



La première origine phénoménologique de notre connaissance

Thibault Vian

► **To cite this version:**

| Thibault Vian. La première origine phénoménologique de notre connaissance. 2020. hal-02615543

HAL Id: hal-02615543

<https://hal-univ-paris8.archives-ouvertes.fr/hal-02615543>

Preprint submitted on 22 May 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La première origine phénoménologique de notre connaissance

Thibault Vian



Husserl im seinem Arbeitszimmer, Aufnahme aus den letzten Göttinger Jahren

Résumé

Cette recherche est d'abord le fruit d'une rencontre, curieuse et singulière, entre la phénoménologie de la perception et de la synthèse, et la lecture d'un petit paragraphe extrait de la *Critique de la Raison pure* : « seule la synthèse est pourtant ce qui rassemble proprement les éléments en des connaissances et les unifie en constituant un certain contenu, elle est donc le premier élément auquel nous devons prêter attention, si nous voulons juger de la première

origine de notre connaissance »¹. Quelle est, non plus chez Kant mais en phénoménologie, l'origine première de notre connaissance, qui permet de faire la synthèse entre les différents vécus de conscience, mais aussi entre mon corps propre et le monde ?

Cette investigation philosophique a un caractère introductif, elle a pour finalité principale l'émergence d'une tension secrète et diffuse, pourtant constitutive d'un problème qui sous-tend l'ensemble de la phénoménologie. C'est en géologie que l'on se propose d'analyser ici le statut de l'origine de nos connaissances, surtout chez Husserl : on interrogera d'abord la nature de la perception des objets transcendants – et la conscience inadéquate à laquelle elle donne lieu – avant de pénétrer, par stratification successive, au cœur de cette tension originaire qui confère un statut problématique à la genèse de nos connaissances.

I- Identité et perception

La perception, en tant que remplissement d'une visée à vide par la présence en personne, consiste en une série continue de perceptions changeantes : ce remplissement suppose alors la variation, une même table étant perçue à travers une multiplicité de points de vue différents. Si je vois continuellement cette table, c'est sous un angle particulier qui varie sans cesse, mais la chose perçue, en tant que transcendante à la conscience, demeure quant à elle absolument invariable, de sorte qu'une même couleur apparaît dans un divers ininterrompu et se donne à la conscience dans une succession de vécus. Cette tension entre l'invariabilité de l'objet et la multiplicité des vécus immanents s'explique par la nature de la perception elle-même : elle consiste en une donation par esquisses qui traduit pour l'objet une certaine manière d'être présent à la conscience. Mais cette donation par esquisses suppose la présence d'un horizon de codonnés (par lequel s'opère précisément le remplissement), or l'horizon est une limite qui indique un au-delà. En conséquence, l'objet transcendant constitue l'excès de l'horizon sur les perceptions actuelles, qui laisse toujours subsister un horizon d'indétermination. Celui-ci prend la forme d'une anticipation qui peut être fautive, et par laquelle s'illustre la contingence du perçu. Il n'y a donc pas de connaissance adéquate possible d'un objet transcendant, car elle ne peut épuiser l'objet qui reste toujours en excès eu égard aux esquisses par lesquelles il se donne.

Il est nécessaire de distinguer trois moments qui résultent de la nécessité eidétique du perçu² : d'une part, le moment de réceptivité sensible est l'afflux des *data* de la perception en tant que vécus immanents de la conscience, qui sont alors non pas perçus mais seulement sentis. Ces *data* hylétiques s'identifient à la matière sensible chez Kant, ils sont eux-mêmes antérieurs à toute organisation. D'autre part, le moment de la conscience posée sur les *data* est ce qui opère la donation de sens à la matière ; les *data* sont alors animés par les appréhensions et exercent ainsi une fonction figurative. Par l'appréhension, le contenu hylétique devient la

¹ Emmanuel Kant, *Critique de la Raison pure*, Flammarion, 2006, p. 161.

² Cette nécessité eidétique est le fait que pour une même chose perçue, il y ait une diversité d'esquisses.

manifestation de ce qui est visé (une réalité transcendantale) : il y a ainsi apparaître de quelque chose. Enfin, la chose perçue – noème – comme corrélat de la noèse, est l'unité intentionnelle que la conscience constitue à travers le flux constamment ordonné, que forme le divers de l'intuition à travers ses différents modes de donation. Il faut prendre soin de distinguer le vécu hylétique du moment noématique correspondant, c'est-à-dire la matière sensible (dont le moment noétique permet l'organisation) du phénomène lui-même. Mais comment conjoindre la dimension sensible de la perception, constitutive de la présence de l'objet, et l'unité de cet objet comme phénomène, qui assure l'identité de ce qui se présente ?

