

A conference was held in Prague, Czech Republic, in November 2002 that was entitled "Issues Confronting the Post-European World" and that was dedicated to Jan Patočka (1907-1977). The Organization of Phenomenological Organizations was founded on that occasion. The following essay is published in celebration of that event.

Essay 30

Vers une phénoménologie présente et vivante. Le tournant de Maurice Merleau-Ponty

© Yvanka B. Raynova

raynova@iaf.ac.at

Bulgarian Phenomenological Center, Institute of Philosophy,
Bulgarian Academy of Sciences

<http://www.phenomenology.eu.org>

Zentrum für Phänomenologie und Hermeneutik der Werte,
Institut für Axiologische Forschungen, Wien

<http://phenomenology.iaf.ac.at>

Abstract

L'essai qui suit est une tentative de reconstitution de la phénoménologie de Maurice Merleau-Ponty à partir des *Résumés de cours* de 1956-60. Dans ces cours Merleau-Ponty montre que l'Être en tant qu'interrogation, en tant que la question fondamentale de la philosophie devrait commencer par le *Lebenswelt*, y être élaboré et remettre par-là même le projet philosophique en question. Ainsi conçu, c'est ce souci du fondamental qui permet d'aborder de façon plus nette l'intention principale de la *Phénoménologie de la perception*, ainsi que le tournant phénoménologique en tant que réforme de la philosophie annoncée dans *Le visible et l'invisible*.

*Im Staunen entspringt die
"verkehrte Welt" der Philosophie.*

Eugen Fink

C'est peut-être une coïncidence, mais une coïncidence importante, que le thème du *Lebenswelt* et l'évolution phénoménologique de Merleau-Ponty s'inscrivent ou empiètent l'une sur l'autre dans un point de départ, qui se veut l'interrogation philosophique elle-même. Car dès les premiers écrits de Merleau-Ponty le thème du *Lebenswelt* husserlien est introduit et conçu comme "le thème premier" de la phénoménologie (15, I). C'est encore lui qui "conjugue phénoménologie et ontologie" (6,12) sans permettre de ranger la philosophie de Merleau-Ponty sous la simple étiquette d'ambiguïté et qui aurait pu servir de fondement à la thèse principale de François Heidsieck pour expliquer non seulement "le sens intrinsèque" et "l'unicité du monde" (6,

The copyright on this text belongs to the author. The work is published here by permission of the author and can be cited as "Essays in Celebration of the Founding of the Organization of Phenomenological Organizations. Ed. CHEUNG, Chan-Fai, Ivan Chvatik, Ion Copoeru, Lester Embree, Julia Iribarne, & Hans Rainer Sepp. Web-Published at www.o-p-o.net, 2003."

111), mais encore l'unicité de la pensée de Merleau-Ponty et sa conception sur le sens de toute philosophie.

Passés un peu inaperçus, ce sont surtout les *Résumés de cours* de 1956-60 qui peuvent servir de base à la reconstitution de son tournant dans la pensée phénoménologique. À travers ces cours nous allons tenter de relire une fois la *Phénoménologie de la perception* et une autre – *Le visible et l'invisible*.

I. Phœnix ou le projet philosophique

Si en 1945 Merleau-Ponty se demandait de quelle façon pourrait-on trouver l'unité et le vrai sens de la phénoménologie, c'est-à-dire qu'est ce que le commun entre Hegel et Kierkegaard ou entre Marx, Nietzsche, Freud, Husserl et Heidegger (15, II), en 1958-59 il pose déjà la question qu'est ce qui a fini avec Hegel (16,141-142). La dénégation de la philosophie de la part de Marx, Kierkegaard et Nietzsche mène à la question est-ce qu'on est en train d'entrer dans un âge de non-philosophie, ou bien est-ce que cette négation n'est pas une sorte de conservation et même de résurrection de la philosophie de ses propres cendres, comme le prétendait pour sa part Husserl.

Ce n'est qu'en suivant l'histoire de la pensée depuis Hegel qu'on trouvera, d'après Merleau-Ponty, de réponse à ces questions. Marx et Nietzsche ont annoncé notre temps. Ils ont fourni à la postérité un langage, une interrogation, de commencements d'analyses, qui reflètent les problèmes de notre histoire actuelle. Mais les réponses et les clés, qu'ils ont proposé à cette histoire paraissent trop simplistes. Insatisfait ou peut-être convaincu que nous devrions répondre nous-mêmes à nos propres problèmes, Merleau-Ponty essaie de montrer pourquoi les solutions de Marx ou de Nietzsche ne sont pas à la mesure de la crise. C'est que leur négation de la métaphysique ne tient pas lieu de philosophie. Et d'ailleurs, à la philosophie aux réponses différentes mais claires vient de se substituer la non-philosophie, où le seul dénominateur commun aux auteurs est une certaine obscurité moderne, une "interrogation pure". C'est de cette dernière qu'a toujours recommencé Merleau-Ponty et c'est à elle que nous aurions à revenir tout le temps. Car à travers la pensée de Husserl, se concevant comme "*ein wahrer Anfänger*" (Cf. 3, Bd. 4, 95), Merleau-Ponty avait compris justement que la philosophie est un "perpétuel recommencement", que ses réponses n'apportent rien de définitif et que par-là son champs propre c'est l'interrogation et non pas l'histoire. Ainsi contre la conception de Marx, qui croyait que les contradictions entre les hommes se trouvent dans le sol historique et dépendent donc des lois universelles, l'expérience a prouvé le contraire – il y a de plus en plus relativisation de ce qu'on croyait être le sol de l'histoire et de la nature. Cela est visible, d'après Merleau-Ponty, comme dans l'art, où les recherches se dirigent de plus en plus vers les invariants non-figuratifs, ainsi dans le domaine de la philosophie, qui commence à se mettre elle-même en question de façon à se définir simplement par son étonnement devant elle-même ou bien par sa problématisation perpétuelle. À la différence d'Eugen Fink, qui entreprit un peu avant lui une analyse subtile de l'étonnement pour en faire le leitmotiv de la pensée de Platon et d'Aristote à celle de

