

Louison Roche. ISP

Marc RICHIR

PHÉNOMÉNALISATION, DISTORSION, LOGOLOGIE

Essai sur la dernière pensée de Merleau-Ponty ()*

§ 1. La défenestration

« Si par hasard je ne regardais d'une fenêtre des hommes qui passent dans la rue, à la vue desquels je ne manque pas de dire que je vois des hommes, ..., et cependant que vois-je de cette fenêtre sinon des chapeaux et des manteaux, qui peuvent couvrir des spectres ou des hommes feints qui ne se remuent que par ressorts, mais je juge que ce sont de vrais hommes ; et ainsi je comprends par la seule puissance de juger qui réside en mon esprit ce que je croyais voir de mes yeux. » (1)

Descartes, le philosophe : Retranché dans la quiétude de sa chambre, à l'écart du monde et de ses clameurs, il analyse, dissèque, inspecte, médite. Cherche à distinguer le vrai du faux, et s'y perd. Il regarde par la fenêtre, contemple le tableau du dehors depuis l'intimité calme de la pièce, voit des hommes passer dans la rue. Et si ce n'était que simulacres d'hommes, si la scène offerte dans l'encadrement de la fenêtre n'était que théâtre de marionnettes ? Mais non, la puissance de juger qui réside en son esprit lui dit que ce sont de vrais hommes. Son esprit est souverain : Il lui permet de penser comme véritable ce que ses yeux lui permettent seulement de croire.

(*) Primitivement écrit pour la revue L'Arc, ce texte s'est considérablement allongé en cours de rédaction : Seuls les trois premiers paragraphes ont paru en 1971, dans le numéro de L'Arc consacré à Merleau-Ponty, avec un certain nombre de coupures.

(1) Descartes, 2e Méditation métaphysique. Je souligne. Je dois l'idée de défenestration à la lecture du livre de M. Loreau : Jean Dubuffet — Délits, déplacements, lieux de haut jeu, Paris, Weber, 1971.

TEXTURE
72/14.5

72/110

Pour juger cependant, pour laisser à l'esprit le soin de décider seul, en toute souveraineté, le philosophe ne doit plus regarder, il doit détourner le regard du spectacle :

« Je fermerai maintenant les yeux, le boucherai mes oreilles, je détournerai tous mes sens, j'effacerai même de ma pensée toutes les images des choses corporelles, ou du moins, parce qu'à peine cela se peut-il faire, je les réputerai comme vaines et comme fausses, et ainsi *m'entretenant seulement moi-même*, et considérant seulement mon intérieur, je tâcherai de me rendre peu à peu plus connu, et plus familier à moi-même. *Je suis une chose qui pense*, c'est-à-dire qui doute, qui affirme, qui nie, qui connaît peu de choses, qui en ignore beaucoup, qui aime, qui hait, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent. Car ainsi que j'ai remarqué ci-devant, quoique les choses que je sens et que j'imagine ne soient peut-être rien du tout hors de moi, et en elles-mêmes, je suis néanmoins assuré que ces façons de penser, que j'appelle sentiments et imaginations, en tant seulement qu'elles sont des façons de penser, résident et se rencontrent certainement en moi. » (2)

Le secret du cartésianisme et des philosophies modernes de la conscience jusqu'à Husserl est dans le tableau de Rembrandt intitulé *Le philosophe en méditation* : celui-ci est assis, face à la fenêtre par où n'entre qu'une lumière diffuse et oblique. Il en détourne le regard, baisse les yeux, le front chargé de pensées. Le monde est dehors, invisible. A son côté, dans le coin gauche de la pièce, un étrange escalier en colimaçon conduit aux ténèbres d'où descend un inquiétant personnage, émergeant juste de l'ombre — est-ce un spectre, le fantôme du philosophe ? —, tandis qu'à l'avant-plan, toujours à gauche, une servante entretient un feu, le cœur même de l'intimité. Le philosophe est donc situé entre la fenêtre d'où vient la lumière et la vrille dont les degrés mènent à l'obscurité. Mais pour l'instant, il n'a pas de parti à prendre puisqu'il reste assis. Et nous sommes dans une autre chambre, face à une autre fenêtre d'où nous contemplons le tableau. Nous, c'est-à-dire encore le philosophe. Le philosophe se voit méditant, il se pense pensant. Grâce à la lumière qui vient du dehors, obliquement. Dieu est le garant de la vérité.

Le cadre de la représentation est planté là, avec son corrélat congénital, la réflexivité. Et pour longtemps. C'est dans la même situation que se trouve encore fondamentalement le philosophe, tel que le conçoit Husserl.

On connaît la doctrine husserlienne de la perception « par esquisses » : De la chose, le voyant ne voit jamais qu'une silhouette (*Abschattung*), et pourtant, qu'il en fasse le tour ou qu'il ferme les yeux, que la silhouette vienne à changer, c'est toujours la même chose qu'il perçoit. Alors que celle-ci est située en un lieu de l'espace,

(2) Descartes, 3e méditation métaphysique, début. Je souligne.

la silhouette est non-spatiale : elle est de l'ordre du vécu, un « datum hylétique de sensation ». Le paradoxe est qu'un flux de silhouettes non-spatiales, résidant dans le courant vécu du voyant, puisse donner lieu à la perception d'une chose spatiale : c'est toute l'énigme de l'intentionnalité, et c'est au philosophe — au phénoménologue — d'en déchiffrer le sens.

Si l'on y prête attention, un tel voyant est loin d'être innocent : c'est un voyant représenté par le philosophe, autrement dit, c'est un voyant qui est déjà philosophe. Le monde est pour lui un tableau qui se découpe dans le cadre de la fenêtre. Et sa chambre est, pour ainsi dire, une chambre noire : De la chose, il ne reçoit qu'une impression, sur le film de son vécu qui se déroule, entraîné par la roue du temps. A cette impression (le « datum hylétique de sensation »), il manque la dimension qui fait l'espace ; elle est une sorte de pure image sans profondeur, le seul élément de la chose que la conscience du voyant puisse recevoir sur sa plaque sensible. Une ombre, un reflet. Pour le philosophe, qui regarde défiler la vie du voyant ainsi représenté, le monde est vu par une fenêtre et ne touche le voyant que l'entremise d'impressions sensibles, en y laissant un flux de silhouettes (3). Le monde n'est donc rien s'il n'y avait, dans le voyant, une certaine vie pour l'animer. Pour que le monde soit, pour que les choses aient consistance hors de la chambre noire, il faut la tension de l'intentionnalité. Si le philosophe arrive à comprendre celle-ci, il aura refait le monde sans même sortir de sa chambre, tout expliqué en parfaite sécurité, trouvé le point de vue absolu en laissant les autres — ceux qu'il regarde et qu'il se représente — subir à sa place.

Qu'est-ce donc que l'intentionnalité selon Husserl ? Le voyant ne reçoit de la chose qu'une impression non-spatiale, et pourtant, c'est bien une chose, située là dans le monde qu'il perçoit. Jamais il ne pourra recevoir simultanément tous les profils de la chose et la voir intégralement sous toutes ses faces, et jamais la somme, même infinie, de toutes les impressions n'équivaldra la chose telle qu'elle est en elle-même, et pourtant il sait que cette vue unilatérale prise dans le présent est vue de cette chose. Il sait donc, en même temps qu'il en voit cette face unique, qu'il peut en voir d'autres et que toutes ces impressions sensibles s'unifieront comme impressions de

(3) Se pose ainsi le problème de l'enregistrement de celles-ci, c'est-à-dire de l'enchaînement des impressions : Pour Husserl, la sensibilité est essentiellement passive, son rôle se borne à recevoir des excitations ; elle « enregistre » par une sorte d'inertie qui lui est propre, par une « viscosité » qui lui fait opérer passivement la synthèse entre impressions. C'est toute la problématique husserlienne de la synthèse passive.

