

La réversibilité du moi et du monde comme *Einfühlung* ontologique chez Merleau-Ponty*

CHOO Eun-Hye*

Résumé: « C'est la montagne elle-même qui, de là-bas, se fait voir du peintre, c'est elle qu'il interroge du regard. » Lorsque l'on trouve cette phrase de Merleau-Ponty dans son ouvrage *l'œil et l'esprit*, on pourrait aussitôt remettre en question le panpsychisme qui imprègne sa dernière pensée. Mais le philosophe lui-même précise en même temps que cette idée ne se rapporte pas à l'hylozoïsme. Comment pouvons-nous comprendre alors, cette continuité ontologique, cette réversibilité symétrique décrite par Merleau-Ponty, malgré l'asymétrie vécue entre le moi et le monde? A ce propos, Merleau-Ponty propose la notion de l'*Einfühlung* qui repose sur la circularité entre le moi et l'être. En rejetant le centre égoïque et soulignant le rapport à deux faces, l'*Einfühlung* merleau-pontienne se démarque de l'*Einfühlung* esthésiologique husserlienne. Tout en s'écartant de la séparation absolue, et de même de la fusion complète schélérienne, l'*Einfühlung* ouvre sur la possibilité d'une réversibilité imminente entre le moi et l'être. Nous nous attacherons donc à montrer comment l'*Einfühlung* se manifeste en tant que processus relationnel percevant-perçu, au sens de ce qui est toujours en cours d'incarnation inachevée. Par conséquent, nous aborderons le « prodige de l'existence charnelle », selon lequel la chair du monde n'est pas extérieure à la chair du corps, mais plutôt empiète sur celle-ci.

Mots-clés: *Einfühlung* / empathie, réversibilité, Cézanne, Husserl, Scheler, Merleau-Ponty

Dans ce texte, je discuterai de l'*Einfühlung* ontologique dans la dernière pensée de Maurice Merleau-Ponty. Il faut avouer tout d'abord qu'il est difficile de trouver un équivalent français de ce terme « *Einfühlung* ». C'est d'une part à cause du contexte langagier entre allemand et français, mais d'autre part et surtout à cause de la connotation un peu différente en fonction de l'usage de chaque penseur. En tenant compte du préfixe « em » qui implique le sens dedans, et du terme « pathos » qui implique celui de sentir, on pourrait traduire ce terme en français par *empathie*. Bien que l'empathie indique une expérience propre au sens de sentir à l'intérieur, l'objet de l'empathie est l'expérience propre d'autrui, à savoir, l'expérience *étrangère*, qui n'a pas d'origine en moi. Toute la difficulté commence donc ici. Comment un être se met à exister pour nous? La question de l'empathie est alors celle de la genèse de l'être pour nous.

Pour répondre à cette question, nous aborderons d'abord le témoignage des artistes, en particulier, des peintres que Merleau-Ponty aimait. C'est parce que ces expériences de peintre, que l'on appelle expérience esthétique, nous font constater une sorte de forme originale de l'empathie.

* Ce texte a été présenté pour la première fois lors du colloque « Esthétique et Phénoménologie » organisé par l'Université Paris I Panthéon-Sorbonne, les 17 et 18 juin 2022, à Paris.

* Université Paris I Panthéon-Sorbonne. Adresse électronique: eunhye.choo@gmail.com

C'est-à-dire, lorsque Cézanne a dit « la nature est à l'intérieur »¹, il voit et sent cette nature qui n'est pas *un grand objet*, mais qui l'attire et donc qui existe en lui. Tout se passe comme si quand je vois le ciel, je ne suis pas *en face* du bleu du ciel comme un spectateur indifférent, mais, comme Merleau-Ponty l'écrit, « je suis le ciel même qui se rassemble, se recueille et se met à exister pour soi »². Mais il faut ici éviter un contresens: il ne s'agit pas de l'hylozoïsme, au sens où Merleau-Ponty lui adresse sa critique comme « conceptualisation – thématization fautive »³. Parce que loin de rendre compte du rapport interne entre le moi et le monde, l'hylozoïsme le dissimule et l'ignore. Ce qui est en jeu par rapport à l'empathie est en fait ce rapport, ou plutôt l'entrelacs entre le moi et le monde, et la continuité ontologique sur laquelle cet entrelacs se fonde.