Husserl (1, 229-231), Merleau-Ponty en fait plutôt un attribut de la non-philosophie – une rupture mettant en question la philosophie au sens classique. Les exemples les plus caractéristiques en sont, d'après lui, le passage de Husserl de la philosophie comme "science rigoureuse" à la philosophie comme interrogation pure, ainsi que le chemin de Heidegger passant des thèmes négativistes et anthropologiques à la pensée de l'Être qui remet en question la philosophie. Merleau-Ponty y réfère surtout à la définition husserlienne de la philosophie, fournie dans la *Krisis*: "Ce que je recherche sous le nom de philosophie (...) comme le but et le champ de mon travail je le sais naturellement. Et pourtant je ne le sais pas (...) Pour qui (...) la "philosophie" a-t-elle jamais cessé d'être un problème?" (16,147) En fait cette définition de la philosophie est le moyen de nous ouvrir au monde, au temps, à la Nature et à l'Histoire toujours présentes et vivantes. Mais Husserl y arrive, d'après Merleau-Ponty, au moyen d'une démarche paradoxale. La philosophie qui devait être un inventaire des essences a mis au jour l'infrastructure corporelle de notre relation avec les choses et avec les autres qu'on pouvait difficilement constituer par l'idéation seule. C'est cette difficulté interne de la phénoménologie constitutive qui a remis en cause la méthode de réduction. Car si l'on réduit l'*alter ego* au sens de l'*alter ego* on arrive à un autrui constituant à travers lequel on se trouve en condition de constitué, tandis qu'en vérité pour un témoin extérieur le sujet dernier et constituant ne fait qu'un seul être avec l'homme. Ainsi la phénoménologie constitutive de Husserl ne mène qu'à un solipsisme insurmontable qui fait passer en autrui tout ce que la conscience sait d'elle-même et rien d'autre. Ce sont ces difficultés qui mènent Husserl dans la *Krisis* à formuler un type d'être qui contient tout – le *Lebenswelt* dont le flux continu porte les choses perçues et la Nature, les contradictions idéales et en général toutes formations historiques. Le *Lebenswelt* s'avère, en effet, la solution de toutes les antinomies: "Nous n'avons plus à comprendre comment un Pour-soi peut en penser un autre à partir de sa solitude absolue ou peut penser un monde pré-constitué au moment même où il le constitue : l'inhérence du soi au monde ou du monde au soi – ce que Husserl appelle *Ineinander* – est silencieusement inscrite dans une expérience intégrale, ces impossibles sont composés par elle, et la philosophie devient la tentative, par-delà la logique et le vocabulaire donnés, de décrire cet univers de paradoxes vivants. La réduction n'est plus retour à l'être idéal, c'est à l'âme de Héraclite qu'elle nous ramène, à un enchaînement d'horizons, à un Être ouvert" (16,152). D'après Merleau-Ponty ce passage au *Lebenswelt* correspond en quelque sorte à l'évolution du *Dasein* heideggerien. Car déjà dans *Sein und Zeit* il s'agit non de décrire le *Da-sein* comme sphère autonome et fondamentale, mais d'accéder à travers lui à l'être. C'est le *Da-sein* en tant qu'ouverture à l'être qui révèle que l'homme est interrogation de l'être. Après *Sein und Zeit* c'est au-delà des corrélatifs tels qu'existence–étants, objets–néant nul que la philosophie prend son point de départ dans un "il y a", dans une ouverture à "quelque chose", à "ce qui n'est pas rien". "C'est cet Être préobjectif, entre l'essence inerte ou quiddité et l'individu localisé en un point de l'espace–temps, qui est le thème propre de la philosophie", souligne Merleau-Ponty (16,154). Ainsi, par delà les conceptions sur la "rupture" entre Husserl et Heidegger, on peut apercevoir dans cette interprétation la perspective d'un double rapprochement entre les philosophies finales des deux philosophes – la philosophie

devient "recherche de l'être" ou de l'*Ineinander*, elle devient "attention au fondamental" ce qui est autant son privilège que sa tâche. Ou pour résumer ce Résumé de cours : le fondamental c'est l'être qui en tant qu'interrogation, en tant que *la* question fondamentale de la philosophie devrait commencer par le *Lebenswelt*, y être élaboré et remettre par-là même le projet philosophique en question. Ainsi conçu, c'est ce souci du fondamental qui permet d'aborder de façon plus nette l'intention principale de la *Phénoménologie de la perception*, ainsi que le tournant phénoménologique en tant que réforme de la philosophie annoncée dans *Le visible et l'invisible*.

II. La visibilisation de l'invisible

Si, d'après la première intuition husserlienne, la phénoménologie devait être une "psychologie descriptive", c'est-à-dire opérer un retour aux choses elles-mêmes, pour Merleau-Ponty "revenir aux choses elles-mêmes c'est revenir à ce monde avant la connaissance dont la connaissance parle toujours". Autrement dit, le vrai sens de la phénoménologie c'est de problématiser l'irréfléchi ou le monde qui est "toujours déjà-là" (15, III). Mais au lieu de décrire le réel, le vécu, au lieu de partir de l'homme-dans-le-monde, qui se connaît au monde, Husserl essaie d'abord de le constituer à partir de l'homme intérieur. "Tout le malentendu de Husserl avec ses interprètes – souligne Merleau-Ponty – (...) et finalement avec lui-même, vient de ce que, justement pour voir le monde et le saisir comme paradoxe, il faut rompre notre familiarité avec lui, et que cette rupture ne peut rien nous apprendre que le jaillissement immotivé du monde. Le plus grand enseignement de la réduction est l'impassibilité d'une réduction complète. Voilà pourquoi Husserl s'interroge toujours à nouveau sur la possibilité de la réduction (...) Loin d'être, comme l'on a cru, la formule d'une philosophie idéaliste, la réduction phénoménologique est celle d'une philosophie existentielle: l'*In-der-Welt-Sein* de Heidegger n'apparaît que sur le fond de la réduction phénoménologique" (15, VIII-IX).

La tâche que se propose Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la perception*, ainsi que dans les oeuvres postérieures, c'est de dépasser ce malentendu par la radicalisation de l'*Ineinander*, d'abord, et de l'être sauvage, ensuite. Le problème est donc de savoir s'il a vraiment réussi, si ce malentendu n'est que husserlien ou, au contraire, inhérent à la phénoménologie révélant par-là les limites de la conception du *Lebenswelt*.