la même chose. Il n'y a pas de prise véritable (*Wahrnehmung*) des objets mondains — il n'y en a que de l'impression qui se montre telle qu'elle est dans le présent vivant du *cogito* —, la perception est, comme dit Husserl, *aperception* (*Apperzeption*), c'est-à-dire anticipation d'une prise véritable, impossible par principe mais seule responsable de l'unification des impressions comme impressions de choses. La perception adéquate — la *Wahrnehmung* au sens strict — des objets du monde est une « Idée au sens kantien » qui leur donne un « style » d'apparition, un certain *logos* réglant l'enchaînement temporel de leurs silhouettes. Autrement dit, la donnée parfaite de la chose est prescrite en tant qu'Idée régulatrice, hors de la fenêtre de l'impression actuelle, à l'infini inlassablement différé de toute expérience finie. Elle est le *Même* de la chose, comme X indéfiniment déterminable qui rassemble (*legein*) autour de lui tous ses profils possibles. Invisible en elle-même, elle est l'ouverture du voir comme tel, elle est la *déterminabilité* de l'objet comme horizon de toutes ses impressions dans le vécu du voyant. Rivé à l'actualité de son présent vivant, celui-ci ne l'anticipe que comme pure forme sans contenu, comme pur concept unifiant le cours de l'expérience. L'Idée est donc le pôle d'une intention pure, vide de tout objet déterminé ; depuis son lieu inaccessible, aperçu comme tel par le sujet percevant, elle lui ouvre l'horizon sous lequel l'expérience — le flux ininterrompu d'impressions — prend sens. La tension entre cette infinité et la finitude de la silhouette, prise en vue dans le présent, révèle l'être de l'intention. *L'intentionnalité* n'est que ce bond effectué d'un coup dans l'aperception entre le présent actuel et l'infini à jamais potentiel — conçu dans le présent comme une possibilité formelle, toujours réalisable bien que vouée de fait à l'inaccomplissement (4). Comme l'écrit Husserl, « toute expérience a son horizon d'expérience » (5).

Cependant, le voyant ne perçoit jamais une chose isolée. Celle-ci est en même temps chose du monde, elle est perçue parmi d'autres choses qui se révèlent toutes appartenir au même monde. Et s'il n'y a pas de prise véritable d'une chose mondaine, encore moins y en a-t-il du monde lui-même. De même qu'il y a un horizon de toutes les impressions possibles d'une même chose, il y a donc un horizon du monde, ouvert par l'Idée (au sens kantien) que le monde constitue une totalité indéfiniment explorable et déterminable, bien qu'inconnaissable par principe dans l'actualité d'un présent vivant. Cette Idée régulatrice prescrit à tous les objets mondains un certain

(4) Pour tout ceci, voir le remarquable commentaire de J. Derrida, dans son *Introduction à L'origine de la géométrie* (P.U.F., coll. « Epiméthée », 1952, pp. 147 - 155).

(5) Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Claassen, Hamburg, 1964, p. 27.

style global d'apparition, et rend possible l'aperception de plusieurs choses situées dans le même espace et le même temps. Il y a donc aussi une *aperception du monde* (*Weltapperzeption*) qui fonde toutes les autres aperceptions d'objets distincts en tant qu'elle est constitutive du sol unique sur lequel se dressent ou reposent toutes les choses mondaines. Dans cette perspective, le problème de la distribution des objets dans l'espace et dans le temps se convertit en le problème de l'articulation entre horizon intérieur et horizon extérieur. Chaque expérience d'une chose isolée a son horizon intérieur, en tant qu'à chaque impression de cette chose appartiennent — dans le bond intentionnel — l'anticipation d'impressions futures possibles qui joueront comme des déterminations ultérieures de cette même chose, et le rassemblement de toutes les impressions passées de celle-ci autour d'elle. Mais cette expérience a aussi un horizon extérieur dans la mesure où, dans le moment où il reçoit cette impression de cette même chose, le voyant anticipe aussi les autres choses qui se montrent en même temps qu'elle, ne fût-ce qu'en arrière-fond, et par là s'ouvre le champ de leur expérience possible. Ainsi que le dit Husserl, cet horizon de second degré est « rapporté à l'horizon du premier degré (sc. l'horizon intérieur), tout en l'impliquant » (6). L'expérience d'une chose mondaine s'inscrit donc au croisement de deux horizons, dont l'articulation est éminemment paradoxale : l'horizon extérieur (l'horizon de monde) est rapporté à l'horizon intérieur, c'est-à-dire qu'il en est indissociable et d'une certaine manière impliqué par lui, et pourtant, il l'implique, en tant qu'il le fonde comme son sol inamovible, en tant qu'il n'y a pas d'horizon de monde sans choses du monde. Il faudra dégager soigneusement les conséquences de cette double implication. Mais pour tirer celles-ci jusqu'au bout, il faut d'abord s'interroger sur la portée de la doctrine husserlienne des horizons, se demander si elle ne met pas le philosophe en fâcheuse posture.

Husserl semble bien avoir refait le monde depuis sa tour. Pourtant, quelque chose lui échappe toujours. Pour lui qui a sans cesse réduit les faits pour découvrir l'essence, le monde demeure un fait inexplicable. Et aussi l'intentionnalité. Pourquoi le voyant effectue-t-il ce bond entre son présent fini et l'infini purement formel ? D'où vient cette apparente irréductibilité des horizons et ce saut instantané qu'est l'aperception ? La réponse de Husserl est simple, et il fallait s'y attendre : Ce qui fonde le bondissement du voyant hors de la fine pointe du philosophe se pensant — hors de l'actualité du *cogito* — est sa croyance originaire (*Urdoxa*) en l'être des choses

(6) *Erfahrung und Urteil*, p. 28. Je souligne. Pour tout ceci, voir *Erfahrung und Urteil*, pp. 26-36.

et du monde. L'aperception du monde est position de l'être du monde (*Weltthesis*). Par elle, le voyant croit voir ce qu'il voit, comme c'était le cas chez Descartes. Mais alors que ce dernier disposait encore de la souveraineté de son esprit, assurée en dernière instance par le pouvoir divin, Husserl se trouve démuné : Il lui reste la vie cachée de la conscience transcendante. Alors que Descartes se fiait encore à la lumière qui pénètre obliquement par la fenêtre, Husserl ne peut plus y croire : cette lumière vient du dedans, de ce qui fait le bond intentionnel ; il doit se renfermer en lui-même, descendre dans les profondeurs de sa vie pour y trouver sa propre lumière, et qui sait si cela ne pourrait pas le mener à monter l'escalier, à suivre l'hélice qui le conduit aux ténèbres ?

Husserl se prémunira pourtant jusqu'à la fin contre cette dernière expérience, même si, dans la prolifération indéfinie de ses écrits (45.000 pages), il lui viendra des échappées. Celles-ci ne seront jamais poussées à bout. Malgré tous ses efforts pour réduire la thèse du monde, pour dévoiler la vie profonde en laquelle cette thèse se fonde, il restera toujours « bloqué » sur un fait, qui n'est, à vrai dire, que le corrélat du fait mondain. Il ira même jusqu'à écrire :

« Le fondement primitif intentionnel (*der intentionale Urgrund*) est le « Je suis » non seulement pour « le » monde que je considère comme le monde réel mais aussi pour n'importe quel « monde idéal » qui vaut pour moi et de même en général pour tout ce que sans exception, en un sens quelconque qui soit compréhensible ou valable pour moi, j'ai présent à la conscience comme existant... y compris moi-même, ma vie, mon activité de pensée, tout cet avoir-conscience. Que cela convienne ou pas, que cela puisse me paraître monstrueux (de par quelques préjugés que ce soit) ou non, c'est le fait primitif auquel je dois faire face (*die Urtsache, des ich standhalten muss*), dont en tant que philosophe je ne dois pas détourner les regards un seul instant. Pour les enfants philosophes, cela peut bien être le coin sombre où reviennent les fantômes du solipsisme, ou aussi du psychologisme, du relativisme. Le véritable philosophe préférera, au lieu de s'enfuir devant ces fantômes, éclairer le coin sombre ». (7)

Cette affirmation est un aveu qui condamne le philosophe aux rêveries. Ainsi que Heidegger a tenté de le dire à Husserl en 1927 (8), la prise du moi n'est pas non plus une prise véritable, mais une aperception. Car le *cogito* se fait dans le temps, avec son horizon de passé et d'avenir. L'unité du moi n'est jamais qu'anticipée : ce n'est qu'une Idée (au sens kantien) infinie qui ouvre l'horizon infini

(7) *Logique formelle et logique transcendante*, trad. S. Bachelard, P.U.F., coll. « Epiméthée », 1965, pp. 317-318.

(8) En 1927, les deux philosophes collaborèrent à la rédaction de l'article *Phénoménologie* destiné à l'*Encyclopédie britannique*. Ce fut l'occasion pour Heidegger d'adresser une lettre fort instructive à Husserl, qui a été publiée dans *Phänomenologische Psychologie, Husserliana*, Bd IX, Den Haag, 1962, pp. 600-602.

et unitaire du temps. La vue du moi dans le présent n'a de sens que dans cet horizon. Il n'y a pas de vie pure du sujet transcendantal, sinon à l'horizon de la vie mondaine. Tout comme la perception des choses du monde, le *cogito* renferme le fait de l'aperception. Tout comme le monde, le moi est anticipé, il est au dehors, à l'infini, à l'horizon. *Le moi est défenestré*. Le moi, c'est-à-dire le voyant.

