 Merleau-Ponty affirme que «Toute perception a lieu dans une atmosphère de généralité et se donne à nous comme anonyme. Je ne peux pas dire que je vois le bleu du ciel au sens où je dis que je comprends un livre ou encore que je décide de consacrer ma vie aux mathématiques. Ma perception, même vue de l'intérieur, exprime une situation donnée: je vois du bleu parce que je suis sensible aux couleurs [...] Toute sensation comporte un germe de rêve ou de dépersonnalisation comme nous l'éprouvons par cette sorte de stupeur où elle nous met quand nous vivons vraiment à son niveau [...] Chaque fois que j'éprouve une sensation, j'éprouve qu'elle intéresse non pas mon être propre, celui dont je suis responsable et dont je décide, mais un autre moi qui a déjà pris parti pour le monde, qui s'est déjà ouvert à certains de ses aspects et synchronisé avec eux» (Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 249–250).

26 Didier Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*, op. cit., pp. 32–38. Franck localise la présentation cruciale de cette *neutralité de Dasein* dans le cours de Heidegger de 1928 sur les *Fondements métaphysiques initiaux de la logique*. L'attitude anti-anthropologique de «l'analytique existentielle» semble être ici reprise par Foucault dans *Les mots et les choses* quand il affirme que «tous les efforts pour penser à nouveau s'en prennent précisément [au «quadrilatère» anthropologique]: soit qu'il s'agisse de traverser le champ anthropologique et, s'arrachant à lui à partir de ce qu'il énonce, de retrouver une ontologie purifiée ou une pensée radicale de l'être; soit encore que, mettant hors circuit [...] toutes les formes concrètes du préjugé anthropologique, on essaie de réinterroger les limites de la pensée et de renouer ainsi avec le projet d'une critique générale de la raison» (Michel Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 353).

27 Didier Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*, op. cit., p. 33.

Ainsi, peut-être une théorie spatiale et spéculative du processus de la dispersion factice de l'être (incarné et sexualisé) est-elle la clé pour approcher une théorie conséquente de la vie incarnée. De plus, le rôle du langage comme médiateur possible entre les analyses de la perception et de l'ontologie ainsi que son rôle dans l'ouverture des espaces possibles pour nous devrait être reconnu. On peut penser ici aux mots de Heidegger dans *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* «Die Sprache ist nicht nur ein Werkzeug, das der Mensch neben vielen anderen auch besitzt, sondern die Sprache gewährt überhaupt erst die Möglichkeit, inmitten der Offenheit von Seiendem zu stehen²⁸». On peut considérer également à l'analyse de László Tengelyi du discours opératoire de Merleau-Ponty et de la façon dont le parlant doit faire son propre chemin à travers un monde de significations linguistiques instituées. Tengelyi établit aussi un lien entre *La phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty et sa philosophie du langage dans *Le visible et l'invisible*. La perception est une rencontre instantanée avec la réalité, et similairement, le «discours opératoire» rassemble des éléments disparates du système linguistique et les condense dans une expression unique et immédiate dans une expérience de la réalité. Tengelyi écrit ainsi: «Merleau-Ponty fonde sa phénoménologie du langage opérant sur une analogie avec le présent vivant de la perception. La perception est une rencontre et un contact immédiats avec la réalité. [Au] sens élargi, le moment du langage opérant est lui-même le moment d'une rencontre et d'un contact avec la réalité²⁹».

En conclusion, il y a un vaste cadre heideggérien qui se trouve au fond d'un grand nombre de réflexions générales que l'on trouve chez Merleau-Ponty (et ensuite chez Foucault) sur la perception, le langage et l'ontologie. Quand on comprend ce contexte, certaines motivations de ces deux penseurs dans leurs passages des théories de la perception aux théories ontologiques deviennent plus claires, ce qui doit être bien sûr considéré en lien avec le rôle qu'ils assignent au langage et les problématiques qui leurs sont posées par notre existence corporelle et spatiale. Le corps émerge ainsi comme un point de convergence riche pour de futures recherches

28 Michael Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1952, p. 35.

29 László Tengelyi, *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*, Grenoble, Jérôme Million, 2005, p. 70.

sur la relation entre Heidegger, Merleau-Ponty et Foucault, puisque notre incarnation dans le monde présente des éléments paradoxaux qui échappent à toute compréhension fixe du corps (phénoménologique ou autre). Le corps doit toujours être considéré comme situé *entre* les théories de la perception et de l'ontologie, *entre* la transcendance et le réel, *entre* l'invisible et le visible, et *entre* l'utopique et le concret. Finalement, l'ouverture du concept du corps dans cette approche peut nous permettre, à travers le travail de Merleau-Ponty et de Foucault, contextualisé dans l'espace heideggérien, de reconsidérer et de continuellement remettre en cause le phénomène de notre propre incarnation, ainsi que la relation que nous maintenons à nous-mêmes.