Au fait le problème de la réduction soulevé par Merleau-Ponty mène aux conflits entre le sens et l'existence, l'essence et l'étant, la philosophie spéculative et la philosophie existentielle. Encore une fois la conception du *Lebenswelt* semble portée à les résoudre : l'homme enveloppé par le monde se connaît au monde et l'enveloppe à son tour en le totalisant. "La nécessité de passer par les essences – note Merleau-Ponty – ne signifie pas que la philosophie les prenne pour objet, mais au contraire, que notre existence est trop étroitement prise dans le monde pour se connaître comme telle au moment, où elle s'y jette et qu'elle a besoin du champ de l'idéalité pour connaître et conquérir la facticité" (15, IX). Mais le passage à l'essence cesse d'être le but, il n'est qu'un moyen pour comprendre l'existence même : "Chercher l'essence du monde ce n'est pas chercher ce qu'il est en

idée, une fois que nous l'avons réduit en thème de discours, c'est chercher ce qu'il est en fait pour nous avant toute thématization" (15, X). La réduction eidétique se pose donc le projet ambitieux d'égaliser la réflexion à la vie irréfléchie de la conscience ce qui veut dire qu'il ne faut pas se demander si nous percevons un monde, mais dire au contraire : le monde est cela que nous percevons. Or, puisque l'homme au monde est toujours un être particulier dans une situation particulière, le *Lebenswelt* s'avère aussi particulier que la genèse du sens. Cette différence entre la conception de Merleau-Ponty et celle de Husserl, qui généralisa le *Lebenswelt* en insistant sur ses structures invariantes et sur sa constitution par l'Ego transcendantal (7, 151 et 205), apparaît d'une façon assez nette dans la considération de Merleau-Ponty qu'il faudrait comprendre une doctrine par son contenu, mais aussi par la psychologie de l'auteur et les événements de sa vie qui se rejoignent dans un unique noyau de signification (15, XIV). C'est précisément de cette conception du *Lebenswelt* particulier qu'émerge, d'après Merleau-Ponty, la plus grande acquisition de la phénoménologie et qui consiste "d'avoir joint l'extrême subjectivisme et l'extrême objectivisme dans sa notion de monde ou de la rationalité" (15, XV). Le monde phénoménologique qui accède non à l'être pur mais au sens, qui transparait à l'intersection des expériences et qui se révèle donc inséparable de la subjectivité et de l'intersubjectivité, exige une *philosophie vivante*. Autrement dit, la philosophie est *l'expérience* vivante d'un "monde inachevé" qu'on essaie de totaliser et de penser. C'est en ce sens qu'une histoire racontée peut signifier le monde avec autant de "profondeur" qu'un traité de philosophie (15, XVI). Tout comme Kierkegaard, qui nie la philosophie en tant que *système* de l'existence (10, 78), Merleau-Ponty la conçoit comme description de l'existence en tant que "*monde vécu*" et donc comme un mouvement, comme un acte "qui se vérifie en s'exerçant" (15, XVI). Par suite, la rationalité philosophique ne se doit être *ni déductive* (à la façon par exemple de celle de Descartes ou de Hegel), *ni inductive* (à la façon des positivistes ou de Marx).

Avec les thèmes du *Lebenswelt* particulier et de la philosophie vivante, Merleau-Ponty annonce les thèmes sartriens de l'universel singulier, de l'expérience vécue, du souci pour une philosophie réaliste au-delà des extrémités de la "philosophie alimentaire"(22,31) et du matérialisme vulgaire. C'est ce qui a amené Sartre plus tard à affirmer que Merleau-Ponty "tournait le dos, lui-aussi, aux pompes de la philosophie et tenait (que) les vérités sont des Venus de Carrefours qui n'ont jamais franchi – si ce n'est dans la Grèce antique – le seuil des philosophes. Je ne crois pas qu'il eut été aussi transporté que je le fus quand, pour la première fois, j'appris ce que nos maîtres nous avaient caché : qu'on peut réfléchir sur un bec de gaz (...) Les lumières et les boulevards de Paris me fascinaient; lui il se fascinait sur "la vraie vie", sur les peines et les jours des hommes"(20, 5). Et pourtant, tout comme *L'être et le néant* (ou même encore plus) les écrits de Merleau-Ponty restent abstraits, réfléchissant si peu sur des problèmes tels que "le bec du gaz" que sur "les peines des hommes". Sa vocation "rationaliste", dont parle Sartre (20, 11), ne fut-elle pas en contradiction avec le projet d'une philosophie *vivante, existentielle*?

D'après Gary Brett Madison "*His philosophy was a properly reflective philosophy, in the strict sense of the term, and he never maintained that the important*

thing is to return to merely lived experience in order to remain there. Philosophy was for him a reflective enterprise, thus something altogether different from experience, straightforwardly lived-through in an unreflective way (...) Referring to Hegel, that great Apollo of modern times, he said that "the task of our century" is "to explore the irrational and integrate it into an expanded reason" (14, 63). Cette l'interprétation permet le déguisement de certaines contradictions très profondes qui déchirent la non-philosophie entière, ainsi que les courants phénoménologiques y compris le projet de Merleau-Ponty.