Si le voyant est défenestré, est-ce pour autant qu'il est projeté dans le monde, qu'il y prend ses ébats, qu'il en est éclaboussé de toutes parts ? Cela serait si le voyant, comme cela se produit dans la dernière pensée de Merleau-Ponty (dans *Le visible et l'invisible*), était aussi visible ; si le voyant, tout en percevant le monde, se percevait lui-même comme un étant du monde — un corps — qui en fait partie, donc si, tout en enveloppant le monde de ses regards, il était en même temps enveloppé par lui. Or le voyant est défenestré à l'infini, en dehors et au-dessus du monde, en position de survol absolu vis-à-vis de lui : La conscience transcendante est le sujet divin, au centre absolu du monde, d'où le monde apparaît d'un coup dans sa totalité. Pour nous qui sommes dans le monde, ce centre est à sa périphérie. Mais pour le sujet transcendantal (le sujet divin), nous ne sommes qu'un centre relatif et singulier du monde. La tension de l'intentionnalité résulte de l'impossibilité de ces deux points de vue : Le voyant ne peut se tenir simultanément en son lieu et au lieu du survol absolu, il ne peut se voir voyant tant qu'il pense que cette vision ne peut s'effectuer que depuis ce lieu de survol. Il s'en faut donc que la défenestration du voyant amène inéluctablement et directement sa visibilité.

Les choses ne vont pas aussi vite. On peut être projeté au dehors et s'y promener tout en transportant l'espace de sa chambre avec soi. On ne se débarrasse pas si facilement de la fenêtre : Les sens eux-mêmes peuvent encore toujours être interprétés comme des fenêtres, et la pensée comme l'intimité cachée qui se situe derrière elles, en un lieu invisible de la boîte crânienne, dans la tête. C'est ce que fait Husserl quand il distingue l'horizon du temps de l'horizon du monde, quand il situe le fondement de l'aperception mondaine dans la temporalité de la conscience transcendante (9), quand il assigne l'ori-

(9) Dans *Erste Philosophie*, II (*Husserliana*, Bd VIII, Den Haag, 1959, p. 150), Husserl écrit, après avoir explicité l'horizon du temps : « Ainsi, ma conviction de l'être-là de mon monde ambiant (*meine Ueberzeugung vom Dasein meiner Umwelt*) se documente déjà tout à fait originellement dans la structure de chaque phase de mon expérience qui s'écoule (*meiner strömenden Erfahrung*), à savoir sous forme d'un horizon qui lui appartient et qui se change dans le courant (*im Strömen*) selon ses inscriptions (*Einzeichnungen*) ou ses interprétations anticipées (*Vordeutungen*). »

gine absolue de la temporalisation dans une archi-sensation (*Ur-impression*) venue du dehors, qui éveille le dedans de la vie absolue à lui-même (10). La doctrine husserlienne de l'intentionnalité comme pont entre un ici absolu et un là-bas absolu situé à l'infini, maintient la chambre et sa fenêtre : Tout part de ce centre invisible qui réside dans ma tête pour aller en ce lieu où se trouve ce qui est perçu. Cet aller est possible parce qu'il s'opère dans l'aperception une réunion instantanée du centre et de la périphérie infinie, qui confère à l'espace-temps son homogénéité et fait de tout lieu spatio-temporel l'équivalent d'un centre. Dans cet univers, il n'y a aucune promiscuité possible entre les choses, puisqu'elles sont chacune à leur place : Surfaces closes autour de leur centre, elles sont des formes achevées et accomplies même si la vision de fait n'en appréhende jamais qu'une face à la fois. L'aperception n'est même que la perception de leur accomplissement, l'anticipation, dans la fulgurance instantanée de l'évidence, de leur achèvement qui seul donne sens aux fragments perçus actuellement.

Si Husserl avait mené cette pensée à terme, il aurait vu qu'il n'y a pas de différence fondamentale entre l'horizon du temps et l'horizon du monde, que ces deux horizons sont intrinsèquement mêlés ; que le temps tel qu'il le décrivait sort du même moule que le monde tel qu'il le concevait, à savoir d'un dehors vu par une fenêtre, depuis l'intimité d'un dedans. Mû par son inlassable désir des origines, il se serait alors trouvé dans la nécessité de fonder cette distinction entre dedans et dehors. Pour ce faire, il fallait sortir de l'espace de la chambre, c'est-à-dire comprendre que l'anticipation du moi est effectivement sa défenestration, à savoir l'abolition de la distance entre présent fini et actuel et forme infinie et potentielle ; que la différence entre fini et infini est à interpréter autrement que comme différence entre un ici et un là-bas situé à l'infini, si l'aporie entraînée par l'impossibilité du point de vue fini et du point de vue de survol doit trouver une solution — une expression autre

(10) cf. *Les leçons sur la conscience intime du temps* (P.U.F., coll. « Epiméthée », 1964, trad. H. Dussort) et surtout la problématique de la « reconstruction phénoménologique » (baptisée ainsi parce que la description phénoménologique s'y avère impossible), développée dans l'inédit B III 3. « Dans la reconstruction phénoménologique se trouve, sous le titre d'un dévoilement des arrière-fonds obscurs, une temporalisation « originaire », je veux dire une temporalisation effective qui a lieu en tant que constitution de l'être de ce qui « était déjà » auparavant, mais qui n'était pas venu à une temporalisation. » (B III 3, p. 16) Selon cette « reconstruction phénoménologique », il doit y avoir un courant qui devrait certes s'écouler, mais dans un « non-temps » qui soit un temps dans lequel il n'y aurait pas encore d'aperception, bien que par ailleurs des « affections originaires » y soient pré-données.

et nouvelle, qui ne présuppose pas les termes qui sont à fonder ; alors, cette anticipation ne signifierait plus simplement position à l'infini, mais être jeté par la fenêtre, dans le monde, et c'est seulement à partir de cet être-jeté que la différence entre un dedans et un dehors peut être « comprise », les termes de « fondement » et de « fondation » changeant radicalement de sens, comme il sera montré dans la suite.

Le défenestration implique, on l'aura compris, un profond remaniement des concepts de la philosophie. Elle ouvre un autre monde, un autre temps, un autre horizon. Avec l'abolition du concept d'infini — comme extrapolation du fini —, elle laisse advenir un rien, qui n'est ni présence (être) ni absence (néant) et qui porte en lui l'énigme même de l'horizon. La chambre vide, le philosophe ne peut plus rêver de se voir absolument voyant, il est défenestré, lui aussi ; il part à l'aventure, s'éveille enfin aux tumultes du monde, est arraché à l'image qu'il se fait de lui, et se trouve mis en demeure de comprendre au lieu de refaire en pensée ce que sa retraite lui avait ôté. Mais il n'y a plus de chemin unique, de voie royale. Non pas que l'on tombe dans la pure et simple dispersion ou dans l'éclatement de l'univers. L'éclatement — la pensée « fragmentaire » — est le fruit d'une pensée qui s'affole et ne retrouve plus le toit dont elle garde secrètement la nostalgie. Il y a plus d'une manière de s'enfoncer dans la forêt des apparences, sans que cela soit imputable à des positions particulières (à des visions « subjectives » du monde) puisqu'il n'y a plus de positions, ni de pôles. A chacun sa boussole. Le philosophe marchera selon son désir. Son chemin sera irrémédiablement singulier, même si c'est la même forêt qu'il traverse, même si cette singularité n'a de sens que dans l'universel.

Mais ceci resterait lettre morte si deux sentiers n'avaient été frayés, qui témoignent de ce que la philosophie est devenue un voyage : deux sentiers qui trahissent deux passions différentes. Avant de marcher sur les pas de la seconde, il faut, pour mieux s'y attacher, évoquer la singularité de la première.

Si l'on excepte le cas de Hegel et de l'« idéalisme » allemand (11), Heidegger fut le premier à accomplir la défenestration :

(11) On sait que la philosophie de Hegel, dans la mesure où elle trouve un sens tout nouveau pour le concept de « Raison », signifie l'abolition du cadre de la représentation, et que cette abolition est même son « point de départ ». Il en va de même pour Fichte et pour Schelling, quoique de manière moins flagrante. Toute cette « percée » est cependant beaucoup trop complexe pour que je l'examine ici.