II- Synthèse et temporalité

Après ce détour par la question de la perception émerge alors un tout premier degré de problématisation, qui découle de la nature même du perçu. Percevoir, c'est se référer à une unité qui transcende la variété des esquisses ; or ce moment sensible constitue non pas un obstacle à la perception, mais la condition de l'appréhension d'un sens. Car la détermination du perçu en tant qu'il se donne par esquisse, caractérise l'essence même de la perception. Par voie de conséquence, la perception suppose une synthèse d'identification des divers états du vécu, qui répond à une exigence d'unité et d'identité de l'objet perçu. Or, la synthèse définit une forme de liaison « appartenant exclusivement à la région de la conscience », qui unit « un état de conscience à un autre en le décrivant comme une synthèse »³, elle permet l'émergence d'une unité objective à partir de la multiplicité variable des modes de présentation. Husserl précise alors la nature de cette synthèse en mobilisant l'exemple de la musique : « que plusieurs sons successifs donnent une mélodie, c'est possible seulement parce que la succession des processus psychiques s'unifie « sans plus » pour former un ensemble. Ils sont l'un après l'autre dans la conscience, mais ils tombent à l'intérieur d'un seul et même acte d'ensemble. Ce n'est pas que nous ayons les sons d'un seul coup, ni que nous entendions la mélodie parce que dans le dernier son subsisteraient les sons précédents, mais que les sons forment une unité successive avec un résultat commun, la forme de l'appréhension »⁴. Il y a un rapport de succession entre les notes, mais saisi par un acte de la conscience qui opère la synthèse entre le tout-juste-passé et le présent ponctuel, synthèse par laquelle les notes forment alors une unité successive : pendant ce flux de vécus, j'ai donc conscience d'un seul et même son, en tant que temps qui dure.

S'ouvre ici une dimension nouvelle : celle de la temporalité. Les modes « s'écoulent (...) dans l'unité d'une synthèse, conformément à laquelle c'est toujours du même objet – en tant qu'il se présente – que nous prenons conscience », poursuit Husserl⁵. Cette référence à l'écoulement est ici significative, elle indique que le temps qui passe est une dimension constitutive de la synthèse. Ce dont il va désormais falloir rendre compte, c'est de l'association entre les modes qui permet la formation de l'unité synthétique.

³ Husserl, *Méditations cartésiennes*, Vrin, Paris, 2008, p. 75.

⁴ Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, PUF, 1964, p. 34.

⁵ Husserl, *Méditations cartésiennes*, *Op. cit.*, p. 75. Les notions d'attente et de protention jouent aussi à ce sujet un rôle particulièrement important.

Le phénoménologue redouble alors son analyse d'une détermination d'un critère précis, à partir duquel peut s'opérer l'articulation entre les différents modes de présence : « toute formation d'unité ou toute connexion dans l'expérience s'appuient sur l'homogénéité formelle et concrète. Par conséquent, comme nous pourrions bien le dire, sur la similitude, ou encore la ressemblance. Elle réalise sous la forme de la constitution l'unité de l'expérience, en la fondant seulement dans l'impression et dans la rétention, et sous la forme temporelle du présent et du passé : coexistence perdurante et succession de ce qui dure »⁶. L'objet qui se donne à une conscience produit d'abord une impression originaire, à laquelle s'accroche une modification rétentionnelle, conjointement à la production originaire de nouvelles impressions. Ce concept d'impression originaire définit un point-source, avec lequel commence la production de l'objet qui dure, par la rétention du tout-juste-passé, puis une seconde rétention, jusqu'à ce que résulte un *continuum* ininterrompu de la rétention. A cet égard, la rétention mobilise la mémoire, mais une mémoire immédiate, qui la distingue ainsi du ressouvenir. C'est alors qu'en tombant dans le passé, « l'objet temporel se raccourcit ». Et ainsi, le passage du temps réside dans le renversement de la conscience impressionnelle en une conscience rétentionnelle opéré par la mémoire du présent en tant qu'acte de synthèse du tout-juste-passé avec l'impression présente ; cet acte d'ensemble permettant alors de saisir l'extension temporelle d'une impression originaire. En conséquence, la dimension sensible de la perception par laquelle se présente le son de la mélodie, se conjugue avec l'exigence d'identité sans laquelle il n'y aurait pas de musique effective. Mais cette synthèse repose toutefois sur une condition décisive.