Ce qui a fini avec Hegel c'est la pensée spéculative ou bien la philosophie en tant que système de principes abstraits dont on pensait pouvoir déduire la réalité et en imposer le mouvement. Or la remise en question de la philosophie et "l'obscurité moderne" ne sont pas le seul dénominateur commun aux auteurs de la non-philosophie, comme le prétend Merleau-Ponty. Bien plus important que la négation est le mouvement reconstituant vers le concret qui est le point commun entre Kierkegaard, Marx, Nietzsche, les positivistes, Freud, Bergson, Husserl, Heidegger, Wittgenstein et ses successeurs. Les différences énormes entre ces penseurs viennent en grande partie des différentes interprétations du concret ; qui prit les formes de subjectivité et de praxis, de données scientifiques et de données de conscience, de faits de l'inconscient et de faits de la logique, de réalité phénoménale et de *Da-sein*... Si la non-philosophie annonça donc la mort de la pensée purement spéculative, elle annonça aussi la survie, la résurrection nouvelle de la philosophie en tant que recherche du concret. Le problème qui se pose alors n'est pas seulement du domaine du *was* (c'est-à-dire : qu'est-ce que le concret?), mais aussi et surtout du *wie* (c'est-à-dire : comment accéder à ce concret pour le rendre?). Une des réponses les plus claires et résolues à cette question est sans doute celle de Kierkegaard: "Au lieu que la pensée abstraite a pour tâche de comprendre abstraitement le concret, le penseur subjectif a au contraire pour tâche de comprendre concrètement l'abstrait. La pensée abstraite détourne son regard des hommes concrets au profit de l'homme en soi; l'abstraction "être homme" le penseur subjectif la comprend concrètement: être tel ou tel homme particulier existant" (10, 237). Comprendre concrètement l'abstrait c'est se comprendre dans l'existence, c'est-à-dire dans des situations différentes et particulières. C'est à peu près à ce même résultat qu'aboutissent Sartre et Merleau-Ponty après les lectures de Husserl et de Heidegger (Cf. 20, 16). Tout comme l'homme, qui se fait ce qu'il est ou bien comme le monde, qui est perpétuel devenir, la philosophie est un acte vivant de création: "...la philosophie n'est pas le reflet d'une vérité préalable, mais comme l'art la réalisation d'une vérité" – souligne Merleau-Ponty. – "On se demandera comment cette réalisation est *possible* si elle ne rejoint pas dans les choses une Raison préexistante. Mais le seul Logos qui préexiste est le monde même, et la philosophie qui le fait passer à l'existence manifeste ne commence pas par être *possible*: elle est actuelle *ou* réelle, comme le monde dont elle fait partie (...)" (15, XV). À ce projet d'une philosophie vivante et non "proprement réflexive" (comme l'estime Madison) Merleau-Ponty restera fidèle jusqu'à sa mort. La méthode indirecte conçue dans les *Notes de travail* consiste à chercher l'accès à l'être à travers les étants et surtout à travers "l'Être parlant en nous" *exigeant* la création comme ce contact à l'être qui rapproche la philosophie et l'art au point de faire d'elle l'art suprême (17, 233 et 250-251).

Le grand intérêt de Merleau-Ponty pour l'art, pour la littérature et surtout pour la peinture n'ont pas fait de lui, en effet, ni un poète, ni un peintre. Mais son idée initiale que la tâche de la vraie philosophie est de rapprendre à voir le monde (15, XVI) se réalisera à travers une visibilisation de l'invisible tout comme dans une série de peintures ou dans un poème, où le silence parvient à la parole. Et pourtant le problème reste. "Le réel est à décrire, et non pas à construire ou à constituer", souligne Merleau-Ponty (15, IV). Pareil à Sartre, qui dans *L'être et le néant*¹ au lieu de décrire l'homme réel (Pierre, Catherine etc.) n'analyse que le pour-soi ou "la réalité humaine" en général, Merleau-Ponty ne décrit-il que des réalités abstraites telles que "la *Ichheit* de Fichte"?

Le projet du *Visible et l'invisible* tend à résoudre cette difficulté de la réduction inhérente à la phénoménologie, en faisant de l'interrogation philosophique une *mise en cause de la coïncidence* (17, 170). Mais une coïncidence étrange et d'un autre ordre c'est que quelques années avant lui Eugen Fink ayant abordé les mêmes difficultés arriva à un cheminement semblable. Dans *L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative* il nota qu'à première vue le mouvement phénoménologique semble des son origine être anti-spéculatif du fait qu'il s'agit de revenir aux choses elles-mêmes. Mais puisqu'elle s'instaure comme méthode la proposition fondamentale de la phénoménologie est conforme à l'essence moderne de la métaphysique – la méthode est un mode réfléchi et projeté en vue de l'accès à l'étant, qui est soumis par-là à une préconception humaine. Et d'ailleurs l'étant pré-conceptuel, pré-theorique et anté-prédicatif – but de la phénoménologie – n'existe pas. Car il est impossible d'éliminer par la pensée la structure catégoriale de la chose; les concepts ontologiques sont intégrés aux choses elles-mêmes, essentiellement déterminés par ces concepts qui ne peuvent en être abstraits. L'attitude anti-spéculative de la phénoménologie doit donc subir une révision radicale, c'est-à-dire saisir l'essence ontologique de la constitution intentionnelle et analyser les projets spéculatifs cachés dans la pensée de Husserl. Comme Heidegger et Merleau-Ponty, Fink insiste sur l'ouverture originaire du monde: "En fait il n'y a pas de vie psychique qui se déploierait d'abord en formes intentionnelles originaires et puis seulement on en élaborerait les multiples modifications"(2, 81). Ouverte au monde la pensée philosophique est pourtant "essentiellement spéculative" et la nécessité de mettre l'analytique intentionnelle dans un rapport à elle ne veut pas dire retour à la métaphysique (à l'étant) mais à la saisie décisive du problème de l'Être. Or, les structures de l'être et l'être lui-même ne sont pas des objets qu'on pourrait décrire. C'est pourquoi l'unité originaire de l'être ne peut apparaître qu'à une pensée qui devient acte d'écouter *le Logos*, lui révélant, d'après le mot de Héraclite, que "tout est un"(2, 85-87).

À première vue la conclusion de Fink semble répéter un chemin déjà tracé par "la seconde philosophie" de Heidegger. Mais à vrai dire *die Kehre* de Heidegger a tout juste inspiré les *tournants propres* de Fink et de Merleau-Ponty, qui ont abordé de façon différente le problème du Logos. *Die Kehre* a simplement aidé à faire comprendre à Merleau-Ponty qu'une expression directe de l'Être est impossible (16, 156) ce qui l'a

¹ Je tiens à souligner que je parle seulement de l'*Être et le néant*, car ses études sur Flaubert, Genet e.a. appliquent la méthode progressive-régressive qui permet de reconstituer l'homme concret en tant qu'universel singulier.