« ...dans l'expression « être-au-monde », « monde » ne désigne nullement l'étant terrestre en opposition au céleste, pas plus que le « mondain » en opposition au « spirituel ». Dans cette détermination, « monde » ne désigne absolument pas un étant ni aucun domaine de l'étant, mais l'ouverture de l'être (*die Offenheit des Seins*). L'homme est, et il est homme, pour autant qu'il est l'ek-sistant (*der Ek-sistierende*). Il se tient vers le dehors (*Er steht... hinaus*) dans l'ouverture de l'être, ouverture qui est l'être lui-même, lequel, en tant qu' (il est) le jet (*als der Wurf*), s'est acquis (*sich... erworfen hat*) l'être de l'homme (*das Wesen des Menschen*) dans le « souci ». Jeté de la sorte, l'homme se tient « dans » l'ouverture de l'être. Le « monde » est la clairière de l'être (*die Lichtung des Seins*) dans et vers laquelle l'homme émerge (*heraussteht*) du sein (*aus... her*) de son être jeté (*geworfenen Wesen*). L'« être-au-monde » nomme l'être (*das Wesen*) de l'ek-sistence au regard de la dimension éclaircie, à partir de laquelle se déploie le « ek- » de l'ek-sistence. Pensé à partir de l'ek-sistence, d'une certaine manière le « monde » est précisément l'au-delà à l'intérieur de l'ek-sistence et pour elle. Jamais l'homme n'est d'abord homme en deça du monde comme « sujet », qu'on entende ce mot comme « je » ou comme « nous ». Jamais non plus il n'est d'abord et seulement un sujet qui serait en même temps en constante relation avec des objets, de sorte que son essence (*Wesen*) résiderait dans la relation sujet-objet. L'homme est bien plutôt d'abord dans son être (*Wesen*), ek-sistant dans et vers l'ouverture de l'être, cet ouvert seul éclaircissant l'« entre-deux » à l'intérieur duquel une « relation » de sujet à objet peut « être ». » (12)

Pour Heidegger, l'homme est être-là (*Dasein*), où le là est le monde, c'est-à-dire la clairière de l'être (*die Lichtung des Seins*), et il se déploie de telle sorte qu'il est ce « là ». Dans ce déploiement, il se tient ek-statiquement à l'intérieur de la vérité (du décelement, de la clairière) de l'être (13). En tant qu'il est ek-sistant, il habite la clairière du « là » (14), laquelle est ouverture de l'être.

Bien qu'il ne soit pas question d'entrer ici dans les détails d'une pensée difficile — dont la difficulté vient sans doute de ce qu'on ne la lit jamais assez littéralement —, on peut néanmoins risquer ceci. L'être de l'homme — l'être-le-là — réside dans l'habitation, dont la signification est très éloignée du sens commun, puisque ce qui est habité, c'est la clairière du « là », qui est un « lieu » non-spatial — la « localité » (*Ortschaft*) — à partir duquel l'espace lui-même se détermine comme rassemblement d'espaces. Mais que ce soit dans *Sein und Zeit* ou dans des textes plus récents (par exemple dans *Bauen, Wohnen, Denken*), le point de départ de l'analytique devant révéler ce « là » est toujours un univers déjà humain, cultivé et « habité » au sens étroit du mot. C'est d'ailleurs en quoi la pensée heideggérienne est essentiellement herméneutique (15), parcours d'un cercle apparent (ontique) qui doit révéler

- (12) *Lettre sur l'humanisme*, trad. R. Munier, Aubier Montaigne, coll. bilingue, Paris 1964, pp. 130-133. Je souligne.
 (13) *Lettre sur l'humanisme*, pp. 60-61.
 (14) *Ibid.* pp. 96-97.
 (15) cf. *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen, 1959, pp. 120-155.

dans son double-mouvement unique de va-et-vient, la « localité » de l'être (*Ortschaft des Seins*) — formule par laquelle le dernier Heidegger commente l'expression « vérité de l'être » et qui sous-entend une compréhension de l'être-lieu du lieu (16) — comme clairière en laquelle ce qui est (l'étant) se manifeste. Une fois cette « localité » mise en œuvre, le penser se renverse puisque c'est désormais à partir de l'être, c'est-à-dire à partir de rien — ni absence (néant) ni présence (être au sens classique) —, d'un double-mouvement qui est devenu l'être lui-même, que l'étant prend apparence, se phénoménalise. Le « fameux » tournant (*Kehre*) effectué dès après *Sein und Zeit* n'est donc que la conversion du double-mouvement de l'explication herméneutique en double-mouvement de la phénoménalisation (17).

Cette conversion, il ne semble pas cependant que Heidegger l'ait menée jusqu'au bout. Car elle implique un profond remaniement du point de départ : elle pose la question de la phénoménalisation de l'homme à partir de rien, c'est-à-dire à partir de ce que Merleau-Ponty appelle « l'être brut et sauvage ». Tout en étant ek-sistant, l'homme n'est pas nécessairement voué à la vérité de l'être ou à l'erreur seulement comprise comme « obnubilation ontique » (18). L'homme n'est pas seulement habité par la clairière de l'être, il est aussi barbare, hors de « son » essence : il habite aussi un univers de rêves, de mythes, de fantasmes, qui ne sont pas des étants et qui pourtant ne sont pas non plus des non-étants. Il habite des apparences qui (ne) sont rien et qui exercent pourtant sur lui une énigmatique prégnance. L'erreur — ou l'errance — n'est pas seulement oubli de l'être, elle est aussi une certaine manière qu'a l'être non de se celer dans le décelement de ce qui est, mais de se tourner dans le surgissement de ce qui, à proprement parler, n'est pas : l'homme peut se crever les yeux et se brûler les sens, il peut « être » hors de lui-même, c'est-à-dire hors du « lieu » qui lui assigne son être, hors de tout « lieu », sans lieu. Non seulement il le peut, mais il l'« est » toujours d'une certaine manière. Il a en lui un autre que lui, qui déborde en lui, se termine en lui, s'ancre en lui : cet autre, c'est la barbarie, ou c'est la sauvagerie, la nature inhabitée qui couve en l'homme et qui l'habite, cette nature qui est toujours au premier jour sans être d'autrefois, cette mer d'où nous venons tous et sur

- (16) Une étude rigoureuse de la question du lieu chez Heidegger reste à faire. J'y consacrerai un prochain travail.
 (17) Voir mon article intitulé *Le rien enroulé*, paru dans *Textures* n° 7-8, 1970, pp. 3-24.
 (18) cf. *Vom Wesen der Wahrheit*, les paragraphes intitulés « *Die Unwahrheit als die Verbergung* », « *Die Un-Wahrheit als die Irre* » ainsi que l'Anmerkung publiée dans *Wegmarken*, Klostermann, 1967, pp. 96-97.

cf. la 4^e de la
 même page
 Schelling

e. erreur (à l'écrit) n'est pas fondamentalement ontique, mais
 ontique, plus fondamentalement — ontologique, ou ontique.

laquelle nous voguons tant bien que mal, à travers tempêtes et dévoiements ; cette mer qui fait rouler nos édifices, nos pensées les plus certaines et le plancher de nos navires, c'est aussi « la chair, la mère » (19).

Accomplir la conversion, penser la phénoménalisation à partir de rien, cela implique aussi que soit ouverte la question de la phénoménalisation de l'homme dans un univers sauvage qu'il n'habite pas préalablement, qu'il n'a pas fait, même s'il le transforme une fois apparu ; donc cela implique une pensée de la phénoménalisation qui soit, selon l'expression de Merleau-Ponty, une « cosmologie du visible » (20) laquelle, on l'aura deviné, oblige à remanier ce qui, grâce à elle, apparaît comme certains résidus traditionnels dans l'« ontologie » heideggerienne.

§ 2. Les ruines de l'être

Dans sa dernière pensée, Merleau-Ponty accomplit, lui aussi, la défenestration :

« Notre âme n'a pas de fenêtres : cela veut dire In der Welt Sein ». (VI, 276).

« Monde et Etre :

leur rapport est celui du visible et de l'invisible (la latence), l'invisible n'est pas un autre visible (« possible » au sens logique) un positif seulement absent. Il est *Verborgenheit* de principe i.e. invisible du visible, *Offenheit d'Umwelt* et non *Unendlichkeit* — l'*Unendlichkeit* est au fond l'en-soi, l'ob-jet — L'infini de l'Etre dont il peut être question pour moi est finitude opérante, militante : l'ouverture d'*Umwelt* — ... » (VI, 305) (21).