III- Des conditions de possibilité *a priori*

La synthèse d'identification repose sur la ressemblance des modifications rétentionnelles au cours du flux de conscience, se traduisant par une relative uniformité dans la variation des vécus. En effet, si dans la multiplicité de ses modes de présentation, un objet se donnait à moi d'une manière radicalement différente à chaque instant, il ne serait possible de percevoir quelque identité que ce soit ; par conséquent, la synthèse exige le minimum de degré de variation possible, dans la modification rétentionnelle. En plus de la conscience immanente du temps, qui constitue la forme fondamentale de la synthèse, celle-ci a pour condition une certaine homogénéité des modifications pour que l'unité devienne possible. Pour prendre un exemple sonore, lorsque l'orateur de la Sorbonne professe son cours de phénoménologie et que le bruit d'un klaxon retentit subrepticement, il n'y a entre les deux qu'un rapport de simultanéité – ou le cas échéant un rapport de recouvrement lorsque le son couvre la voix de l'orateur –, mais il n'y a pas synthèse entre les deux dimensions sonores. Il y a là quelque chose qui interpelle : si la ressemblance constitue une condition de la synthèse, quelle est précisément la nature de cette condition ? Qu'est ce qui est, exactement, au principe de cette ressemblance, permettant de rendre compte, ainsi, de l'homogénéité qui en découle ?

⁶ Husserl, *De la Synthèse passive*, chapitre IV, paragraphe 40, « La causalité motivationnelle des attentes », Editions Jérôme Millon, 1998.

La ressemblance entre deux modifications traduit une relation spécifique entre deux états de conscience ; elle les place sous le signe d'une comparaison possible. Ainsi, la ressemblance n'est pas donnée dans l'impression originaire, ni dans la modification tout-juste-après qui s'y rattache ; et pourtant elle suppose une articulation de leurs qualités communes. Or, puisque les lois de la ressemblance ne sont pas données empiriquement, il en résulte que pour qu'une mise en relation des qualités communes soit possible, il doit nécessairement exister des critères de comparaison *a priori*. Car si la conscience immanente du temps établit une relation de succession entre les différents états de conscience, qu'est-ce qui permet d'apprécier les degrés de variations qualitatives entre ces états de conscience, et d'établir par conséquent s'il y a un rapport de ressemblance, ou non ?

En raison de la nature du perçu (donné par esquisses, qui supposent une multiplicité de mode de présentation), la perception des objets transcendants suppose une synthèse d'identification des différents vécus de conscience, dont nous avons d'abord analysé la nature – il s'agit d'une unité successive de modifications rétentionnelles qui tombent sous la conscience d'un même acte d'ensemble –, puis la condition, c'est-à-dire la relative homogénéité des états de conscience. De cette progression, placée sous le signe du raisonnement hypothético-déductif, nous pouvons déduire la conséquence suivante : la ressemblance comme articulation spécifique des qualités communes de chaque modification, conditionne la synthèse sans laquelle il n'y a pas de perceptions possibles, elle est donc également la condition de la perception elle-même. Or pour qu'il y ait l'attestation d'une ressemblance, il est nécessaire d'apprécier les degrés de variations qualitatives entre les états de conscience, qui aboutit à la nécessité de trouver des critères d'appréciation *a priori*. Donc la perception empirique d'objets transcendants reposerait sur une dimension apriorique, constituée par exemple de catégories à l'instar de la philosophie kantienne ; mais cet aspect revêt chez Husserl un caractère déstabilisant, car on ne sait guère ce qui pourrait jouer ce rôle du côté de l'*ego transcendantal*. Et pourtant, il faut bien rendre compte de la perception !

IV- *Gleich-Jetztigkeit* et différenciation

Cette première secousse n'est que l'un des symptômes d'une tension sous-jacente, qui va revêtir un statut véritablement problématique. Fidèle à notre approche géologique, il convient de s'élancer une dernière fois dans les profondeurs du problème et de franchir la dernière strate de notre analyse. Il ne s'agit plus seulement de considérer les rapports de successions entre les modifications rétentionnelles, mais aussi les rapports de coexistence entre les impressions originaires sur lesquelles précisément se rattachent ces modifications. Et par ce problème de coexistence, se pose la question de savoir comment la simultanéité des impressions originaires devient possible.

