

L'ENVERS ANONYME DU SUJET CORPOREL (The opposite anonymous of the corporeal subject) (O avesso anônimo do sujeito corporal)

Caterina Rea

Institut Supérieur de Philosophie (UCL – Belgique)

Membre associé du Laboratoire PSITEC (université de Lille3 – France)

Resumo: tomando como ponto de partida a figura do anonimato, a autora rende homenagem a Merleau-Ponty inscrevendo o tema na esteira da experiência e do pensamento do impessoal.

Palavras-chave : Merleau-Ponty – Sujeito corporal - Anonimato

Abstract : taking as a point of departure the figure of anonymity, the author reverences Merleau-Ponty by inscribing such theme in the field of the experience and thinking of the impersonal.

Key-words : Merleau-Ponty – Corporeal subject - Anonymity

Introduction

Il pourrait apparaître quelque peu paradoxale de commémorer quelqu'un, un grand auteur, un philosophe tel que Maurice Merleau-Ponty en utilisant le thème de l'anonymat et de l'impersonnel. C'est pourtant à travers cette figure, par la référence à cette expérience ou à cette condition, que nous essaierons de rendre ici hommage à Merleau-Ponty, en l'inscrivant ainsi dans le sillage d'une pensée de l'impersonnel. Lui rendre hommage par ce terme d'anonymat, nous permettra d'ailleurs de saisir son geste philosophique fondamental, qui l'amène à secouer et à reformuler la question du sujet voire de la personne, désormais inséparable de l'opacité irréfléchie et matérielle de sa corporéité. L'ipséité charnelle se dessine comme le lieu d'empiètement ou comme la zone d'« osmose entre la vie anonyme du corps et la vie officielle de la personne » (Merleau-Ponty 1960, p. 375). La pensée merleau-pontienne ose ainsi dégager le point de contact de l'être humain corporel avec l'ordre de l'impersonnel et de l'anonyme en faisant de celui-ci l'envers voire le "fondement" du premier. Un tel geste philosophique mérite dès lors un approfondissement.

Or, la définition de cette expérience n'est pas, au moins de premier abord, une tâche aisée, car anonyme est justement ce qui n'a pas de nom précis, ce qui n'as pas un visage ou des contours immédiatement saisissables. Dans son sens littéral, anonyme indiquerait ce qui ne se laisse guère connaître de manière définie, ce qui n'a pas de nom propre et qui n'est pas reconnaissable comme l'individualité d'un Je marquant nettement sa sphère d'appartenance. Malgré le caractère impersonnel qu'elle implique, cette dimension ne relève pas d'un état purement chosique ou infra-humain. Elle n'apparaît telle que du point de vue d'un Sujet qui prétendrait se posséder de manière directe et plaine.

Dans ces pages, on essaiera de montrer que l'anonymat incarne une structure profonde et constitutive de l'ipséité concrète, qu'il habite notre être corporel toujours situé, pris dans le réseau des choses et inscrit dans la réalité sociale, dans le monde collectif et pluriel des relations. L'existence personnelle se trouve ainsi d'emblée enchevêtrée avec l'anonyme. « Il se trouve que notre expérience première n'est pas celle d'une présence à soi et à autrui dans la transparence, mais bien plus celle d'une indistinction, d'une indifférenciation, c'est-à-dire d'une coexistence avec nous-même et avec les autres à la limite de l'anonyme » (Delco 2005, p. 89). Dans ses formes différentes, une telle expérience contribue à secouer « l'indépendance prétendue du propre, sa coïncidence imaginativement immédiate avec soi-même » (Ciamelli 2000, p. 106).

Située dans l'intimité de l'existence concrète, l'expérience de l'anonymat incarne mon appartenance au social, à savoir, comme le remarque Merleau-Ponty, « ma situation » (Merleau-Ponty 1960, p. 183), l'expérience de « ce social-mien » (*idem*) qui en même temps ne m'appartient guère ni ne coïncide pleinement avec mon être propre.