Or, il nous reste encore un problème. S'il y a vraiment un échange réciproque entre le moi et le monde comme dans l'expérience des peintres, comment peut-on expliquer l'asymétrie évidente des expériences propres pour chacun. Autrement dit, même si l'on étend cet échange entre le moi et le monde jusqu'à celui entre moi et autrui, c'est toujours vrai que je ne peux pas sentir le même sentiment ni avoir la même perception à la manière de ce que fait autrui. Pour répondre à cette objection, Merleau-Ponty met en lumière la notion d'*Einfühlung*, qui s'écarte non seulement de l'*Einfühlung* esthésiologique chez Husserl, mais aussi de l'*Einfühlung* émotionnelle chez Scheler. À cet égard, nous qualifierons l'*Einfühlung* chez Merleau-Ponty d'*Einfühlung* ontologique, selon laquelle le rapport du moi et d'autrui se présente par la continuité ontologique. À la faveur de la lecture de Merleau-Ponty, nous pourrions affirmer qu'il ne s'agit plus de l'asymétrie des expériences du moi et d'autrui, mais seulement du fait indéniable que *je vois qu'il voit* dans le monde auquel lui et moi participons ensemble.

1. Le voir et l'être vu: le lien ontologique entre le sujet et le monde

Quand on lit la phrase écrite par Merleau-Ponty « je me sens regardé par les choses »⁴, elle nous étonne. Comment ce mur ou cette fenêtre qui n'a pas d'yeux, peut me regarder? Mais cet aveu mystérieux n'est pas si étranger à de nombreux peintres. Est-ce qu'on doit alors le considérer comme l'illusion ou le délire des artistes? Ou bien, comme y invite la remarque de Merleau-Ponty, est-ce qu'on peut y trouver le rapport inhérent de la vision et du visible? C'est parce que pour Merleau-Ponty *le voir est d'être visible*, c'est-à-dire, si l'on ne peut pas être visible, on ne peut pas voir. En ce sens, la phrase citée tout à l'heure ne correspond pas seulement à l'expérience particulière des peintres, mais encore et surtout, à celle de tout le monde. Quand on voit quelque chose, c'est cette action ordinaire qui se fonde en effet sur l'entrelacs entre voyant et visible. Pourtant on ne dit pas dans notre vie quotidienne « je me sens regardé par les choses » comme pour les peintres, parce que pour la plupart nous voyons spontanément, mais nous ne réfléchissons pas au fondement de ce qu'est voir, à savoir le rapport sur lequel ce voir repose. C'est la raison pour laquelle Merleau-Ponty nous

¹ Maurice Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964, p.22.

² Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p.248.

³ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p.304.

⁴ Ibid., p.183.

sollicite de « réapprendre à voir »⁵. Bien que le voir soit ce que nous faisons déjà tout le temps, et ce qui nous semble évident, il faut s'interroger sur le vrai sens du voir, et par là même, *réapprendre à voir*. Mais cela ne veut pas dire qu'on explique le voir en divisant l'esprit du monde, ainsi que le moi des autres. D'après Merleau-Ponty, ce réapprendre à voir consiste d'abord à « s'étonner de cette inhérence du moi au monde et du moi à autrui », et par conséquent, consiste « à faire *voir* le lien du sujet et du monde, du sujet et des autres, au lieu de *l'expliquer*, comme le faisaient les classiques, par quelques recours à l'esprit absolu »⁶.

Retournons à la phrase initiale « je me sens regardé par les choses » pour comprendre le vrai sens du voir. Merleau-Ponty compare le phénomène que cette phrase relate aux images reflétées sur les deux miroirs se faisant face. Si l'on suppose qu'un miroir est *moi* et que l'autre est *le monde* ou *la chose*, où est alors l'image, plus précisément, où sont les « deux séries indéfinies d'images emboîtées » ? Merleau-Ponty souligne que cette image n'appartient ni à moi, ni au monde, c'est-à-dire, à aucune surface des deux miroirs, car en fait, « chacune n'est que la réplique de l'autre, qui font donc couple, un couple plus réel que chacune [des surfaces] »⁷. Il en va de même pour notre vision. La vision émerge dans l'intervalle entre moi et le monde, qui n'est pas un ensemble complémentaire, mais l'intersection d'ensembles au sens mathématique. Dans la mesure où la vision appartient à l'intersection entre moi et le monde, je ne peux plus prétendre à la possession exclusive de cette vision. En ce sens, Merleau-Ponty écrit que « mon activité est identiquement passivité », et par conséquent, je ne peux voir que si je suis vu. Je cite alors Merleau-Ponty : « non pas voir dans le dehors, comme les autres le voient, le contour d'un corps qu'on habite, mais surtout être vu par lui, exister en lui, émigrer en lui, être séduit, capté, aliéné par le fantôme, de sorte que voyant et visible se réciproquent et qu'on ne sait plus qui voit et qui est vu »⁸.