Pour Husserl, le visible perceptible actuellement n'a de sens que comme profil ou face d'une chose fermée autour de son centre, invisible comme telle dans le présent vivant, mais intuitionnée dans l'aperception comme forme achevée, vide et indéfiniment remplissable par d'autres visibles potentiels. Sauf dans le cas de l'aperception d'autrui, il n'y a pas, chez Husserl, d'indivisible de principe. Les choses étant pour lui surfaces englobant un volume centré, il est toujours possible — idéalement — d'en faire le tour pour en

(19) *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 1964, p. 321.

(20) *Le visible et l'invisible*, p. 318 (Je citerai désormais dans le corps du texte : VI, 318). La phrase complète est : « Je révoque en doute la perspective évolutionniste, je la remplace par une *cosmologie du visible* en ce sens que, considérant l'endotemps et l'endoespace, il n'y a plus pour moi de question des origines, ni de limites, ni de séries d'événements allant vers cause première, mais un seul éclatement d'Etre qui est à jamais ». (Je souligne)

(21) Voir aussi VI, 223 : « Le véritable infini... il faut qu'il soit ce qui nous dépasse ; infini d'*Offenheit* et non pas *Unendlichkeit* ».

voir la face présentement cachée. C'est au temps qu'il appartient de synthétiser toutes les faces fragmentaires dans la chose totale. Au temps : c'est-à-dire à l'*infini* du fleuve continu du présent.

En accomplissant la défenestration, Merleau-Ponty abolit l'*Idée* d'infini. La première conséquence — qui va entraîner, on va le voir, une suite de bouleversements en cascade — est qu'il y a désormais dans tout visible un *invisible de principe*. La perception est « ce qui m'assure d'un inaperçu » (VI, 274), il y a toujours un invisible du visible. Et cet invisible est « ouverture d'*Umwelt* ».

En quoi ? En ceci que l'invisible « n'est pas seulement non-visible (22) (ce qui a été ou sera vu et ne l'est pas, ou ce qui est vu par un autre que moi, non par moi), mais (que) son absence compte au monde (23) (il est « derrière » le visible, visibilité imminente ou éminente, il est *Urpräsenziert* justement comme *Nichturpräsenzierbar*, comme une autre dimension)... (que) la lacune qui marque sa place est un des points de passage du « monde » (23). » (VI, 281)

Dire de l'invisible que son absence compte au monde, c'est dire qu'il est autre chose qu'un néant pur ou un vide qui peut être négligé absolument : c'est dire que son absence est constitutive du visible, qu'elle a même une certaine présence, au sens où l'on dit d'une absence qu'elle est « remarquée ». C'est donc dire que l'invisible est présenté originairement (*urpräsenziert*) comme tel — comme non-présentable originairement (*Nichturpräsenzierbar*) —, comme carence du visible, faisant de celui-ci un être irrémédiablement inaccompli, corrodé, érodé. Toujours sur le point d'être vu comme éminence, prolongement ou « dos » du visible, l'invisible est pourtant là comme lacune. Et celle-ci est un des points de passage du monde : elle est le « lieu » où s'engouffre le regard, la « membrure » qui joint le voyant à ce qu'il voit et à ce qu'il ne voit pas (24). L'invisible est là sans être objet, c'est la transcendance pure, sans masque ontique. » (25) (VI, 282-283) Le visible n'est pas un écran qui cache complètement l'invisible, ou encore, l'invisible n'est pas simplement derrière le visible comme s'il était éclipsé par lui. C'est parce que le visible se fait presqu'écran de l'invisible qu'il le montre,

(22) Merleau-Ponty ajoute en note : « ou *possiblement* visible (dans différents degrés de possibilité : le passé a pu être vu, le futur pourra l'être). »

(23) Je souligne.

(24) L'invisible n'est pas « un autre visible « possible » ou un « possible » visible pour un autre », car « ce serait détruire la membrure qui nous joint à lui. » (VI, 282)

(25) Je souligne.

comme sa propre érosion. Si l'invisible se manifeste comme une certaine absence, se présente comme « *Verborgenheit* de principe », c'est qu'il n'adhère pas tout à fait au visible, est autre chose qu'un visible potentiel situé de l'autre côté de la façade des choses. Le visible laisse deviner l'invisible « latéralement » ou obliquement, par un détour ; « les "visibles" eux-mêmes, en fin de compte, ne sont que centrés sur un noyau d'absence eux aussi (25) » (VI, 283) ; ils sont cariés jusque dans leurs racines, et cette carie, qui est leur noyau, leur intimité, s'expose cependant au dehors comme dehors (sans quoi cette absence serait présence visible, trou visible dans le visible). Il y a dans tout visible une étrange *distorsion* qui empêche la clôture des surfaces sur elles-mêmes puisque le noyau sur lequel elles sont centrées se présente comme un noyau d'absence. Il faut comprendre l'apparence non pas comme la peau d'un sac enfermant son dedans et le déroband ainsi au dehors, mais comme une ruine dont l'intérieur et l'extérieur communiquent sans solution de continuité. Si le visible est « centré » sur un noyau d'absence, ce noyau est un tourbillon qui aspire au dedans tout en refoulant au dehors, d'un seul et même mouvement. La défenestration implique que les « êtres » ne soient plus des forteresses protégeant leurs richesses contre les regards du monde, mais qu'ils soient le rien qui à chaque fois se creuse tout en explosant, s'enroule tout en se déroulant, et qui se stabilise quand il entre en contact avec soi, y trouve son tissu conjonctif qui se phénoménalise comme l'apparence elle-même (26). Loin d'être une peau qui est surface de contact ou adhérent absolument dedans (plein) et dehors (vide) exclusifs l'un de l'autre, l'apparence ne différencie rien puisqu'elle est la différence dans le rien, puisqu'elle différencie le rien : son dedans et son dehors se compénètrent mutuellement, et ils seraient indifférents sans l'inscription de la différence dans le rien (la différence du rien) en quoi réside la phénoménalisation. Ainsi, l'apparence est une différence dans l'indifférence, elle est la différence de l'indifférent et du différent, en terme hégéliens, l'identité de l'identité (l'indifférence du dedans et du dehors) et de la non-identité (la différence du dedans et du dehors). Elle est tissu conjonctif en tant qu'elle est la différence qui s'applique à elle-même, et tissu conjonctif *distordu* en tant qu'elle indifférencie cela même qu'elle différencie, en tant qu'elle fait se rentrer l'un dans l'autre ce qu'elle écarte l'un hors de l'autre (le dedans et le dehors), bref, en tant qu'elle *distord* ce qui tend à s'exclure mutuellement dans l'exclu-

(26) « La pulpe même du sensible, son indéfinissable, n'est pas autre chose que l'union en lui du « dedans » et du « dehors », le contact en épaisseur de soi avec soi. L'absolu du « sensible », c'est cette explosion stabilisée i.e. comportant retour. » (VI, 321).

sivité d'une pleine adhérence sphérique (centrée) réciproque. L'apparence n'est donc plus la face visible d'une chose accomplie en soi et actuellement invisible, mais elle est la ruine laissée par l'invisible qui se gonfle tout en se creusant et en s'érodant lui-même, comme la montagne n'est que la ruine résultant de la double action des soulèvements de terrains et des érosions. Loin de cacher la vraie réalité derrière elle, l'apparence n'est rien d'autre qu'elle-même. Surface distordue de contact entre rien et rien, elle est à jamais inachevée et à jamais fausse, pseudo-réalité — puisque distorsion se dit en grec : *pseudos* (27). Les apparences sont les ruines de l'être et la ruine de la vérité. Par rapport à la phénoménalisation, au prendre apparence du rien, la vérité n'est qu'un effet « second », une distorsion de la distorsion, par laquelle la distorsion se « rature » elle-même en se distordant, dans son mouvement de différencier ce qu'elle indifférencie, suscitant l'illusion d'un accomplissement de l'inaccompli, c'est-à-dire l'illusion de la vérité dont le statut devient énigmatique au plus haut degré : Il ne s'agit de rien de moins que de réengendrer le point de vue classique de la vérité dans une pensée dont le départ est la distorsion, à savoir la fausseté ou l'illusion. Il est question de comprendre en quoi la vérité n'est que l'illusion d'une illusion, l'illusion en quelque sorte appliquée à elle-même, la distorsion qui se distord pour susciter un « effet » de détorsion qui est cependant toujours « complémentaire » de la distorsion (il n'y a pas de vérité sans erreur et réciproquement). Problème que déjà — ou plutôt *enfin* — Hegel dut affronter et qu'il pensa « résoudre » par la mise en œuvre de l'historicité interne des apparences. Que cette brève indication suffise avant d'être développée dans des travaux futurs : Hegel est bien celui qui « découvrit » l'Histoire, non pas comme succession de faits positifs dans un temps unilinéaire, mais comme dérive interne entraînant la ruine de tout ce qui apparaît.