amené à l'idée d'une approche indirecte aussi bien qu'à la découverte de la chair comme un nouveau fondamental – base de son tournant particulier qui consiste précisément dans une réforme visée de la philosophie et de son langage. Cette prise de conscience de ce qu'est et de ce que *devrait* être la philosophie Merleau-Ponty la doit autant à Heidegger que (et peut-être même plus) à la lecture du *Nachlass* husserlien en vue des discussions de l'acheminement heideggerien. C'est ainsi que Merleau-Ponty constate que certaines analyses de Husserl devancent les idées de Heidegger sur le "parler de la parole" (16, 159-170). Ce sont surtout trois résultats de ces analyses qui vont le marquer et déterminer ses propres recherches, à savoir les constatations de Husserl, premièrement, que l'idéalité et l'historicité viennent d'une même source, intelligible seulement par *la genèse* de l'idéalité; deuxièmement, qu'il y a empiètement du passif et de l'actif et réciproquement, respectivement une "simultanéité" qui mène à un *Urgegenwart*; troisièmement, que ces problèmes de source et d'origine doivent nous rapprendre un mode d'être oublié – l'être du sol ou la souche, le vrai archê ($\alpha\rho\chi\eta$) qui est l'arche de l'avenir de la philosophie. Il semble que cette idée de la Terre qui émerge soudain chez Husserl comme nécessité pour la genèse du *Kosmotheoros*, ce *Boden* dont Heidegger s'aperçoit sur ses *chemins* et en particulier sur *le Feldweg*, est cette vieille Déesse oubliée, cette Dé-mètre – pré-histoire de l'objectif et du subjectif – qui va conduire Merleau-Ponty à sa découverte fameuse : *la chair*.

S'interrogeant toujours sur les mêmes questions, relisant souvent les mêmes livres, la philosophie qui est toujours en chemin vers le lointain ne s'aperçoit-elle du plus proche – ce même chemin, cette même expérience de moi à moi, de moi à l'autre, de moi aux choses et qui renvoie à une généralité qui n'est précisément que ce "*même*" avant la différence. C'est de cet impensé, sans nom pour la philosophie, que sont faits les corps visibles et l'invisible *Gestalthafte* de la *Gestalt*, sans qu'il soit une coïncidence des contraires – cette "réponse classique" dont on continue à en être le dupe. Ce même ou chair n'est qu'un "emblème concret d'une manière d'être générale" (17, 194) et c'est donc à travers *le concret*, une fois de plus après Kierkegaard, que la non-philosophie essaie de ressusciter. Or, ce concret n'est pas seulement un substitut de l'Être comme l'indiquent la plupart des commentateurs de Merleau-Ponty (Cf. 12, 692; 14, 64), mais une transformation importante de la chose elle-même, réduite chez Husserl à la pure invisibilité. "Une philosophie de la chair comme visibilité de l'invisible" – tel est le tournant, annoncé par Merleau-Ponty dans son Résumé ultime "Nature et Logos..." qui suit celui de "Husserl aux limites de la phénoménologie" et ouvre directement sur sa grande oeuvre qui devrait porter initialement le titre *Être et sens*. Malgré la longue polémique avec Sartre, ce titre (comme d'ailleurs le suivant – *Origine de la vérité* – qu'il délaissa aussi) indique plutôt le projet d'un dépassement des limites de la pensée husserlienne et celle de Heidegger. C'est la transformation de la philosophie comme *Wesensschau* par une ré-vision profonde des notions d'*essence* et de *vision* qui re-interprète *l'Ineinander* et donc le point de départ de la philosophie. Ainsi le *Lebenswelt* reçoit-il sa dimension la plus propre : la visibilité. L'articulation même de ce que c'est le monde dans lequel nous vivons commence par l'analyse de la foi commune à l'homme naturel et au philosophe que "le monde est cela que nous voyons" et ouvre par cela même

l'interrogation sur l'ouverture. Apprendre ou rapprendre de *voir le monde* – but de la philosophie énoncé déjà dans *La phénoménologie de la perception* – signifie maintenant une interrogation nouvelle : qu'est-ce que "nous" ou sujet voyant, qu'est-ce que "voir" et qu'est-ce que "chose" ou monde visible? Conduire les choses elles-mêmes à l'expression c'est conduire autant le silence à la parole, que l'invisible au visible, c'est retrouver l'*Offenbarung* de l'Être dans le langage aussi bien que dans la monstration. Il y a une analogie entre voir et parler qui se trouve au niveau du vécu, ainsi qu'au niveau de la philosophie en tant que témoin de l'Être. C'est que considérer la parole parlante, revient à considérer "celui qui vit en elle, l'enroulement en lui du visible et du vécu sur le langage, du langage sur le visible et le vécu, les échanges entre les articulations de son paysage muet et celles de la parole", ce langage-chose qui est celui de la vie et de l'action, mais aussi celui de la littérature et de la poésie et en tant que Logos celui de la philosophie (17, 168). Mais la philosophie n'est pas simple répétition du vécu, respectivement simple description (comme le prétendait *La phénoménologie de la perception*). C'est déjà le passage à une dimension supérieure, l'*Urstiftung* d'un sens, réorganisation et symbolisation où les mêmes éléments sensibles y signifient autre chose que dans le monde prosaïque. Ainsi le monde des idées qui empiète sur le langage (et inversement) se prépare dans une structure donnée de façon que tout comme la structure sensible qui ne peut être comprise que par sa relation au corps, ainsi la structure invisible ne peut être comprise que par sa relation à la parole. Par conséquent la philosophie telle que la conçoit et telle que la poursuit Merleau-Ponty est une réinvention du langage où il s'agit de "remplacer les notions de concept, idée, esprit, représentation par les notions de *dimensions*, articulation, niveau, charnières, pivots, configuration" (17, 227).

Pareille à la *Lichtung* la philosophie et son langage sont voués par-là à dépasser la statique du réflexif, les notions d'oppositions et de différences (*Unterschiede*), et à devenir vivants, ouverts, opérants, c'est-à-dire à revenir sans cesse à la remise en question, à l'interrogation. Telle est la structure même du *Visible et l'invisible* qui correspond parfaitement à son intention de pensée verticale et qui apparaît de façon plus claire si l'on l'aborde à travers la structure de la *Fragestellung* heideggerienne (Cf. 4, 5-7) pour la comparer avec les voies déjà suivies par les ontologies de Heidegger et de Sartre:

Fragestellung	Heidegger	Sartre	Merleau-Ponty
<i>Gefragtes</i>	<i>Sein</i>	Être	Être
<i>Befragtes</i>	<i>Seiendes</i>	<i>Cogito</i>	<i>Lebenswelt</i> /Être brut
<i>Erfragtes</i>	<i>Da-sein</i>	ολον	chair/Logos