En rappelant la pertinence proprement anthropologique de la question de l'anonymat nous voulons éviter et repousser toute banalisation de cette expérience qui ne verrait en elle qu'une forme aliénée et inauthentique de l'existence humaine. Telle est par exemple la perspective de M. Heidegger qui considère la sphère du *Man* et toute expérience d'anonymat comme ce qui éloigne l'homme de sa destination plus propre.

La question consiste dès lors à se demander comment il est possible d'aborder voire d'exprimer l'anonyme sans lui ôter sa dimension d'anonymat. Une telle question semble recouper, au moins en partie, celle que B. Waldenfels posait à propos de l'étranger et de l'étrange. En reprenant et en réélaborant la pensée husserlienne, Waldenfels souligne que « l'étrangeté se détermine à travers la façon de son *accessibilité* » (Waldenfels 2002a, p. 62),¹ à savoir à travers le mode de sa manifestation toujours oblique et latérale. « Comme tout ce qui est – Waldenfels continue-t-il – l'étrange aussi ne peut pas être délié de la manière selon laquelle il se donne et est accessible et donc non plus d'une certaine *collocation locale* » (*idem*). Nous pourrions suggérer peut-être que comme dans le cas de la phénoménologie de l'étrangeté, le trait avec lequel l'anonyme s'annonce est celui de son accessibilité seulement indirecte, témoignant de l'impossibilité de toute approche frontale et instantanée. Cette inaccessibilité directe de l'anonyme ne deviendrait, dès lors, atteignable qu'au sein d'un processus formateur et auto-formateur par lequel le moment anonyme est à chaque fois dépassé et repris. Un tel dynamisme est le chemin latéral et médiat de l'*institution* s'exprimant autant sur le plan personnel que collectif. Outre à la *Phénoménologie de la perception*, nous faisons référence, à ce propos, à la philosophie de l'institution de Merleau-Ponty telle qu'il la développe dans ses cours de 1954-1955. En ce sens, l'« ouverture d'un registre personnel n'efface pas l'implantation première dans l'anonyme » (Delcò 2002, p. 90).

La prise en compte de la composante dynamique de l'anonymat dans notre existence se situe ainsi à égale distance de tout humanisme exaltant la plénitude présumée de la personne et de tout naturalisme qui dissoudrait l'être personnel dans l'ordre d'une vie impersonnelle. Ce débat est aujourd'hui extrêmement actuel si l'on pense à l'opposition radicale de deux paradigmes se concevant comme absolus, à savoir celui du réductionnisme des neurosciences et celui d'un humanisme métaphysique et universalisant qui revendique un concept statique et méta-historique du personnel. L'actualité de la pensée merleau-pontienne de l'anonymat consiste dans sa capacité de renvoyer dos à dos ces deux perspectives en montrant que l'humain est, dans son vivre singulier et collectif, le produit incessant et inachevé de son histoire.

L'anonymat fait partie de nos expériences humaines et notamment de la concrétude de notre être corporel, du caractère pré-réfléchi de notre ouverture mondaine. Une telle dimension se trouve au croisement de notre trajectoire personnelle avec son existence dans le monde social, historique et culturel, marquant la sphère d'une collectivité anonyme.

C'est bien dans le point de tangence et dans la tension continue entre la vie subjective individuelle et son inscription structurelle dans un monde commun et social-historique que l'expérience de l'anonymat s'avère être une situation anthropologique fondamentale au sein de laquelle se joue le processus même de notre auto-indentification. Selon l'indication d'un commentateur aigu de Merleau-Ponty, l'effort du philosophe consiste à saisir le dynamisme par lequel

l'« anonymat est à la fois dépassé et conservé de deux façons différentes. Dépassé parce que la chair universelle deviendra "ma chair" individuelle ; conservé parce qu'il est l'élément de la passivité active de mon corps. Dépassé en un sens second parce qu'il devient émergence du sens dans l'histoire ; conservé par la sédimentation du sens qui devient chose culturelle acquise, émergence donc d'une nouvelle existence anonyme » (Capalbo 1975, p. 520).