L'analyse qu'on va lire repose sur l'examen du supplément du chapitre trente huit des *Leçons pour une Phénoménologie de la conscience intime du temps*, intitulé « constitution de la simultanéité ». Husserl distingue tout d'abord un son (A) qui se constitue grâce à une impression originaire (α), d'une « unité immanente simultanée » comme une couleur (B), dont

l'impression originaire (β) est la constitution. Le problème du phénoménologue est alors le suivant : qu'est-ce qui fait que α et β constituent une simultanéité présente, et deux modifications α' et β' une simultanéité passée ? Husserl esquisse alors une réponse assez surprenante : « tous les moments d'origine (ici α et β) appartenant à une même couche ont le même caractère de conscience (...) la communauté de caractère constitue la simultanéité, la *gleich-jetzigkeit* ». Ce concept est traduit littéralement par « simul-actualité » (Henri Dussort). Nous laissons de côté ici le problème de la pluralité des couches – *Schicht* – de conscience⁷, qui n'intéresse pas notre problématique.

Ce qui en revanche nous interroge, c'est cette curieuse « communauté de caractère » auquel fait référence Husserl, qui renvoie peut-être à la présence de cet horizon de codonnés. Et elle nous intrigue pour la raison suivante : comment est-il possible, dans cette codonation ou cette communauté, de pouvoir différencier ou particulariser quoi que ce soit ? En effet, s'il y a toujours excès de l'horizon sur les perceptions actuelles, les *data* hylétiques ne peuvent se donner que de manière informe, comme une simple accumulation d'impressions originaires à travers laquelle se dessine une totalité vécue dans la *gleich-jetzigkeit*. Le problème peut s'énoncer de manière symétrique par rapport à celui qui nous a jusqu'ici intéressé (la question de la ressemblance) : quel est le principe non plus de la mise de relation des qualités communes de chaque modification successive, mais au contraire de la discrimination ou distinction entre un son, une couleur, une deuxième son, une odeur, qui coexistent dans l'espace ? Ou pour le dire autrement, qu'est ce qui va opérer la mise en ordre du divers des *data* hylétiques, qui ne sont, dans la simul-actualité, qu'une agrégation indifférenciée d'impressions originaires ? Nous pensons par exemple à un très jeune bébé qui ouvre les yeux pour la toute première fois – il n'a jamais vu d'objets auparavant – : qu'est-ce qui fait office de principe d'organisation du divers sensibles chez Husserl ?

La donation de sens, cette conscience « posée » « sur » les *data*, et caractéristique du moment noétique, n'a-t-elle pas à cet égard une dimension largement énigmatique ? De quelle manière peut-elle opérer ce renversement de l'indéterminé en détermination ? La notion même d'animation des *data* semble référer à la métaphore du souffle de vie, qui viendrait mystérieusement donner forme à la matière sensible. Mais comment une telle donation est-elle rationnellement possible ?

V- Corps de chair et chair du monde

En réalité, il est nécessaire pour le philosophe-géologue, de descendre encore plus bas, et puisqu'il n'y a plus de strate inférieure, il s'agit d'aller au niveau de ce qui précisément sous-tend l'ensemble des strates. Le problème de la perception, le problème de la synthèse, celui de la ressemblance comme celui de la différenciation, bien que corrélés entre eux, ne sont en réalité que des expressions singulières d'une même problématique originaire, qui traverse toute la phénoménologie husserlienne. La perception interroge l'articulation entre les esquisses

⁷ Cf. Husserl, *De la Synthèse passive*, « Introduction », paragraphe 4, sur « la pluralité des couches du moi ».

sensibles – qui supposent la variabilité des modes de présentation –, assurant la dimension de la présence, et l'exigence d'une unité de cet objet, qui garantit l'identité de ce qui se présente. Le problème de la synthèse qui est sous-jacent, invoque la nécessité d'une relation spécifique entre les modifications rétentionnelles (qui résultent du donné hylétique), de sorte que cette relation ne soit pas du même ordre que le donné empirique qu'elle relationne. Enfin, le dernier problème demande comment une communauté hylétique absolument indéterminée peut se soumettre à une donation de forme, à une organisation et une différenciation.