Comme le Logos de Heidegger en tant que "*legende Lese*" ainsi le Logos de Merleau-Ponty rejoigne-t-il le "il y a" (*es gibt*) en toute son ambiguïté : "Il s'agit de ce λογος qui se prononce silencieusement dans chaque chose sensible, en tant qu'elle varie

autour d'un certain type de message, dont nous ne pouvons avoir idée que par notre participation charnelle au sens, qu'en épousant par notre corps sa manière de "signifier", de ce *λογος* proféré dont la structure interne sublime notre rapport charnel au monde" (17, 261). Donc ambiguïté dans l'*Aus-legung* de ce *Nieder-legen* sur le fond de l'unité originaire et neutre qui est le silence de la chair. C'est à travers ce Logos qu'apparaît le chiasme – modèle de l'articulation philosophique même (17, 322), de sa dimension verticale. Mais tout le problème réside précisément dans ce passage au Logos, dans ce *comment* de l'*Urstiftung* où l'on passe de la foi perceptive à la traduction philosophique, de la vision brute à sa signification, de l'existence au sens. On pourrait toujours dire avec Jean Hyppolite que "la philosophie de Merleau-Ponty est une méditation sur cette connexion intime de l'existence et du sens" dont la difficulté est que le problème de la "description de notre expérience est un problème paradoxal puisqu'il est à la fois le plus simple et le plus difficile de tous", car toute la description du silence repose sur les vertus du langage (8, 10). Pour Hyppolite, qui ne considère que *La phénoménologie de la perception*, cette difficulté est dépassée par la jonction du transcendantal et du vécu, de la subjectivité et du Temps, bref – d'un écart qui est lui-même de nature ontologique (8, 21). Mais Hyppolite ne tient pas compte du fait qu'il s'agit d'une transformation du *Lebenswelt* husserlien ce qui est d'ailleurs assez évident de la citation, qu'il prend d'appui: "Le monde est inséparable du sujet, mais d'un sujet qui n'est rien que projet du monde, et le sujet est inséparable du monde, mais d'un monde qu'il projette lui-même. Le sujet est être-au-monde et le monde reste subjectif puisque sa texture et ses articulations sont dessinées par le mouvement de transcendance du sujet. Nous découvrons donc avec le monde, comme berceau des significations, sens de tous les sens et sol de toutes les pensées, le moyen de dépasser l'alternative du réalisme et de l'idéalisme, du hasard et de la raison absolue, du non-sens et du sens (...)"(8, 18; 15, 491-492).

Mais ce monde *inséparable du sujet*, qui risque de se réduire au *percipere* ou du moins d'en réduire tout le discours philosophique, amène Merleau-Ponty d'une part à la radicalisation de l'interrogation sur l'Être (brut) et, de l'autre, à la radicalisation de l'interrogation sur l'essence – deux profils d'une même radicalisation, celle de l'interrogation philosophique en tant que telle. Car si la question du monde ou de l'Être en tant que question philosophique vise non seulement une signification, mais aussi un état des choses, il se pose la question du questionnement lui-même. Cette interrogation qui retombe sur soi n'est que le retour à l'être qui s'interroge et c'est par-là que "la dimension de la philosophie croise celle de l'essence et du fait" (17, 161). C'est ici précisément que *Le visible et l'invisible* fait un pas sérieux en avant par rapport à *La phénoménologie de la perception*, où la recherche de l'essence du monde (la réflexion) ne revenait au fait qu'au moyen de l'expérience, vouée de l'expliquer alors qu'elle exigeait elle-même de l'explication. Ayant déjà montré l'impossibilité d'une réduction complète, dans *Le visible et l'invisible* Merleau-Ponty entreprend d'une part une critique de l'antithèse essence–fait et d'autre part une explication ontologique de l'essence au moyen du *Wesen* heideggerien. C'est d'abord et au fond une critique du *dubito* husserlien en tant qu'épochê (*εποχή*) dont résulte la rupture complète entre l'essence et le fait, le sens et l'existence, la signification et le signifié et qui fait de l'essence une idée-limite en fin de compte inaccessible. Mais

réexaminer cette anti-thèse ce n'est pas seulement montrer que l'inventaire des essences se fait toujours sous une supposition, sous une hypothèse du monde qui est un savoir "au-dessus de l'essence", c'est-à-dire l'expérience dont l'essence fait partie et qu'elle n'enveloppe pas (17, 147) ; c'est aussi démontrer que l'on n'est pas *Kosmotheoros* à titre ultime (Husserl), que je ne vois pas le visible du fond du néant comme étant *devant moi* (Sartre) et, bien sur, qu'il n'y pas une *Weltlichkeit des Geistes* (Hegel). "Fait et essence" – souligne Merleau-Ponty – "ne peuvent plus être distingués, non que, mélangés dans notre expérience, ils soient dans leur pureté inaccessibles et subsistent comme idées-limites au-delà d'elle, mais parce que l'Être n'étant plus *devant moi*, mais m'entourant et, en un sens, me traversant, ma vision de l'Être ne se faisant pas d'ailleurs, mais du milieu de l'Être, les prétendus faits, les individus spatio-temporels, sont d'emblée montés sur les axes, les pivots, les dimensions, la généralité de mon corps, et les idées donc déjà incrustées à ces jointures" (17, 153-154). Cette vision "du milieu de l'Être", c'est précisément une certaine manière d'être au sens actif – un *Wesen verbal*, qui est la première expression de l'être et qui n'est ni sujet, ni objet mais leur tissu conjonctif qui *west* puisqu'il y aura un résultat et qui est la seule satisfaction que l'on puisse donner légitimement à une "philosophie à plusieurs entrées" (17,228). Mais si chez Heidegger le *Wesen* renvoie au Dasein comme *abwesend* et *anwesend* à la fois, c'est-à-dire comme in-sistence et ex-sistence, chez Merleau-Ponty il s'agit déjà d'une *Gestalt réexaminée*. Le *Wesen verbal* renvoie à la *Gestalt* comme transcendance, c'est-à-dire au *gestalten* comme opération d'*ester*, comme prégance, où l'*esse* est parce qu'il est *Etwas*, comme le *Wesen* est parce qu'il *este*. Ainsi la *Gestalt* elle-même renvoie-t-elle à la chair, puisqu'elle a de la chair – une certaine inertie qui fait son insertion dans un "monde". Par-là Merleau-Ponty retranche toute généralité de la définition première de *Wesen*, car la chair est toujours l'emblème concret du général et non, comme le "da" de Heidegger, une certaine *Gattung* de l' *Anwesen*, de l'*Abwesen* et de l'*Unwesen* à un certain niveau d'interprétation qui mène à un *Seyn* (Cf. 3, Bd.4, 235 et 371). Pourtant, il y a là quelque chose de très commun entre Merleau-Ponty et Heidegger : c'est la découverte de l'identité dans la différence dans laquelle l'Être "a sa place" (5, 260). Pour Heidegger le mot de Parménide que la pensée et l'être sont une même chose signifie qu'il y a co-appartenance de l'homme et de l'être et que cette appartenance se révèle essentielle: si l'on définit l'homme comme étant, on définit l'être comme présent. Et si cette co-appartenance est réciproque c'est que l'homme dépend de l'être et que l'être est tourné vers l'essence de l'homme, c'est-à-dire qu'il y a une Copropriation, un *Ereignis*. La remarque de Heidegger que le mot *Ereignis* vient de *er-eignen*, c'est-à-dire de *er--ugnen* (saisir du regard, ap-proprier, appeler à soi du regard) est peut-être ce *Wink* qui se transforme chez Merleau-Ponty en visibilisation de l'invisible à travers la chair sans différences (*Unterschiede*), par ce lien profond de "*non-différence*" qui est une généralité préalable et qui "*s'exhibe dans le sensible, le visible*" (17, 315). C'est seulement par le néant que vient la différenciation des identiques et il s'agit donc de montrer que dans l'*Er-eignen* même "il n'y a pas identité, ni non-identité ou non-coïncidence, il y a dedans et dehors tournant l'un autour l'autre" (17, 317). C'est ainsi que la philosophie comme interrogation doit montrer comment le monde s'articule à partir d'un zéro d'Être, d'une jointure du Pour-soi et de l'En-soi, où se croisent les multiples