1. Le fond anonyme de la conscience perceptive

L'expérience de l'anonymat commence donc au cœur de l'existence personnelle et en particulier dans son être corporel et perceptif par lequel s'accomplit notre orientation et notre ouverture mondaine. Elle relève de la complexité intrinsèque de l'ipséité charnelle dont la posture mondaine précède toute initiative proprement personnelle et devance toute décision réfléchie. Merleau-Ponty saisit en nous le halo opaque d'une « existence *presque* impersonnelle » (Merleau-Ponty 1945, p. 99) qui entoure « notre existence personnelle » (*idem*) et qui exprime le fait préalable de notre participation à la généralité d'un monde dans lequel nous sommes toujours déjà corporellement positionnés. Cette vie opaque qui habite notre ipséité concrète correspond dès lors à la réalité de notre « adhésion prépersonnelle à la forme générale du monde, comme existence anonyme et générale » (*ibidem*) jouant « au dessus de ma vie personnelle » (*ib.*).

Le caractère anonyme de notre corporéité relève ainsi de son être perceptif en tant qu'il s'avère être non immédiatement réfléchi. Dans ce sens la perception répond à la sollicitation et à l'appel des choses auxquelles est préalablement et structurellement exposée, orientée. Nous remarquons dès à présent que la problématique merleau-pontienne de l'anonymat nous conduit du monde de la perception au monde culturel de l'institution. Plus précisément, la perception s'accomplit toujours à partir du milieu d'un monde où il y a toujours du déjà institué, des significations et des formes pré-données qui l'influencent et la façonnent. Ce qui nous entoure n'est pas préalablement ni simplement l'être physique des éléments naturels, mais une « atmosphère d'humanité » (*ib.*, p. 400) que les objets culturels attestent avec leur part d'anonymat. Le pré-donné est ici, à la fois, la condition de notre insertion corporelle dans le monde et le caractère même de ce monde comme espace d'un sens et d'une histoire déjà formés auxquels mon être perceptif est sans cesse confronté. A partir de ses analyses de l'expérience perceptive, Merleau-Ponty semble tenir compte de ce halo anonyme qui entoure notre existence du fait de son ouverture charnelle, précédant l'initiative personnelle, et du fait de son être prise dans un monde que d'autres ont institué et dans lequel pourtant elle baigne. C'est ainsi que nous pouvons comprendre l'affirmation merleau-pontienne selon laquelle toute

perception a lieu dans une atmosphère de généralité et se donne à nous comme anonyme (...). De sorte que, si je voulais traduire exactement l'expérience perceptive, je devrais dire qu'on perçoit en moi et non pas que je perçois (*ib.*, p. 249).

Cet être anonyme et prépersonnel s'entrelace et s'enchevêtre constamment à notre existence personnelle, il est ce qui, dans notre histoire singulière et concrète, est à chaque fois dépassé et conservé, repris sans jamais être pleinement ni définitivement assumé et reconduit à la forme du sujet réflexif. Il est un je pré-réfléchi et opaque duquel notre perception est issue en tant qu'orientation mondaine et duquel elle n'est donc jamais complètement quitte. En effet,

la sensibilité s'apparaît nécessairement à elle-même dans un milieu de généralité, elle vient d'un deçà de moi-même, elle relève d'une sensibilité qui l'a précédée et qui lui survivra, comme ma naissance et ma mort appartiennent à une natalité et à une mortalité anonymes (*ib.*, p. 250).

Merleau-Ponty évoque ici la forme préalable de notre contact au monde, contact charnel et naïf qui incessamment nous ramène à notre condition opaque et impersonnelle. La sensibilité est le lieu premier de l'impropre, d'une modalité générale d'existence « qui fuse en moi sans que j'en sois l'auteur » (*idem, ib.*). L'anonymat traverse ainsi toute histoire personnelle comme ce qui marque les moments essentiels et les étapes de sa condition prématurée, d'une « constitution préalable » (*ib.*, p. 249) dont les sédiments nous accompagnent toujours. Chacune de ces étapes « n'est acquise que sur le terrain de l'anonyme. La prématuration n'est jamais tout à fait éliminée, ni donc la possibilité de régression » (Merleau-Ponty 2003, p. 61).