Par cette phrase, Merleau-Ponty renverse la structure de la phénoménologie classique, parce que le voir est d'emblée au monde, loin de constituer l'objet extérieur par mon acte de conscience, comme une *cogitatio* qui vise un *cogitatum*. Le voir est en même temps l'être vu à l'intérieur de ce que je vois. Je suis regardé par les choses, en les choses, à travers mon corps qui regarde. Cela étant, un peintre « apporte son corps »⁹ pour voir le monde. En ce sens, il ne serait pas surprenant que Merleau-Ponty envisage le voir comme une analogie de la Communion sacramentelle dans la liturgie catholique, en utilisant directement un langage religieux. Selon lui, dès qu'on voit les choses à travers notre corps, il y a une sorte de « transsubstantiation »¹⁰. Il trouve le cas exemplaire de cet événement chez Cézanne, puisque « c'est en prêtant son corps au monde que le peintre change le monde en peinture »¹¹. Sa peinture n'est pas un objet fixé, mais sa vision-même. Le voir en tant que rapport du sujet et du monde, s'étend jusqu'au bout du pinceau dans la main du peintre. La montagne Sainte-Victoire que Cézanne ne cessait de dessiner jusqu'au dernier moment de sa vie, n'existait pas

⁵ « La vraie philosophie est de réapprendre à voir le monde, et en ce sens une histoire racontée peut signifier le monde avec autant de "profondeur" qu'un traité de philosophie », Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p.XVI.

⁶ Maurice Merleau-Ponty, « Le cinéma et la nouvelle psychologie », *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1966, p.105.

⁷ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p.183.

⁸ Ibid.

⁹ Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, op. cit., p.16.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid.

pour lui comme la somme simple des données sensibles constituées par l'association. Cézanne y avait vu « la profondeur, le velouté, la mollesse, la dureté », et l'« odeur »¹² même de la montagne Sainte-Victoire, de l'intérieur d'elle-même, en étant vu lui-même par celle-ci. Le voir est alors pour Cézanne « une tâche infinie », qui est « toujours en cours d'incarnation inachevée »¹³. Citons Merleau-Ponty:

« C'est pourquoi chaque touche donnée doit satisfaire à une infinité de conditions, c'est pourquoi Cézanne méditait quelquefois pendant une heure avant de la poser, elle doit, comme le dit Bernard « contenir l'air, la lumière, l'objet, le plan, le caractère, le dessin, le style ». L'expression de ce qui *existe* est une tâche infinie. »¹⁴

Ainsi, le voir est pour le peintre, à travers son corps, *rejoindre* le tout invisible de l'objet avec le visible de cet objet. Ce qui est en jeu ici, est que ce rejoindre figure l'*Einfühlung* entre le peintre et le monde, au sens où le peintre sent le monde en lui, en prêtant son corps au monde, et réciproquement. Tant que le voir n'est possible que dans le lien inhérent du sujet et du monde, le voir est bien de rejoindre ce lien. Comme la métaphore des deux miroirs, il y a donc un « extraordinaire empiètement »¹⁵ entre moi et le monde. La raison pour laquelle « cet étrange système d'échanges » est possible, est que « les choses et mon corps sont faits de la même étoffe »¹⁶. Autrement dit, le lien réciproque du voir illustré par les peintres, s'appuie sur la continuité ontologique entre le moi et le monde.

À partir de cela, Merleau-Ponty élargit le lien du moi et du monde jusqu'à celui du moi et d'autrui: « la *Urgemeinschaft* [communauté originaire] de notre vie intentionnelle, l'*Ineinander* [l'un dans l'autre] des autres en nous et de nous en eux »¹⁷. Nous pouvons ici constater une particularité de l'analyse merleau-pontienne, par son approche phénoménologique partant d'abord de l'expérience du monde, puis arrivant à celle d'autrui. C'est tout le contraire pour Husserl qui commence par l'expérience d'autrui, puis arrive à celle du monde. En revanche, Merleau-Ponty met sur la même ligne, le monde invisible, « donné originairement comme non-*Urpräsentierbar* [non-présentable originairement] » et autrui, qui « est dans son corps *donné originairement comme absent* » :

« Avant *autrui*, les choses sont de tels non-être, écarts – Il y a l'*Einfühlung* et rapport latéral avec les choses non moins qu'avec autrui: certes les choses ne sont pas des interlocuteurs, l'*Einfühlung* qui les donne les donne comme muettes – mais précisément: elles sont variantes de l'*Einfühlung* réussie. »¹⁸.

Désormais, il s'agit alors de l'*Einfühlung* entre moi et autrui, pour discuter pourquoi le

¹² Maurice Merleau-Ponty, « Le doute de Cézanne », *Sens et non-sens*, Paris, Gallimard, 1996, p.26.