entrées du monde. Cela veut dire aussi que la philosophie n'est plus une *Wesensschau* au sens husserlien, mais une *réintégration dans l'expérience*. On peut accepter avec G. B. Madison qu'il ne s'agit pas ici d'un retour à l'expérience irréfléchie, mais on ne peut pas admettre par-là qu'il s'agit d'une "entreprise réflexive" proprement dite. Car comme description de l'Être vertical et du chiasme, la philosophie d'après Merleau-Ponty dépasse la connaissance et les antithèses sujet–objet, essence–existence, sensation–jugement etc., caractérisant la pensée réflexive, explicitement critiquée comme dans *La phénoménologie de la perception*, ainsi dans *Le visible et l'invisible*. Rappelons: "La manière de questionner n'est donc pas celle de la *connaissance*: l'ère et le monde ne sont pas, pour lui, de ces inconnues qu'il s'agit de déterminer par leur relation avec des termes connus (...) La philosophie n'est pas d'avantage *prise de conscience*, il ne s'agit pas pour elle de retrouver dans une conscience législatrice la signification qu'elle aurait donné au monde et à l'être par la définition nominale" (17,137). C'est d'ailleurs de ce point de vue qu'est critiqué non seulement Husserl, mais aussi Sartre, dont la philosophie négative pure a ménagé, pareille à la philosophie réflexive, une distance insurmontable entre le réfléchissant et l'irréfléchi (17,118-122). C'est encore par ce dépassement de la connaissance que la philosophie reçoit de la non-philosophie et qu'elle ne pose pas de questions et n'apporte pas de réponses, qui combleraient peu à peu les lacunes (17, 142). En tant qu'interrogation à partir du *Lebenswelt* la philosophie de Merleau-Ponty est une entreprise, où l'approche directe et l'approche indirecte (réflexive seulement en ce sens que l'interrogation retourne sur elle-même) s'interposent, comme l'*actus exercitus* et l'*actus signatus* chez Heidegger (Cf. 3, Bd. 4, 200-201). Cela explique en grande partie pourquoi la philosophie de Merleau-Ponty n'est ni tout à fait abstraite, ni tout à fait concrète, c'est-à-dire ni proprement réflexive (Madison), ni proprement existentielle (Hyppolite). Et cela explique de même les évaluations contradictoires de Sartre qu'il s'agit, d'une part, d'une philosophie qui s'intéresse aux problèmes réels de la vie et, de l'autre, d'un rationalisme. Ajoutons encore que ce n'est pas une pensée métaphysique, comme le suggère Claude Lefort (12, 697), puisqu'il n'y a rien de "*méta*" ou de survol, et que le Logos et la physis n'y constituent pas une opposition. La philosophie selon Merleau-Ponty "n'est pas *au-dessus* de la vie, en surplomb. Elle est au dessous" (17, 319). Il ne s'agit non plus d'une métaphysique à titre d'"ontologie de la nature", comme le prétend enfin Hugh Silverman (24, 130-131), car on serait alors devant une philosophie du visible pur et donc sur un plan tout à fait horizontal, tandis qu'il s'agit d'une interrogation ontologique à plusieurs niveaux, verticale et profonde. Et d'ailleurs Merleau-Ponty nous avertit explicitement que si l'on veut partir d'une pensée de l'ouverture il faudrait que nous sortions du "plein métaphysique", puisque la métaphysique reste coïncidence (17, 122 et 169).

Reste pourtant la question : est-ce que par la reformulation du *Wesen* dépassant en grande partie l'antithèse essence–existence Merleau-Ponty a surmonté la philosophie de la subjectivité de *La phénoménologie de la perception*, où le *Lebenswelt* était inséparable du sujet?