En tout cas, le distors est plus « général » que le détors, car il y a fantasme, rêve, hallucination, tout autant qu'il y a être et étant. Si Heidegger n'avait accompli, lui aussi, la défenestration, on serait tenté de croire que la vérité est liée à l'espace plein et isotrope de la représentation, au concept de l'union instantanée du fini et de l'infini, au rêve du philosophe enfermé dans sa chambre. Mais cette « généralité » du distors enjoint à réexaminer de manière toute nouvelle la pensée de Heidegger et ne donne que plus de relief au fait que Heidegger n'aborde jamais pour elle-même la question posée par le « statut » de l'apparence « fausse ». On peut se demander si l'interrogation de l'être en tant qu'être a été au bout d'elle-

(27) cf. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer 1966, p. 146.

même, si elle n'est pas malgré tout restée secrètement liée à l'étant (*ce qui est*), donc si, menée jusqu'à un certain point, cette interrogation n'est pas forcément conduite à l'être brut et sauvage ressassé par Merleau-Ponty dans sa dernière œuvre.

§ 3. Les horizons, la chair

Dans la pensée classique de la forme accomplie — dans la doctrine husserlienne de l'intentionnalité —, le centre des choses est donné *en même temps* que leur périphérie. L'espace étant isotrope, aucune distorsion n'y est pensable, si ce n'est dans l'univers imaginaire, déréglé et fantastique du voyant. Une surface close enfermant son volume implique son centre comme son principe. Mais, ce qui est remarquable dans un tel monde, c'est qu'un regard incarné ne peut prendre des choses qu'une *vision plate*, un tableau sans relief — qu'on se rappelle que, pour Husserl, l'*Abschattung* est non-spatiale — dont la profondeur est expulsée. La vision sensible n'a de sens que par rapport à une vision de cette *Idee* qu'est la forme refermée sur elle-même et donc centrée. La sensibilité fait obstacle à l'intelligibilité, elle a affaire seulement à des *simulacres* de réalité ; si le voyant a pourtant bien un rapport avec le monde, c'est parce qu'il y a *bond* hors de lui-même dans l'idéalité. Il n'y a pas d'invisible de principe puisque l'invisible n'est qu'un « ultra-visible » qui peut seulement être vu par un « troisième œil », l'œil de l'esprit. Clore et centrer les formes, c'est donc condamner la vision à une sorte de *diplopie* : un œil sur le visible *factuel*, sensible et présent, un œil sur le visible *essentiel*, idéal et « sur-présent », un regard sur la *surface* des choses et un regard sur leur *centre*. C'est par la *superposition instantanée* de ces deux regards que les apparences sont constituées comme *fragments superficiels d'une chose en soi*. Celle-ci est la seule vraie « réalité », alors que l'apparence sensible n'est qu'une espèce de « sous-réalité » — un *simulacre* de réalité — qui ne prend sens que *par rapport* à la « réalité en soi », la seule qui *est*. En elle-même, l'apparence ne permet pas de décider sur *ce qui est* et *ce qui n'est pas* : Il faut pour cela l'œil de l'esprit. Une apparence est dite trompeuse quand elle ne correspond à aucun centre, quand elle est un pur fantôme, une pure surface, quand les deux regards ne sont pas superposables.

Dans un tel univers, la *profondeur* — l'éloignement du fond par rapport à la surface, au bord des choses — n'a pas à proprement parler de statut : elle est *entre le mental* (ce qui est vu par l'œil spirituel) et le *physique* (ce qui est vu par l'œil sensible), elle est la différence inexplicable entre les deux, ce qui fonde leurs domaines

respectifs, ce qui les précède alors même qu'elle paraît les suivre, en ce qu'elle semble précisément résulter de leur superposition.

La mise en question de la profondeur suffit à subvertir radicalement l'espace de la pensée classique (28), et c'est sans doute autour d'elle que s'articule toute l'œuvre de Merleau-Ponty (29). Que le fond des choses soit éloigné de leur bord, cela doit bien *prendre racine* quelque part, au lieu d'être le simple effet d'une *recomposition* à partir de deux entités « positives » (la chose en soi et l'apparence sensible). S'il y a dans la philosophie traditionnelle une *diplopie* qu'elle n'interroge jamais *pour elle-même* — bien qu'elle *constitue* secrètement tous ses problèmes —, elle doit bien trouver son fondement dans quelque énigme de la perception quotidienne du monde. Car celui-ci n'a jamais à être recomposé pour être vu : La source de son sens ne peut être hors de lui, mais en lui. S'il y a philosophie, c'est-à-dire interrogation, ce ne peut être parce que d'aucuns seraient victimes d'une étrange ivresse leur donnant la double vue, mais parce que c'est le monde lui-même qui suscite *de lui-même* sa propre interrogation, parce que l'énigme, loin de lui être surajoutée par cet être étrange que serait l'homme avec ses aberrations, trouve *en lui* son séjour.

Pour accéder au fondement de la diplopie classique, de la *dualité* des deux éléments (sensible - intelligible) constituant traditionnellement le visible, pour comprendre en quoi la mise en question de la profondeur conduit à la subversion de cette dualité, il suffit déjà de voir que celle-ci *repose* en fait sur la clôture des formes sur elles-mêmes, sur leur constitution en *sphères centrées*. Par là-même, on voit que le fondement ultime du platonisme est sa cosmo-

(28) C'est là, très profondément, le rythme propre à l'histoire de la peinture depuis la Renaissance, comme l'avait entrevu Merleau-Ponty dans *L'œil et l'esprit* (Gallimard, 1964) et comme l'a bien montré M. Loreau dans son article intitulé *Le peintre dans la trame de la toile* (dans ce numéro). C'est aussi la découverte de la profondeur comme problème qui inaugure, en 1943, la longue suite de travaux de J. Dubuffet (dont « l'aboutissement » est *l'Hourloupe*). Voir pour cela le livre de M. Loreau : *Jean Dubuffet - Délits, déplacements, lieux de haut jeu*, Weber, Paris, 1971, et mon texte : *Pour une cosmologie de l'Hourloupe*, *Critique*, n° 293 (mars 1972), pp. 223-253.

(29) Depuis la *Phénoménologie de la perception* jusqu'à son ouvrage posthume (*Le visible et l'invisible*). Il écrit, dans une note de travail de février 1960 : « Je cherche dans le monde perçu des noyaux de sens qui sont in-visibles, mais qui simplement ne le sont pas au sens de la négation absolue (ou de la positivité absolue du « monde intelligible »), mais au sens de l'autre dimensionnalité, comme la profondeur se creuse derrière l'espace... Pour étudier l'insertion de toute dimensionnalité dans l'être, étudier l'insertion de la profondeur dans la perception, et celle du langage dans le monde du silence. » (Je souligne) (VI, 289-290)

logie, construite à partir de la sphère ; que l'ancêtre véritable des philosophies occidentales — jusques et y compris Heidegger (30) — est Parménide ; que le parricide invoqué une fois reste à commettre et à consommer (31) ; et que la découverte de la profondeur passe nécessairement par la découverte *dans le visible* d'un *non-être* dont le statut « ontologique » soit au moins équivalent à celui de l'être.

Merleau-Ponty découvre la profondeur

C'est là, on l'a vu, que s'engage Merleau-Ponty : L'invisible est invisible *de principe* et invisible *du visible*, il se présente originellement comme tel, c'est-à-dire comme non-présentable originellement, comme un « lac de non-être », « un certain néant enlisé dans une *ouverture locale et temporelle* » (VI, 254), un « non-être qualifié » (VI, 234) qui est « creux et non pas trou » (VI, 249), et qui n'est pas « *nichtiges Nichts* » (*Ibid.*). Ce non-être qualifié est *non-être du visible qui est un quale* ; il est *corrélatif* de l'être du quale, et n'est pas simplement non-étant (trou dans l'étant ou absence d'étant). Noyau invisible d'absence, il « est » le creux dans la carapace des apparences, qui fait que celle-ci « sonne creux », est une coque qui révèle un fond. Mais ce fond n'est pas lui-même une surface ou un socle, il est l'entour, le dehors, le monde même. Par ce lac de non-être en lui, l'être de l'apparence ouvre sur la profondeur : si l'apparence est autre chose qu'un tableau plat, si elle se montre d'elle-même en un certain lieu, *situé à distance* pour un voyant possible, c'est qu'elle se *phénoménalise* dans une approche qui est un recul, qu'elle ad-vient du « fond » de l'invisible tout en restant *enlisée en lui*, qu'il y a dans sa peau une *distorsion* qui fait de sa distance une proximité.