¹³ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p.263.

¹⁴ Merleau-Ponty, « Le doute de Cézanne », op. cit., p.26.

¹⁵ Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, op. cit., p.17.

¹⁶ Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, op. cit., p.21.

¹⁷ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p.234.

¹⁸ Ibid.

phénomène du *voir autrui* est aussi compliqué et en réalité que merveilleux.

2. L'*Einfühlung* ontologique: au-delà de la séparation et de la fusion entre moi et autrui

Afin de mettre en relief le caractère de l'approche merleau-pontienne de l'*Einfühlung* ontologique, il faut d'abord la distinguer d'autres notions voisines chez Husserl et chez Scheler. Quand Merleau-Ponty décrit « l'*Einfühlung* esthésiologique qui n'est ni fausse, ni "vraie" au sens absolu »¹⁹, celle-ci implique l'expérience d'autrui fondée par la perception. Au-delà d'une simple perception, le geste d'autrui qui rougit, ou qui éclate de rire devant moi, révèle la présence d'autrui qui est *autre* que moi. Bien que cette *Einfühlung* esthésiologique est alors la phase initiale de l'*Einfühlung*, il ne s'agit jamais que de *co-perception*. Parce que comme Merleau-Ponty l'écrit, l'*Einfühlung* esthésiologique n'est pas libre de « poser » le sujet percevant et la chose perçue, et par conséquent, elle renforce subrepticement « toute évidence d'une "couche" séparée abstraitement »²⁰. Autrement dit, l'*Einfühlung* esthésiologique prenant mon corps propre comme point de départ comprend le corps et l'existence d'autrui, et de même, à partir de la comprérence de ma conscience et de mon corps, étend celle d'autrui et de moi. Ce faisant, la série des couches constitutives qui se déploie est au cœur de l'*Einfühlung* esthésiologique, afin de rattacher « autrui existe » au « je peux ».

Or, en ce sens, cette *Einfühlung* esthésiologique n'est pas si loin de l'*Einfühlung* chez Husserl, qui n'est rien d'autre que la réduction à l'égologie, ou à la sphère propre. Dans la mesure où la structure de l'*Einfühlung* esthésiologique repose sur une extension du narcissisme du corps propre qui rend possible la présence d'autrui, le rapport de l'« ici » où suis-je et du « là » où est autrui, sont « le rapport de l' "originaire" au "modifié" »²¹. De même, dans la phénoménologie de Husserl, l'expérience originaire qui appartient à ma sphère propre, se distingue de l'expérience non-originaire où autrui n'est jamais donné à moi de façon originale comme moi-même. C'est la raison pour laquelle chez Husserl se trouvent deux exigences qui composent l'*Einfühlung*, qui sont la « perception par reconnaissance » et le « transfert par ressemblance ». Cela veut dire qu'autrui n'est possible pour moi qu'en se référant à moi, à savoir selon la reconnaissance et la ressemblance par rapport à moi-même. De sorte que pour Husserl, l'*Einfühlung* n'est qu'une « autoaltération ». Citons Husserl:

« En recouvrement synthétique avec la mienne, la sphère primordiale étrangère en général est une modification qui, par mes modifications librement possibles de ma sphère primordiale, en fait pour ainsi dire une sphère existante et fait de cette même sphère d'être une représentation. L'œuvre de l'empathie peut être appelée une "autoaltération". »²²

À cet égard, Ricœur a bien vu l'hésitation de Husserl entre deux exigences incompatibles, et le souligne: « Husserl ne veut sacrifier ni l'exigence idéaliste, ni la docilité aux traits spécifiques de

¹⁹ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p.231.

²⁰ Ibid.

²¹ Maurice Merleau-Ponty, « Le philosophe et son ombre », *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, pp.221-222.

²² Edmund Husserl, *Sur l'intersubjectivité*, vol. II, traduit par N. Depraz, Paris, PUF, 2001, p.563. (Ce texte est traduit originalement du texte n° 36 dans Husserliana XV)

cette aperception d'autrui qu'il appelle du terme plus ou moins heureux d'*Einfühlung* »²³. En prenant mon corps propre comme point de départ, l'*Einfühlung* husserlienne, à titre de l'*Einfühlung* esthésiologique s'appuie inévitablement sur une hiérarchie de couches d'intelligibilités irréductibles. C'est à savoir les couches séparées entre mon corps et le sensible/le corps d'autrui par analogie²⁴. Finalement, l'*Einfühlung* husserlienne s'en tient à l'oscillation entre le souci dogmatique de fonder autrui comme la constitution de la chose, et le souci descriptif de rendre compte de l'altérité d'autrui qui transgresse ma sphère *propre*.