Waldenfels partage cette lecture visant « un noyau pré-réfléchi d'anonymat » (2002, p. 100) au sein du moi concret et du déphasage intrinsèque qui l'habite. Il le repère déjà chez Husserl et surtout dans la conception merleau-pontienne de l'ipséité corporelle. Il appelle cette

expérience *pathos* ou expérience de l'extranéité par laquelle notre corporéité ne coïncide pas simplement avec le propre et le familier, mais elle est affectée, sollicitée, touchée par ce qui lui advient sans qu'elle en soit véritablement le maître.

Aucun individu n'est achevé ; il n'y a que des processus d'individuation qui impliquent un certain anonymat et une certaine typique de notre soi corporel. Ce que nous sentons, percevons ou disons est imbriqué, comme dans un tapis tibétain, avec ce que les autres sentent, perçoivent, font et disent. Ce que l'on dit n'est pas seulement une déchéance dans l'inauthenticité ou la trivialité, mais forme le fond anonyme pour que chacun accomplisse ce qu'il a à accomplir en son nom propre (Waldenfels 2005, p. 324).

2. Anonymat et singularisation dans l'histoire personnelle

Nous pouvons affirmer, dès lors, que l'histoire singulière est l'articulation de l'existence personnelle et d'un être prépersonnel et anonyme. Cette part d'anonymat caractérise l'entière du processus de l'institution individuelle de soi, il est l'« existence informe qui précède mon histoire et la terminera... » (Merleau-Ponty 1945, p. 399); en tout cas, que toujours l'accompagne. Dans cette direction, Merleau-Ponty en vient à affirmer que c'est bien l'ipséité corporelle elle-même, c'est bien le soi perceptif qui se présente comme l'anonyme marquant notre condition mondaine : « le soi de la perception comme "personne", au sens d'Ulysse, comme l'anonyme enfoui dans le monde... » (Merleau-Ponty 1964, p. 254).

L'anonyme nous habite, il s'inscrit dans notre histoire individuelle jusqu'à devenir la structure même de l'être corporel. « *εγω* et *ουτις*. Je vraiment c'est personne, c'est l'anonyme » (*idem*, p. 299). Personne selon toute l'ambiguïté de son sens indiquant à la fois l'impersonnel et le personnel auquel le premier s'entrelace. Or, l'anonyme ne se donne que de manière latérale, comme ce qui traverse toute vie individuelle et qui, dans la trajectoire de son existence concrète est toujours dépassé et conservé.

Le thème de l'anonymat présente la forme d'un « moi naturel » (Merleau-Ponty 1945, pp. 199, 239 et 250) tacite et silencieux, selon l'expression de Merleau-Ponty. Ce moi tacite incarne le versant impersonnel de la subjectivité, l'irréléchi corporel que le soi perceptif présuppose comme son sol et sa base. La question de l'anonymat est pourtant loin de se réduire à la forme de cet ancrage naturel de la perception. Ce moi tacite n'est pas, en effet, abordable en tant que tel, il ne peut pas s'apparaître directement dans sa naturalité pure et muette. Il ne s'avère, en effet, être accessible à lui-même qu'à travers la médiation langagière et culturelle du processus de son institution. C'est dès lors sur la ligne de Merleau-Ponty que Waldenfels souligne l'entrelacement originaire du moi concret et parlant avec une extranéité qui l'habite en se manifestant dans la forme du « *on* ». « Le "Je parle" garde toujours quelque chose d'un "on parle", mon discours est tellement peu ma propriété exclusive que ne l'est mon corps. Merleau-Ponty parle dans ce sens d'un "germe de dépersonnalisation" qui habite dans le moi comme tel (...). L'on touche ici au point précis dans lequel le sujet, voué au discours, va au-delà de lui-même, en tombant ainsi dans l'anonymat » (Waldenfels 2002a, pp. 52-53).² Le sujet parlant est, en effet, toujours aussi le sujet corporel et perceptif au sein duquel il s'incarne.