Comment passer de la conscience transcendantale, qui est l'objet propre du travail phénoménologique, au monde empirique lui-même ? Car la conscience, en tant que condition de possibilité du monde, ne peut exister comme une parcelle du monde lui-même, c'est-à-dire comme une *res* : il n'y a donc de conscience possible que sur un mode non-substantiel. Et à ce titre, toute commune mesure entre le monde empirique et la conscience transcendantale semble absolument compromise, car on risquerait par leur articulation même d'aller dans le sens d'une réification de la conscience, qui perdrait par là son caractère transcendantal. On retomberait ainsi, selon Husserl, dans l'inexorable erreur de Descartes. C'est la raison pour laquelle il est extrêmement difficile de concevoir une conscience « posée sur » les *data*, expression qui illustre toujours une position spatiale de la conscience. De la même manière, il semble impossible de penser une différenciation ou une organisation du divers sensible – qui communie dans la plus radicale des indéterminations – par la conscience elle-même ; car en tant que non-substantielle, elle ne peut discriminer les différentes impressions originaires. C'est-à-dire que même l'origine première de nos connaissances, qui suppose un minimum de détermination, de mise en forme, et d'organisation, semble résolument compromise. Dans la *Critique de la Raison pure*, Kant analyse la relation (problématique également) entre le divers de l'intuition sensible et les formes ou concepts *a priori*. La synthèse est alors rigoureusement définie comme : « l'action d'ajouter différentes représentations les unes aux autres et de rassembler leur diversité dans une connaissance »⁸. Or s'il ne s'agit pas ici de détailler cette opération, notons toutefois qu'elle est l'effet de l'imagination transcendantale, sans laquelle aucune connaissance ne serait possible. Mais Husserl, qui radicalise la dualité cartésienne des deux substances, en une dualité plus fondamentale encore, entre ce qui relève du substantiel et ce qui existe sur un mode non-substantiel, paraît rendre l'articulation entre conscience et monde ontologiquement impensable, si bien que toute connaissance distincte demeure probablement impossible.

Le concept de « chair du monde » chez Merleau-Ponty, dans *Le Visible et l'invisible*, peut être interprété comme une tentative de dépasser précisément cette tension. La notion de chair (*Leib*) chez Husserl pourrait également être considérée comme un élément de réponse à notre problématique, car « mon propre corps organique (*Leib*) se distinguant de tous les autres par une particularité unique ; c'est, en effet, le seul corps qui n'est pas seulement corps, mais précisément corps organique ; c'est le seul corps à l'intérieur de la couche abstraite, découpée par moi dans le monde » (*Méditations cartésiennes*, V, p. 159). Le concept de corps peut être ramené ou rapporté à une subjectivité (« mon » corps), qui implique alors une dimension de

⁸ Kant, *Critique de la Raison pure*, p. 161. Il existe en réalité une triple synthèse : la synthèse de l'appréhension dans l'intuition, la synthèse de reproduction dans l'imagination, et enfin la synthèse de recognition dans le concept – ce à quoi j'identifie un objet comme étant identique à lui-même. Voir à cet égard page 179.

possession et une relation spécifique d'appartenance entre mon corps et moi. Le corps n'est donc pas seulement ce qui peut faire l'objet d'une relation objective avec les autres corps – dont la science peut rendre compte – mais également ce qui rend possible la relation subjective entre moi et le monde extérieur : il qualifie ainsi ce par quoi ce monde extérieur se donne à moi, ce par quoi j'éprouve une douleur physique ou je sens le caractère rugueux de tel ou tel objet sensible. Pris en ce double sens, le corps est donc à la fois un objet pouvant faire l'objet d'une sensation, en tant que corps sensible, et la condition même de toute sensation, en tant que corps *sentant*. Paradoxalement, le concept de chair peut s'entendre corrélativement à ces deux acceptions de la notion de corps : la chair qualifie tout d'abord non pas la totalité mais la surface ou la périphérie de mon corps, là où précisément se localisent les sensations qui l'affectent (par opposition aux parties organiques). C'est en ce sens que l'on parle de relation charnelle ou de contact des chairs, c'est-à-dire l'attraction entre deux chairs qui sont conjointement objet de sensation, et le lieu de localisation des sensations de plaisirs. Mais si la chair peut être pensée comme un élan vers une autre chair, impliquant une forme de libération du corps par la légèreté de cet élan, le concept de chair peut toutefois s'entendre en tant que mode d'inscription du psychisme comme pure intimité dans le corps lui-même. C'est l'acception que revêt en effet la notion de chair dans l'expression : « son désespoir m'atteint jusque dans ma chair ». Cet exemple traduit non plus l'effectivité d'une blessure physique dont la sensation se localiserait à même la chair, mais l'expression d'une blessure morale ou psychique qui m'atteint au plus profond de moi-même. La chair permet alors d'accéder au psychisme par rapport à la modalité sous laquelle elle se donne dans le corps. Ainsi, elle conjoint paradoxalement la sphère de la pure intimité et d'une intériorité qui échappe au corps, et le domaine de la pure extériorité. Elle qualifie alors à la fois un mouvement d'ouverture vers les autres chairs, et un mouvement d'introversión vers ce qui m'est le plus intime et le plus personnel. Par ce double mouvement, la chair identifie alors l'entrée en moi dans ce que j'ai de plus profond, et la sortie de ce même moi sur le mode du désir et de l'hétéro-affection qui est corrélatrice. Comment comprendre le *continuum* entre mon corps propre, ma chair, et le monde à connaître ?