En revanche, aux antipodes de l'*Einfühlung* esthésiologique, il y a ce qu'on appelle l'*Einfühlung* émotionnelle²⁵. Celle-ci indique la fusion affective au sens schélérien. Mais en fait, Scheler lui-même insiste sur la distinction entre fusion affective et sympathie, qui correspond au thème principal que Scheler a voulu développer. D'après Scheler, la sympathie authentique est une manière de « prendre part », de « partager » les expériences d'autrui, sans les répéter par imitation, sans les reproduire. Pour Scheler, il s'agit donc de sentir l'expérience d'autrui non pas « comme » autrui, mais « avec (*mit*) » autrui. En effet, l'ordre de « comme » présuppose toujours une sorte de subjectivisme au sens de la projection dans autrui. Aux yeux de Scheler, la sympathie qui ne présuppose aucune activité du sujet, présente alors « des rapports directs avec l'être d'une autre personne »²⁶, c'est-à-dire, que notre commerce avec autrui est *direct* sans référence à moi-même.

Or, ce rejet impérieux du subjectivisme le conduit dans la plupart de ses descriptions, à confondre la sympathie avec d'autres notions qu'il écarte pourtant de celle-ci. Ricœur émet un doute sur ce point, en posant ces questions:

« La confusion de la sympathie et de la contagion affective ne tient-elle pas à la nature même de la sympathie? La sympathie n'est-elle pas elle-même cette relation *équivoque* à autrui qui attend d'ailleurs critique et discernement? Sinon comment expliquer que la phénoménologie de la sympathie ait ainsi à remonter sans cesse la pente de la confusion? »²⁷

Le scepticisme de Ricœur est légitime, car en expliquant la sympathie, Scheler postule un état primordial de l'indifférenciation entre conscience de soi et conscience d'autrui, dès lors qu'il relève

²³ Paul Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 2016, p.336.

²⁴ Cf. Emmanuel de Saint Aubert, *Le scénario cartésien: recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2005, p.117.

²⁵ En ce qui concerne l'usage du terme « *Einfühlung* », Scheler utilise en fait rarement ce thème de l'*Einfühlung* (il l'entend comme « projection affective »), mais il lui préfère plutôt le terme « Sympathie » (*Mitgefühl*). (Cf. Olivier Agard, « De l'*Einfühlung* à la sympathie: Lipps et Scheler », in *Revue de métaphysique et de morale*, n° 96, 2017, p.468) Néanmoins, dans ses descriptions de la fusion affective, il semble que Scheler lui-même trouve le prototype de la sympathie dans ce qu'il nomme « la véritable fusion affective ("*Einsfühlung*", "*Einssetzung*") ». Sur ce point, nous renvoyons à la remarque de Ricœur, dans *A l'école de la phénoménologie*, pp.340-345.

²⁶ Max Scheler, *Nature et formes de la sympathie: contribution à l'étude des lois de la vie affective*, traduit par M. Lefebvre, Paris, Payot, 2003, p.61.

²⁷ Ricœur, *op. cit.*, p.341.

de l'unité entre la mère et l'enfant²⁸ par excellence. En outre, ce qu'il nomme « la fusion affective véritable », est alors pour lui, censé « se trouve[r] à la base de la métaphysique vitale primitive dont se sont inspirés les orgies et les mystères bachiques, dans lesquels les mystes, dans une renonciation extatique à toute individualité, croient se replonger dans la même source primitive de la "natura naturans [nature naturante]" »²⁹. C'est la raison pour laquelle Ricœur critique, dans la théorie de la sympathie chez Scheler, « une apologie de la fusion affective » qui est au fond « la matrice affective de la sympathie »³⁰.

Scheler tente ainsi de résoudre le problème d'autrui aux antipodes de Husserl, c'est-à-dire, en renonçant totalement à la conscience de soi, ou plutôt au *cogito* qui est le point de départ pour Husserl. Mais à cause de cette tentative, Scheler est dans la nécessité de partir de l'indifférenciation totale entre moi et autrui. Aux yeux de Scheler, on peut avoir une expérience d'autrui sans inférence ou raisonnement, parce qu'il n'y a pas plus de privilège à donner à la conscience de soi, qu'à la perception externe. Plus précisément, pour Scheler, la plupart de mes expériences propres ne sont plus effectivement *pure interne*, puisque la « conscience vitale »³¹ à laquelle appartiennent le sentiment, la pulsion et l'instinct, ne peut être connue de moi que par l'expression externe. Dans cette perspective schélérienne, Merleau-Ponty écrit, « la perception de mon propre corps ou de ma propre conduite est aussi extérieure que la perception des objets et pas plus immédiate »³². C'est ainsi que chez Scheler, il n'y a aucune priorité donnée à la conscience de soi et voire même, la conscience de soi n'est possible sans la conscience d'autrui.