Or, comme à propos de l'irréléchi ou de la passivité, à laquelle Merleau-Ponty nie la possibilité d'une approche frontale, il faudra dire même de l'anonymat qu'il est « congénital au je » lequel en fait l'expérience sans jamais pouvoir le dominer, ni le résorber ou le réduire à la sphère du propre. L'anonymat correspond, dès lors, au point où le sujet corporel perceptif et agissant, orienté vers le monde se perd de vue dans son agir. « Celui qui pense, perçoit etc. c'est cette négativité comme ouverture, par le corps, au monde » (Merleau-Ponty 1964, p. 299).

Une telle expérience s'avère être ainsi comme celle d'un décalage ou d'une non-coïncidence à l'égard de soi-même. C'est dans ce sens que Waldenfels parle de l'entrelacement originaire du propre personnel avec la forme d'une extranéité intrinsèque par laquelle le soi corporel n'est pas maître en sa propre maison. Cette extranéité marque le fait que, dès notre naissance, nous sommes insérés dans un monde déjà institué, à savoir dans un contexte qui nous

devance et que nous n'avons pas préalablement choisi ni nous-mêmes façonné. Cette expérience, que Waldenfels résume dans le vers célèbre de Rimbaud, « Je est un autre », s'exprime dans l'assignation du nom que nous ne nous sommes pas donnés, mais que nous avons reçu des autres, expérience dans laquelle, pourrait-on dire, la possession du nom se muerait presque en une situation d'anonymat. Waldenfels parle à ce propos plus précisément de passivité et d'extranéité à soi, d'une expérience d'altérité qui s'inscrit originairement au cœur de notre être propre. Ce nom que nous avons reçu et par lequel les autres nous appellent apparaît, en effet, comme le marque de notre insertion dans un monde et notamment dans un monde social et collectif.

Tout ça – remarque le philosophe allemand – appartient aux situations quotidiennes qui ont toutes leur arrière-fond de *Unalltäglichkeit* ou non-quotidianité, mais il est aussi profondément ancré dans notre propre genèse. Ça peut être démontré par le processus de nomination. L'ainsi dit nom donné que chacun porte est un nom moitié-étranger, car il est reçu par les autres. Je reçois un *Rufname* en répondant à lui, alors qu'un objet n'est pas censé adopter son étiquette. En plus, non seulement mon nom, mais aussi d'autres habitudes et caractères sont incorporés à mon corps social (Waldenfels 2002b, p. 14).

Anonymat et extranéité semblent ici se recouper, du moins partiellement, en tant que dimensions intrinsèques et congénitales à notre vie personnelle et à sa situation mondaine, corporellement située. Dans cette direction, comme le rappelle encore Waldenfels,

la naissance nous situe dans un monde que nous n'avons pas nous-mêmes créé, signifie un passé originaire qui n'a jamais été présent et qui ne peut pas être transformé en un acte propre, à accomplir de manière personnelle (2002a, p. 63).

Ce monde qui nous dépasse, où quelque chose a été fait avant nous et dont les œuvres restent irréductibles à l'activité personnelle et solitaire d'un pur Moi est un monde social, il est la trame plurielle et collective d'une histoire que nous ne pourrions pas façonner et instituer sans en avoir été, à notre tour, façonnés.

Il ne s'agit pourtant pas ici de constater simplement le fait de notre engagement dans l'ensemble des liens et des rapports sociaux qui caractérisent notre vie de tous les jours, mais bien plutôt de comprendre du dedans la structure de cette insertion : l'institution vient elle-même se souder en nous, elle est ce par quoi une forme de l'être social et de son anonymat nous pénètre. C'est dans ce sens qu'il faut saisir notre appartenance à ce qui nous dépasse comme une consubstantialité, comme une structure intrinsèque de notre existence corporelle.

3. Anonymat et insertion sociale

Comme l'être en situation et l'ouverture perceptive au monde de la phénoménologie merleau-pontienne, notre adhérence à la sphère social-historique s'avère être ici comme une structure anthropologique. Nous avons eu l'occasion de remarquer que pour Merleau-Ponty le mouvement de l'auto-réflexion ne s'accomplit que par la médiation de la reprise de l'irréfléchi ou du pré-personnel. Le soi corporel ne peut s'apparaître en effet que sur le fond de son ouverture mondaine et il ne peut proprement advenir à soi qu'à partir de son inhérence culturelle. Cette appartenance s'avère être ici un moment ou une condition fondamentale du mouvement auto-réflexif par lequel il se comprend et se saisit. A savoir, encore une fois, il n'y a que le chemin oblique de l'institution de soi, de son histoire personnelle insérée et ancrée dans l'institution collective qui peut mener le soi à la saisie de son propre être.