L'apparence est entée en un certain lieu du tissu mondain en raison même de sa non-clôture, de son inaccomplissement, du fait même qu'elle est une *ruine* offerte de toutes parts au dehors, une *surface distordue*, conjonction d'un dedans et d'un dehors qui se recouvrent mutuellement. *Il y a profondeur parce qu'il y a distorsion dans l'apparence*, parce que, comme l'énonce Merleau-Ponty, un visible est « une sorte de *détroit* entre des horizons extérieurs et des horizons intérieurs *toujours béants* » (VI, 175, je souligne).

(30) Voir *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* : in *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, 1969, notamment pp. 74-75 : Le non-cèlement (*L'Aletheia*), la clairière (*Lichtung*) de l'être, la clairière de l'ouvert, en laquelle, seul, un paraître est possible, est le *bien-arrondi*. La référence à Parménide est tout à fait explicite (pour la traduction française, cf. *Kierkegaard vivant*, Gallimard, 1966, coll. « Idées », pp. 194-196).

(31) Ceci exige impérieusement une lecture toute nouvelle du *Sophiste* de Platon.

Avec la *distorsion dans l'apparence*, le concept *d'horizon* change radicalement de sens : il « n'est pas plus que le ciel ou la terre une collection de choses ténues, ou un titre de classe, ou une possibilité logique de conception, ou un système de "potentialité de la conscience" » (VI, 195) — ce qu'il était, on l'a vu, chez Husserl —, parce que « le visible actuel, empirique, ontique, par une sorte de repliement, d'invagination, ou de capitonnage, exhibe une visibilité, une possibilité qui n'est pas l'ombre de l'actuel, qui en est le principe, qui n'est pas l'apport propre d'une "pensée", qui en est la condition, un style allusif, elliptique, comme tout style, mais comme tout style inimitable, inaliénable, un horizon intérieur et un horizon extérieur, entre lesquels le visible actuel est un cloisonnement provisoire, et qui pourtant, n'ouvrent indéfiniment que sur d'autres visibles » (VI, 199-200, je souligne).

Ainsi, la visibilité est aussi bien au dehors, à l'horizon extérieur du visible présent, qu'au dedans qu'il suscite en se repliant, en s'invaginant. L'apparence communique doublement avec le monde, par le fond invisible d'où elle advient et par le creux qui s'aménage en elle, la retient et la fixe : Si l'horizon extérieur est « celui que tout le monde connaît », l'horizon intérieur est une « *ténèbre bourrée de visibilité* » (VI, 195). L'apparence est capitonnée, et la bourre qui remplit son capitonnage est la substance même du monde, sa chair, ainsi que Merleau-Ponty la nomme si bien (32).

Quant au fondement de la diplopie classique, il est dans la *distorsion elle-même*. Si le visible est « cristallisation momentanée de la visibilité », il n'en demeure pas moins que « toute cristallisation est *illusoire* à quelque égard » (VI, 267), parce que « la vision est *cristallisation de l'impossible* » (VI, 327, je souligne), parce que « la prétendue positivité du monde sensible... s'avère justement comme un *insaisissable* » (VI, 267-268, voir aussi note de mai 1959, VI, 245). La distorsion de l'apparence représente en effet en elle-même une *impossibilité* qui consiste en l'*empiètement*, le recouvre-

(32) Je ne puis m'empêcher de citer tout ce passage : « ... une couleur nue, et en général, un visible, n'est pas un morceau d'être absolument dur, insécable, offert tout nu à une vision qui ne pourrait être que totale ou nulle, mais plutôt une sorte de détroit entre des horizons extérieurs et des horizons intérieurs toujours béants, quelque chose qui vient toucher doucement et fait ressonner à distance diverses régions du monde coloré ou visible, une certaine différenciation, une modulation éphémère de ce monde, moins couleur ou chose donc, que différence entre les choses et les couleurs, cristallisation momentanée de l'être coloré ou de la visibilité. Entre les couleurs et les visibles prétendus, on retrouverait le tissu qui les double, les soutient, les nourrit, et qui, lui, n'est pas chose, mais possibilité, latence et chair des choses. » (VI, 175)

la sphère *claire* de a
visim - es couleur.
=> RA *fruits* (1914) *avec* cette
en (proposant une

ment absolu du dedans par le dehors et du dehors par le dedans, le chiasme des horizons intérieurs et des horizons extérieurs, la constitution d'une surface visible et située, qui est la « limite » de l'illimité — par quoi l'apparence est l'union indissociable du fini et de l'infini, de la limite et de l'apeiron —, de l'in-situable et de l'invisible. L'énigme est que cette distorsion, en amenant le rien à entrer en contact avec soi selon la peau d'un tissu conjonctif, fait que celui-ci est l'apparence même qui se manifeste comme il y a, qu'il se constitue malgré tout des « formes » — certes en un tout autre sens que dans la pensée classique — qui sont autant de soi, ou plutôt de « presque-soi » qui se posent par leurs propres moyens, qui sont « cohésion de soi avec soi », « identité en profondeur (identité dynamique) », « transcendance » (VI, 262), et qui, par là même, sont l'avènement du positif (33), mais avènement jamais achevé, mis en jeu plutôt par la distorsion comme la distorsion de la distorsion, institution continuée donc, toujours menacée de destitution, par quoi le positif n'est jamais absolument positif, mais quasi-positif ou illusion de positif. C'est devant l'impossibilité de s'en tenir à cet empiètement que la pensée classique, dans un dérépagement qui la fonde, pose ce « positif » littéralement insaisissable comme pure positivité, sphère close en elle-même, comme ségrégation de l'intérieur et de l'extérieur. Ce dérépagement est l'enroulement sur soi de ce qui, par principe, ne peut jamais s'enrouler tout à fait, puisque son enroulement est en même temps un déroulement. C'est parce que l'apparence est intenable, qu'elle peut, dans l'impossibilité de s'accommoder de sa distorsion, déraper dans le rien enroulé. C'est parce que le visible implique toujours de soi un regard qui louché ou une vue oblique — simultanément latérale et frontale — que, ramenant ses deux yeux « en face des trous » et regardant tout droit, la pensée s'est ouverte à une diplopie, à laquelle, inversément, elle n'a jamais pu se tenir jusqu'au bout, puisque l'impossibilité de la superposition de ses deux vues n'est que la manifestation dérivée de l'impossibilité congénitale de l'apparence.

§ 4. La chair du monde, la chair du corps : De la phénoménalisation à la phénoménalisation de l'homme

« La chair du monde : son *Horizonthaftigkeit* (horizon intérieur et extérieur) entourant la mince pellicule du visible strict entre ces deux horizons » (VI, 324).

(33) Prénance, *Gestalt*, phénomène : « Montrer que ces notions représentent une prise de contact avec l'être comme il y a pur. On assiste à cet événement par lequel il y a quelque chose. Quelque chose plutôt que rien et ceci plutôt qu'autre chose. On assiste donc à l'avènement du positif : ceci plutôt qu'autre chose. » (VI, 259).

La distorsion de l'apparence, son contact en épaisseur avec soi qui la rend visible, sa bourre de chair qui fait empiéter le dedans sur le dehors et le dehors sur le dedans, dans le chiasme des horizons intérieurs et extérieurs, implique que la sensation, loin d'être l'impression reçue passivement dans le sujet sentant, émerge en son lieu même dans un double mouvement d'arrachement et d'inscription qui ouvre de son côté le lieu autre du sentant :

« La chair... est le sensible au double sens de ce qu'on sent et ce qui sent. Ce qu'on sent = la chose sensible, le monde sensible = le corrélat de mon corps actif, ce qui lui répond » — ce qui sent = je ne puis poser un seul sensible sans le poser comme arraché à ma chair, prélevé sur ma chair, et ma chair elle-même est un des sensibles en lequel se fait une inscription de tous les autres... » (VI, 313, je souligne).

Encore :

« la chair du monde, (le « quale ») est indivision de cet Etre sensible que je suis, de tout le reste qui ne sent en moi, indivision plaisir-réalité — » (VI, 309, je souligne).

« La perception du monde se fait dans le monde » (VI, 307), parce que « mon corps est fait de la même chair que le monde (c'est un perçu), et que de plus cette chair de mon corps est participée par le monde, il la reflète, il empiète sur elle et elle empiète sur lui (le senti à la fois comblé de subjectivité et comble de matérialité), ils sont dans rapport de transgression et d'enjambement » (VI, 302, je souligne).