Cette propriété générale du monde de pouvoir être perçu, implique qu'il existe une modalité selon laquelle il peut se rendre visible pour un corps de chair qui l'appréhende. Il en découle alors l'existence d'un : « tissu qui double les choses, les soutient, qui n'est pas chose, mais possibilité, latence et chair des choses » (pour le dire dans les termes de Merleau-Ponty, dans le *Visible et l'Invisible*). Cette visibilité est alors la qualité d'une texture charnelle des choses qui les situe sur le registre d'une extériorité physique et les rend susceptible d'être perçues. La condition même du perçu, et le corrélat de l'expérience du visible en général, c'est le fait que : « mon corps est fait de la même chair que le monde ». Ma chair et celle du monde relèvent ainsi d'une même situation ontologique qui rend possible l'expérience même du visible.

La chair qualifie ainsi la texture élémentaire de l'Être par laquelle le monde se donne lui-même comme phénomène. En effet, si la chair constitue la possibilité même d'une phénoménalité du monde, elle permet de comprendre ma chair comme *percipi* particulier au sein du monde en tant qu'il est « perçu par soi ». Ce « perçu par soi » indique que ma chair est à la fois sensible et « sentante » : c'est en effet en tant qu'elle est *percipi*, c'est-à-dire en tant

qu'elle apparaît, qu'elle se donne, qu'elle possède une certaine texture et qu'elle rend effective la sensation tactile, qu'il est possible de se toucher touchant et de se comprendre comme corps propre. Ce raisonnement illustre alors la condition même de l'expérience de la réversibilité du touchant et du touché, c'est-à-dire la possibilité même pour mon corps de se donner comme phénomène à connaître et de se dévoiler, au terme de l'expérience, également comme *percipere*. Ma chair comme corps propre constitue ainsi le corrélat d'une chair du monde à partir de laquelle elle se définit, c'est elle qui permet d'appréhender ce monde et ainsi de le connaître : *la chair est l'origine phénoménologique de toute connaissance*. Elle désigne cette « puissance phénoménalisante du monde lui-même, qui vient constituer le corps comme corps percevant » (pour le dire dans les termes de R. Barbaras, dans son livre sur *Merleau-Ponty*). Le chair qualifie ainsi l'être même du visible, c'est-à-dire ce qui est à la fois dans le monde et ce qui le fait paraître, et par laquelle se comprend ma propre chair comme percevant ce monde. En tant que puissance phénoménalisante du monde, la chair du monde devient alors le témoin ontologique en tant que structure originale de ce monde : elle définit ainsi la condition ontologique d'une phénoménologie possible et la première origine de notre connaissance.

Bibliographie

Barbaras, Renaud, *Merleau-Ponty*, Ellipses, 1997.

Husserl, Edmund, *Méditations cartésiennes*, Vrin, Paris, 2008.

Husserl, Edmund, *De la Synthèse passive*, Editions Jérôme Millon, 1998.

Husserl, Edmund, *Leçons pour une Phénoménologie de la conscience intime du temps*, PUF, 1964.

Kant, Emmanuel, *Critique de la Raison pure*, Flammarion, 2006.

Merleau-Ponty, Maurice, *Le Visible et l'invisible*, Editions Gallimard, 1964.