Penser en termes d'institution signifie dès lors concevoir le soi charnel comme activité, capacité praxique et pouvoir formateur en interaction avec le monde où il s'insère. Celui-ci apparaît comme la trame sédimentée et ouverte d'un sens toujours à faire, comme un socle de cristallisations qui nous pénètrent et qu'en même temps nous transformons. C'est bien en ce sens que nous pourrions parler d'une « présence de l'individu à l'institution et de l'institution à l'individu » (Merleau-Ponty 1975, p. 64). Dans son double mouvement, celle-ci articule la

dimension singulière comme formation d'un style ou d'une structure durable à partir de laquelle seule se décline un avenir, et la dimension collective, l'insertion dans un monde qui n'est jamais définitivement ni complètement constitué.

Depuis ses notes de cours sur l'institution, Merleau-Ponty situe cette notion au croisement du singulier et du collectif. « L'institution dans l'histoire personnelle et publique » : tel est l'intitulé du cours donné en 1954 au Collège de France. De cette double face de l'institution témoigne le langage, la forme première de l'institution, en tant qu'il instaure la trame oblique et indirecte des significations, en dehors de laquelle le soi concret ne peut pas se donner immédiatement à lui-même.

Comme la langue est un système de signes qui n'ont de sens que relativement les uns aux autres et dont chacun se reconnaît à une certaine valeur d'emploi qui lui revient dans le tout de la langue, chaque institution est un système symbolique que le sujet s'incorpore comme style de fonctionnement, comme configuration globale... (Merleau-Ponty 1975, p. 65)

L'exemple du langage apparaît à ce propos extrêmement fécond car il n'est concevable que comme enchevêtrement de l'acte individuel de tout être humain exerçant la capacité de parler avec les sédimentations collectives d'une histoire ou d'un héritage linguistique au sein duquel il s'inscrit. Les deux moments sont inséparables.

Avec Merleau-Ponty, nous pourrions reprendre ici la figure de l'*Ineinander* (entrelacement) qui structure et qui façonne la concrétude de notre être personnel. Il marque donc « l'inhérence du soi au monde et du monde au soi, du soi à l'autre et de l'autre au soi... » (Merleau-Ponty 2003). Or, nous pourrions dire que le soi corporel ne se reconnaît que comme *Ineinander*, il est lui-même l'*Ineinander*. Dans ses cours, Merleau-Ponty présente l'institution comme charnière et comme entrelacement du soi et du monde, du soi et de l'autre et, par là, de soi à soi-même. Il pense donc l'institution comme une forme nouvelle du chiasme,³ comme l'entrelacs de la trajectoire personnelle et de l'histoire publique. Or, il pense par là le chiasme dans son ouverture sociale, non plus seulement comme insertion à un monde de perception, mais aussi comme participation à la trame des relations humaines. L'existence impersonnelle et générique est notre appartenance au monde humain, notre insertion dans l'institution sociale qui s'inscrit et s'incarne à son tour dans notre ipsité charnelle.

Conclusion

On pourrait conclure qu'à travers la figure de cette vie anonyme et générale qui gît au fond de notre concrétude charnelle et qui ne se laisse atteindre que de manière oblique, à travers le chemin médiatisé de l'institution, c'est une présence même du social qui pénètre et qui se grave en nous. L'entrelacement originaire de la réflexion et de l'irréfléchi, du personnel et du « on » révèle ainsi la charnière entre le soi corporel et le monde humain en dehors duquel le premier ne pourrait pas parvenir à lui-même. La généralité qui s'enchevêtre à l'individualité, l'être anonyme qui est en nous n'est donc que la structure de notre être social, de notre insertion dans l'institution.