D'abord ce n'est pas par hasard que contre la dichotomie de l'Être et du Néant de Sartre Merleau-Ponty formule sa hyperdialectique et sa thèse célèbre de l'Être à plusieurs

entrées: "(...) la pensée dialectique est celle qui admet des actions réciproques ou interactions (...) De sorte que l'Être, par l'exigence de chacune des perspectives, et du point de vue exclusif qui le définit, devient un système à plusieurs entrées; que donc il ne peut être contemplé du dehors et dans le simultané, mais doit être effectivement parcouru (...) L'idée de l'En-soi et l'idée du Pour-nous ont chacune leur vérité hors d'elle-même, n'appartiennent pas à la pensée totale (...) la pensée dialectique est celle qui, soit dans les rapports intérieurs à l'être, soit dans les rapports de l'être avec moi, admet que chaque terme n'est lui-même qu'en se portant vers le terme opposé, devient ce qu'il est par le mouvement, que c'est la même chose pour chacun de passer dans l'autre ou de devenir soi" (17,123-124). Il est vrai que la philosophie de la négativité absolue mène à l'opposition insurmontable de l'En-soi et du Pour-soi, à l'impossibilité de passage de l'un dans l'autre, que l'analytique de *L'être et le néant* étend sur les choses leur *être-pour-moi* et que le pouvoir d'ontogenèse mène au solipsisme en manquant finalement l'ouverture de l'être. Mais est-ce que Merleau-Ponty a eu raison de prendre son point de départ là, où Sartre a eu son point d'arrivée, c'est-à-dire dans l'Être repris par le Pour-soi, dans le "il y a" (Cf. 17, 290)? Car cet "il y a" c'est *Ineinander* ou le *Lebenswelt* et non pas ce "*Es gibt*" de Heidegger qu'on pourrait toujours interpréter comme l'absolu de l'Être transcendant neutre. Il se peut que c'est cela même qu'ait visé Merleau-Ponty avec l'introduction de la chair comme généralité. Mais elle reste le référent du *Lebenswelt*, du monde vécu de l'expérience, qui la sous-entend par la foi perceptive tout comme chez Husserl le monde naturel et historique reste *gemeint*. Et puis en quoi l'En-soi se porte-t-il vers moi pour devenir soi? N'y a-t-il pas plutôt une indifférence du monde brut, de la Nature envers moi, un En-soi renfermé et étranger à moi? Et moi qui suis "condamné au sens", ne suis-je pas enfermé dans mon monde duquel je ne sortirai jamais? Car le monde est ce que *je* vois, ce que *je* vis. Comment le totaliser donc sans *me* perdre ou sans *le* perdre? Dans une des *Notes* Merleau-Ponty semble expliciter cette difficulté: "Le *Lebenswelt* est "subjectif". – Comment les dévoiler (les motivations historiques – Y. R.)?", demande-t-il (17, 239). La réponse, d'après lui, c'est que toute histoire de la philosophie est projection de ces vues (subjectives), ce qui revient à dire qu'il y a plusieurs mondes et plusieurs vérités. Ouverte ou non, la question reste : qu'est-ce que le commun entre tous ces points de vue, comment les totaliser, comment concevoir qu'ils s'enveloppent *en effet*? Paradoxalement c'est un peu les mêmes questions qu'a posé Raymond Aron à Sartre dans les *Marxismes imaginaires*. Cela montre donc que même si l'on pousse au bout les "limites de la phénoménologie" on s'y heurte. Faudrait-il alors accepter avec Fink que la phénoménologie n'accède jamais à son but – le pré-conceptuel ou l'irréfléchi – puisque les choses elles-mêmes sont essentiellement déterminées par des concepts qui ne peuvent en être abstraits? Admettons avec Merleau-Ponty que ce paradoxe n'est pas une impossibilité pour la philosophie (17, 138-139). Mais avouons aussi qu'une philosophie concentrée sur l'expérience vécue, même si elle dépasse la position de "l'homme intérieur", est finalement visibilisation du monde et non pas de l'univers et que la philosophie ainsi décentrée est encore *concentrée*, s'acheminant étonnée sans cesse d'elle-même.

Références

- 1.E. Fink. *Das Problem der Ph-nomenologie Edmund Husserls*. In: *Revue Internationale de Philosophie*, 1939, Bd. I
- 2.E. Fink. *L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative*. In: *Problèmes actuels de la phénoménologie*. Desclée et Brouwer, Paris,1952
- 3.H.-G. Gadamer. *Neuere Philosophie*. In: *Gesammelte Werke*. Bd. 3 - Bd.4, Mohr, Tübingen, 1987
- 4.M. Heidegger. *Sein und Zeit*. Max Niemeyer, Tübingen, 1979
- 5.M. Heidegger. *Questions I*. Gallimard, P.,1968
- 6.F. Heidsieck. *L'ontologie de Merleau-Ponty*. PUF, Paris,1971
- 7.*Husserliana*, Bd.VI, Nijhoff, Den Haag, 1954
- 8.J. Hyppolite. *Sens et existence dans la philosophie de Maurice Merleau-Ponty*. Clarendon Press, Oxford, 1963
- 9.S. Kierkegaard. *Traité du désespoir*. Gallimard, Paris,1973
- 10.S. Kierkegaard. *Post-Scriptum aux miettes philosophiques*. Gallimard, Paris,1941
- 11.Lao-Tseu. *Tao to king*. Gallimard, Paris,1967
- 12.C. Lefort. *Merleau-Ponty*. In: *Histoire de la philosophie*. tome III, Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, Paris,1974
13. *Les livres sacrés de toutes les religions du monde sauf la Bible*. tome1, Paris,1865
- 14.G. B. Madison. *The Hermeneutics of Postmodernity*. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1990
- 15.M. Merleau-Ponty. *Phénoménologie de la perception*. Gallimard, Paris, 1945
- 16.M. Merleau-Ponty. *Résumés de cours*. Collège de France 1952-1960. Gallimard, Paris,1968
- 17.M. Merleau-Ponty. *Le visible et l'invisible*. Gallimard, P.,1964
- 18.P. Ricoeur. *Le conflit des interprétations*. Seuil, Paris,1969
- 19.P. Ricoeur. *Du texte à l'action*. Seuil, P.,1986
- 20.J.-P. Sartre. *Merleau-Ponty*. In: *Revue Internationale de Philosophie*, 1985, No. 152-153
- 21.J.-P. Sartre. *L'être et le néant*. Gallimard, Paris,1943
- 21a. J.-P. Sartre. *Cahiers pour une morale*. Gallimard, Paris, 1983.
- 22.J.-P. Sartre. *Situations I*. Gallimard, Paris,1947
- 23.J.-P. Sartre. *Situations IX*. Gallimard, Paris,1972
- 24.H. J. Silverman. *Inscriptions: between phenomenology and structuralism*. Routledge & Kegan Paul, New York and London, 1987
- 25.C. O. Schrag. *Communicative Praxis and the Space of Subjectivity*. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1989