Or encore une fois, Merleau-Ponty met en question ce schéma schélérien, à savoir le processus qui de la vie *indifférenciée* originaire aboutit à la conscience de soi, elle-même individualisée ultérieurement. En effet, il pose cette question: « chez Scheler, la conscience est opaque, tout entière investie dans ses expressions. Mais de cette façon ne rend-il pas impossible la prise de conscience de soi et aussi celle d'autrui comme *alter ego*? »³³ Cette critique de Merleau-Ponty est pertinente, car en fait, chez Scheler, les consciences initiales de soi et d'autrui initiales peuvent surgir sur ce fond d'indifférenciation primitive, c'est-à-dire effectivement, l'explication de la motivation de l'individualisation à venir est absente.

Cela étant, nous trouvons que pour Husserl et Scheler, la rencontre avec autrui est en réalité impossible: Husserl, qui prend la conscience de soi pour point de départ, ne peut pas régler le

²⁸ « La séparation qui, lors de la naissance, se produit entre le corps de la mère et le corps de l'enfant ne signifie pas une rupture complète de l'unité psychique et vitale préconsciente existant entre les deux êtres; cette unité persiste et ne dépend pas uniquement de l'interprétation des manifestations vitales à l'aide d'un système de signes physiques. » Scheler, *op. cit.*, p.44. Cf. Husserl mentionne également que la théorie de Scheler montre un courant de la conscience qui se développe de l'indifférenciation primordiale vers la différenciation ultérieure. « Daran erinnert Schelers Theorie, wonach mein einer und einziger Bewusstseinsstrom zunächst undifferenziert ist und erst hinterher sich differenziert als Ich und andere Personalitäten, Subjekte. » (Hua XIII, Beilage XVI) Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Erster Teil: 1905-1920*, ed. Iso Kern, Haag, Nijhoff, 1973, p.73.

²⁹ *Ibid.*, p.39.

³⁰ Ricœur, *op. cit.*, p.341.

³¹ Scheler, *op. cit.*, p.53. « C'est dans cette région ou atmosphère psychique que nos instincts en rapport avec la vie et avec la mort, nos passions, nos sentiments, nos désirs et nos impulsions [...] peuvent donner lieu, dans les manifestations sous lesquelles ils se présentent à la conscience, à des fusions et identifications affectives. »

³² Maurice Merleau-Ponty, *La conscience et l'acquisition du langage, Psychologie et pédagogie de l'enfant: cours de Sorbonne 1949-1952*, Lagrasse, Verdier, 2001, p.42.

³³ *Ibid.*, p.44.

problème de la sortie de cette conscience, à savoir *ma* sphère propre, tandis que Scheler, qui prend l'indifférenciation entre moi et autrui pour point de départ, ne peut pas expliquer la divergence de moi et d'autrui. Par conséquent, aux yeux de Merleau-Ponty, Husserl et Scheler représentent les deux faces d'une même pièce:

« Chez Husserl comme chez Scheler, ego et autrui sont liés par le même rapport dialectique: tout en semblant s'exclure, ils sont bizarrement apparentés, il s'avère impossible de sauver l'un aux dépens de l'autre: tous les deux varient dans le même sens. »³⁴

C'est la raison pour laquelle Merleau-Ponty rejette non seulement la voie de Scheler, qui en minimisant la conscience de soi, compromet la conscience d'autrui, mais aussi la voie de Husserl, qui en maintenant l'originalité de l'ego, réduit autrui à la modification de cet ego. Merleau-Ponty met en relief alors deux conditions essentielles pour l'*Einfühlung*: en premier lieu, il ne faut pas supprimer l'opposition initiale entre moi et autrui, à savoir la distance entre nous (au contraire de Scheler), et en deuxième lieu, il faut reconnaître également que la vie dépasse radicalement ces individualités (au contraire de Husserl). Comment ces conditions qui semblent incompatibles peuvent être réalisées en même temps? Nous l'aborderons à travers la notion de l'*Einfühlung* ontologique.