Nous reconnaissons donc, autour de nos initiatives et de ce projet rigoureusement individuel qui est nous, une zone d'existence généralisée et de projets déjà faits, des significations qui traînent entre nous et les choses et qui nous qualifient comme homme, comme bourgeois ou comme ouvrier (Merleau-Ponty 1945, p. 513).

Cette expérience de généralité qui nous traverse relève de notre insertion dans un monde où il y a du déjà établi, du socialement institué qui nous façonne. L'anonymat de notre "être homme" recoupe et rejoint ici celui de notre inhérence à la réalité collective et instituée. Une telle expérience incarne dès lors le fait que tout être humain se constitue à travers son appartenance sociale et à travers les significations et les valeurs qu'il s'incorpore. Or, l'anonymat ne s'est présenté pas ici uniquement comme le caractère irréfléchi de notre relation perceptive au monde, comme le moment pré-personnel marquant le rapport de notre corporéité individuelle aux

choses, mais aussi comme la forme concrète de notre insertion dans un monde historique et social, dans la trame oblique et, à son tour, anonyme de la collectivité. Il marque dès lors l'appartenance originaire de l'individu à une formation sociale, à un groupe culturel ou à une organisation historique. C'est en ce sens que nous entendons la référence merleau-pontienne à un anonyme de généralité ou de l'On qui s'entremêle avec un anonyme d'individualité, les deux constituant les moments essentiels « d'une structure unique qui est le sujet concret » (*idem*, p. 514) dans son être au monde.

La forme anonyme est donc un moment constitutif de notre existence corporelle. Elle permet à Merleau-Ponty de situer le sujet sur un plan nouveau, irréductible à toute philosophie de la conscience en lui restituant son épaisseur et sa concrétude. Elle permet peut-être aussi de repenser la figure du *corps propre*, ce corps subjectif qui, en m'appartenant et en accompagnant toujours mon contact au monde s'avère être aussi un lieu d'échappement et d'une irréductible étrangeté. L'anonymat est dès lors ce qui questionne la sphère du propre, ce qui intimement le travaille en le mettant face à sa propre extranéité. Mais ici le plus générale coïncide avec le plus individuel, l'impropre est le marque et la condition de la plus profonde singularité.

Notas

¹ Je donne ici ma propre traduction française.

² Je donne ici ma propre traduction française.

³ Il nous semble que parler de chiasme de l'institution permet à la fois de reprendre le moment impersonnel et anonyme marquant notre contact corporel avec le monde en général auquel nous appartenons, le fait même d'avoir « des organes de sens, un corps, des fonctions psychiques comparables à celles des autres hommes » (Merleau-Ponty 1945, p. 99) au sein d'une existence personnelle. Soustrait à l'ordre de la pure naturalité, le moi impersonnel apparaît dès lors inséparable de « mon histoire institutionnelle » (*idem*, p. 75).

Referências Bibliográficas

CAPALBO, Creusa (1975). "L'historicité chez Merleau-Ponty". In : *Revue Philosophique de Louvain* 73: pp. 511-535.

CIARAMELLI, Fabio (2000). *La distruzione del desiderio. Il narcisismo nell'epoca del consumo di massa*. Bari: Dedalo.

DELCÒ, Alessandro (2005). *Merleau-Ponty et l'expérience de la création. Du paradigme au schème*. Paris : PUF.

MERLEAU-PONTY, Maurice (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard.

_____ (1960). *Signes*. Paris: Gallimard.

_____ (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris : Gallimard.

_____ (1975). *L'éloge de la philosophie*. Paris : Gallimard.

_____ (2003). *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Paris: Belin.

WALDENFELS, Bernhard (2002a). *Fenomenologia dell'estraneità*, traduction italienne sous la direction de G. Baptist. Naples : Vivarium.

- _____ (2002b). "Bodily experience between Selfhood and Otherness". Lecture given on September 2002, Danish National Research Foundation: Center for Research on Subjectivity
- _____ (2005). « L'expérience corporelle entre ipséité et altérité ». In : *Revue de théologie et de philosophie* (137) IV : pp. 329-343.

Recebido em 05/03/2009
Aprovado em 18/06/2009