Ce que Merleau-Ponty met en exergue afin de montrer l'expérience d'autrui, n'est ni moi, ni autrui, mais le monde auquel moi et autrui appartenons ensemble. Dès lors que Merleau-Ponty dit qu'il n'y a aucune contradiction « que cet homme là-bas *voit*, que mon monde sensible soit aussi le sien », cela implique simplement le fait que « j'*assiste à sa vision* »³⁵. Il ne s'agit plus de l'établissement de la conscience d'autrui. En mentionnant le problème d'autrui dans ses notes de travail, Merleau-Ponty écrit:

« On parle toujours du problème d' "autrui", de l' "intersubjectivité" etc... En réalité, ce qui est à comprendre, c'est, par-delà les "personnes", les existentiels selon lesquels nous les comprenons, et qui sont le sens sédimenté de toutes nos expériences volontaires et involontaires. »³⁶

Dans la mesure où pour Merleau-Ponty, autrui existe au-delà des « personnes », en tant que sens sédimentés de toutes nos expériences dans ce monde, la possibilité de l'expérience d'autrui repose sur ce monde dans lequel nous vivons ensemble et duquel nous avons retiré des expériences ensemble.

Par conséquent, mon expérience d'autrui résulte du fait de l'appartenance au même monde, comme dans l'expression de Merleau-Ponty, du simple fait que *je peux voir ce qu'il voit*. Cette appartenance au monde chez Merleau-Ponty dépasse l'alternative de la séparation husserlienne et de la fusion schélérienne, au sens où je ne peux jamais devenir autrui, mais pourtant je ne peux pas

³⁴ Ibid., p.45.

³⁵ Merleau-Ponty, « Le philosophe et son ombre », *op. cit.*, p.214.

³⁶ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, pp.233-234.

ignorer complètement autrui. Par exemple, supposons qu'il y ait un homme qui souffre devant nous. Même si l'on ne peut pas sentir la même douleur que cet homme, on ne peut ignorer absolument ce qu'il sent. C'est parce que le monde de douleur est en commun pour nous. En d'autres termes, le monde est vécu de façon propre par chacun, mais le monde même est ce à quoi nous participons en communauté. Cela ne s'appuie ni sur la ressemblance ou la reconnaissance dans l'ordre de la pensée, ni sur la perte de la distinction du moi et d'autrui dans l'ordre de l'enfance ou de la pathologie. En revanche, Merleau-Ponty affirme « si autrui doit exister pour moi, il faut que ce soit d'abord au-dessous de l'ordre de la pensée »³⁷, parce qu'autrui n'est possible pour moi qu'à titre d'autre témoin que moi de ce monde, et qu'il est également dans l'épaisseur du sens sédimenté de toutes nos expériences.

C'est ainsi que le monde me dépasse, et de telle sorte que ceux qui se manifestent dans ce monde – à partir de la chose, du paysage jusqu'au comportement d'autrui – prouvent toujours l'existence d'*autres témoins* qui assurent les autres aspects invisibles de ce monde qui ne me sont pas encore apparus. Il en est de même pour moi-même. Le moi voyant commence à être possible avec le moi visible par le regard d'autrui. C'est la raison pour laquelle l'*Einfühlung* merleau-pontienne ne s'entend plus comme le pouvoir de *projet* du sujet voyant vers le monde, au sens de la constitution de la chose, mais plutôt comme la participation au même fondement ontologique, au sens de l'*Einfühlung* ontologique. En voyant ce que je vois maintenant, autrui n'est plus absurde, mais me permet de participer à chaque instant au même monde, sans séparation de lui ni fusion avec lui. Entre nous, il y a la distance qui est constitutive de notre rapport, au sens de l'articulation dans le même monde. Merleau-Ponty le précise:

« Il [autrui] devient actuel quand un autre comportement et un autre regard prennent possession de mes choses, et cela même se fait, cette articulation sur mon monde d'une autre corporéité s'effectue sans introjection, parce que mes sensibles, par leur aspect, leur configuration, leur texture charnelle, réalisaient déjà le miracle de choses qui sont choses du fait qu'elles sont offertes à un corps, faisaient de ma corporéité une épreuve de l'être. »³⁸

Conclusion

En guise de conclusion, ce qui est en jeu dans la discussion de l'*Einfühlung* chez Merleau-Ponty, consiste à penser l'*écart* qui rend possible ce que Merleau-Ponty nomme la « pénétration à distance »³⁹ des sensibles par mon corps, de mon corps par les autres corps. Au sens fort du terme de l'*Einfühlung*, sentir de l'intérieur, maintes descriptions par rapport au « voir » chez Merleau-Ponty montrent l'« *Einfühlung* avec le monde, avec les choses, avec les animaux, avec les autres corps »⁴⁰, dans la mesure où le voir ne signifie pas de voir le contour de quelque chose *de l'extérieur*, mais de voir le tout invisible de quelque chose *de l'intérieur*, en étant séduit, capté par lui. Ce voir de l'intérieur d'une chose signifie alors, que pour la voir, je ne me renferme plus en moi-même, mais

³⁷ Merleau-Ponty, « Le philosophe et son ombre », *op. cit.*, pp.214-215.

³⁸ *Ibid.*, p.215.

³⁹ Maurice Merleau-Ponty, *La nature: notes, cours du Collège de France*, Paris, Seuil, 1995, p.281.

⁴⁰ *Ibid.*, p.271.

plutôt que je dois sortir de moi-même, comme *ek-stase*. Cela veut dire qu'en étant visible, je ne peux que voir. Que *je vois quelque chose* implique alors de façon nécessaire le fait réciproque que *je deviens ce qui est visible par cette chose*. Et la raison pour laquelle ce rapport réversible entre voyant et visible est possible entre moi et autrui, est bien que nous partageons la chair en tant que notre fondement ontologique.

D'une part, il ne faut cependant pas s'y tromper, en le considérant comme l'indifférenciation primitive, à savoir la fusion du moi et d'autrui chez Scheler, parce que la chair merleau-pontienne, qui est notre parenté ontologique n'est pas statique, mais plutôt dynamique par son mouvement propre, ce qu'on appelle « incarnation » de la chair au corps. L'incarnation de la chair est alors un événement propre pour chacun, tant qu'elle génère l'articulation des corporalités propres sur le même fond charnel. C'est pour cela que chaque sujet incarné peut sédimenter ses expériences propres dans ce même monde. D'autre part, il faut ici prévenir également un contresens husserlien, en isolant chaque sujet dans sa sphère propre où autrui ne devient qu'*alter ego* à titre de modification ou encore un élargissement de l'ego. Bien que l'incarnation de la chair produise des sujets propres individuels, les sujets propres individuels se fondent toujours sur la chair en tant que leur origine commune, c'est-à-dire que moi et le monde, moi et autrui, sommes de la « même étoffe »⁴¹ qui est la chair dans chaque existence particulière.

L'incarnation garantit donc la continuité ontologique de la chair, et en même temps fait apparaître l'écart ou la distance entre les corps en tant que ce qui est différencié. Autant dire que l'*Einfühlung* ontologique témoigne de cet événement de l'incarnation à chaque instant. Je *vis* autrui, à distance; cela veut dire qu'autrui me capte, m'attire, à tel point qu'il me fait sentir en lui-même. Je finis par me voir, en étant vu par autrui. Cette distance infime, qui n'est jamais effacée ou éliminée entre moi et autrui, se situe au cœur de l'*Einfühlung* ontologique, étant donné qu'elle rend possible notre expérience d'autrui comme telle. Cette distance n'est donc, ni ce qui bloque le rapport comme un mur infranchissable, ni ce qui dissipe le rapport comme dans un état de fusion, mais ce qui révèle un indice de notre continuité ontologique invisible. De telle sorte que, loin d'être un signe d'échec, l'asymétrie de nos expériences, c'est-à-dire que je ne peux pas sentir le même sentiment qu'autrui, est bien la preuve de notre continuité ontologique. C'est justement grâce à cette asymétrie, et non malgré elle, que nous pouvons partager et communiquer nos sentiments, nos perceptions, nos pensées dans ce même monde, au sens où *je vois ce qu'il voit*.

Bibliographie

- [1] Agard, Olivier, « De l'*Einfühlung* à la sympathie: Lipps et Scheler », dans *Revue de métaphysique et de morale*, n° 96, 2017.
- [2] De Saint Aubert, Emmanuel. *Le scénario cartésien: recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, Vrin, 2005.
- [3] Husserl, Edmund, *Sur l'intersubjectivité, vol. II*, Traduit par N. Depraz, PUF, 2001.
- [4] Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945.

⁴¹ Ibid., p.287.

- [5] Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, 1960.
- [6] Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 1964.
- [7] Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, Gallimard, 1964.
- [8] Merleau-Ponty, *La nature: notes, cours du Collège de France*, Seuil, 1995.
- [9] Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Nagel, 1966.
- [10] Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant: cours de Sorbonne 1949-1952*, Verdier, 2001.
- [11] Ricœur, Paul, *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, 2016.
- [12] Scheler, Max, *Nature et formes de la sympathie: contribution à l'étude des lois de la vie affective*, Traduit par M. Lefebvre, Payot, 2003.

À propos de l'autrice:

CHOO Eun-Hye, doctorante en philosophie à l'université Paris I Panthéon-Sorbonne, se spécialise dans la phénoménologie de Merleau-Ponty, qu'elle explore en dialogue avec les théories psychanalytiques dans une perspective phénoménologique. Ses recherches visent à éclairer la notion de sexualité ontologique chez Merleau-Ponty, considérée comme un fondement essentiel des relations humaines.