Comment cela est-il pensable ? Il faut retourner une fois de plus sur la subversion de l'espace classique impliquée par la distorsion. C'est ce que fait Merleau-Ponty dans une note de travail (septembre 1959) :

« Reprendre l'analyse du cube. Il est vrai, le cube même, à six faces égales, n'est que pour un regard non situé (34), pour une opération ou inspection de l'esprit siégeant au centre du cube (34), pour un champ de l'Etre. Et tout ce qu'on peut dire des perspectives sur le cube ne le concerne pas ».

« Mais le cube même par opposition aux perspectives — c'est une détermination négative. L'Etre est ici ce qui exclut tout non-être, toute apparence (34) ; l'en-soi, c'est ce qui n'est pas simplement perçu. L'esprit comme porteur de cet être, c'est ce qui n'est nulle part (34), ce qui enveloppe tout où. »

« Donc cette analyse de la pensée réflexive, cette épuration de l'Etre (la cire « toute nue » de Descartes) passe à côté de l'Etre déjà là, pré-critique. Comment décrire celui-ci ? Non plus par ce qu'il n'est pas, mais par ce qu'il est. On a alors : ouverture au cube même par une vue du cube qui est distanciation, transcendance (34) — dire que j'en ai une vue, c'est dire que, le percevant, je vais de moi à lui, je sors de moi en lui. Moi, ma vue, nous sommes avec lui, pris dans le même monde charnel, i.e. : ma vue, mon corps émergent eux-mêmes du même être qui est entre autres choses, cube — (34) » (VI, 255-256).

(34) Je souligne.

Le cube est donc un *quelque chose* qui manifeste — là où il se phénoménalise — péremptoirement son être. Il est « positif », mais d'une positivité dont on a vu qu'elle est impure, dans la mesure où elle est « *Wesen* (verbal), opération d'ester, *apparition d'un Etwas de rayonnement* » (VI, 260, je souligne). Le cube s'ouvre parce qu'il rayonne, c'est-à-dire parce qu'il s'offre de lui-même à un voyant qu'il ne présuppose pas (35). Celui-ci est tout au plus « posé sur le visible, comme un oiseau, accroché au visible, non en lui. » (VI, 314). Les rayons « émis » par l'*Etwas*, les horizons intérieurs et extérieurs, sont donc comme les branches (36) sur lesquelles un voyant peut se poser. Par sa profondeur, c'est-à-dire par sa distorsion,

« le monde esthétique (est) à décrire comme espace de transcendance, espace d'impossibilités, d'éclatement, de déhiscence, et non pas comme espace objectif immanent. Et par suite la pensée, le sujet, (sont) à décrire comme situation spatiale aussi bien, avec sa « localité » (37)... Cet écart qui, en première approximation, fait le sens, (37)... c'est une négativité naturelle, une institution première, toujours déjà là. » (VI, 269-270).

Le sujet percevant n'est pas un voyeur absolu, situé nulle part, c'est-à-dire hors du monde, il ne survole pas des choses qui sont en soi, mais il faut le penser

« comme *Etre-à tacite*, silencieux, qui revient de la chose même aveuglément identifiée, qui n'est qu'écart par rapport à elle — le soi de la perception comme « personne », au sens d'Ulysse, comme l'anonyme enfoui dans le monde et qui n'a pas encore tracé son sillage (37). » (VI, 254)

(35) « Le rayon de monde... c'est la vision même de la profondeur... (Il) n'est pas susceptible d'une analyse noème-noèse. Ce qui ne veut pas dire qu'il présuppose l'homme. Il est un feuillet d'Etre. »

Ou encore : « Dire que les choses sont des structures, des membrures, des étoiles de notre vie : non pas devant nous, étalées comme les spectacles perceptifs, mais gravitant autour de nous. Ces choses-là ne présupposent pas l'homme, qui est fait de leur chair. Mais leur être éminent cependant ne peut être compris que par qui entre dans la perception, et se tient avec elle à leur contact-disant. » « L'essence, le *Wesen*. Parenté profonde de l'essence et de la perception : l'essence, elle aussi, est membrure, elle n'est pas au-dessus du monde sensible, elle est au-dessous, ou dans sa profondeur, son épaisseur. Elle est le lien secret. » (VI, 273, je souligne)

(36) « Quand je dis donc que tout visible est invisible, que la perception est imperception, ..., que voir c'est toujours voir plus qu'on ne voit, ... il ne faut pas se figurer que j'ajoute au visible parfaitement défini comme en soi un non-visible... Il faut comprendre que c'est la visibilité même qui comporte une non-visibilité. Dans la mesure même où je vois, je ne sais pas ce que je vois (une personne familière est non définie), ce qui ne veut pas dire qu'il n'y ait là rien, mais que le *Wesen* dont il s'agit est celui d'un rayon de monde tacitement touché — le monde perçu (comme la peinture) est l'ensemble des chemins de mon corps, et non une multitude d'individus spatio-temporels — L'invisible du visible. C'est son appartenance à un rayon du monde. » (VI, 300)

(37) Je souligne.

« La perception (est à penser) comme imperception, évidence de non-possession : c'est justement parce qu'on sait trop bien de quoi il s'agit qu'on n'a pas besoin de le poser en objet. » (*ibid.*)

Il s'agit donc de comprendre

« que la « subjectivité » et l'« objet » sont un seul tout, que les « vécus » subjectifs comptent au monde, font partie de la *Weltlichkeit* de l'« esprit », sont portés au « registre » qui est l'Etre... », que « ce n'est pas nous qui percevons, (mais) la chose qui se perçoit là-bas. » (VI, 239, je souligne)

Si la chose se perçoit là-bas, si elle se phénoménalise comme le tissu conjonctif d'un dedans et d'un dehors qui empiètent l'un sur l'autre et est le rien en contact avec soi, si la chose émet depuis son lieu, dans la distorsion qui fait sa profondeur, une rameau sur lequel un voyant peut se poser, celui-ci à son tour, dès qu'il voit, donc se pose sur ce rameau, ne s'identifie pas purement et simplement à la chose : par l'écart qui la constitue comme « transcendance » et qui lui assigne une « localité » autre, il émerge lui-même du tissu mondain, il se phénoménalise, il prend apparence, il s'enracine à sa place tout en devenant sensible. Mais pas plus que la chose elle-même, cette apparence du voyant — son corps — n'est une surface absolument close sur elle-même. L'apparence du voyant ne recèle pas une chose en soi, elle est également distordue, elle est d'abord tissu conjonctif d'horizons intérieurs et extérieurs. Elle aussi rayonne, émet un rameau : « le corps ne perçoit pas, mais il est comme bâti autour de la perception qui se fait jour à travers lui » (VI, 24), et il y a perception de cette chose quand le double creux — que son apparence tapisse sans l'enfermer — s'ajuste à cet autre double creux qu'une autre apparence tapisse sans l'enfermer, quand le rayon qui le supporte, le traverse et le sous-tend suit la courbe de ce rameau qui supporte, traverse et sous-tend la chose. La perception n'est pas coïncidence d'un soi positif qui serait le soi de la pensée avec cet autre soi positif que serait la chose en soi, car il n'y a jamais, dans la perception, qu'institution continuée et inaccomplie d'un « quasi-soi » et d'une « quasi-coïncidence » de soi à soi, qui se livre dans la distorsion de la distorsion en même temps que la distorsion, comme impossibilité instituée du centre — et donc du point — et de la ligne droite, mais aussi comme impossibilité instituant dès lors que la pensée est prise au jeu de la « quasi-coïncidence » pour tout interpréter à partir d'elle ; cette prise est constitutive de la pensée classique de la positivité (du réel distordu et donc faux, et de l'idéal non-distordu, droit et donc vrai) qui va de pair avec la *diplopie*, et qui est génératrice de la « géométrie », de la « mathématisation » de l'univers. Au contraire, comprise à partir de la distorsion, la perception implique une « éten-

due » tout autre que l'« espace » géométrique tridimensionnel (38). La perception n'est rien d'autre que cette convenance — aussi énigmatique que l'est la phénoménalisation elle-même (on verra pourquoi dans un instant), et que Merleau-Ponty nomme « harmonie pré-établie » du sentant au sensible (VI, 175) — de deux ramifications : la ramification du corps et la ramification du monde (39) ; en elle, il y a *entrelacs* du sentant et du sensible : les rameaux qui les soutiennent s'entrecroisent pour constituer le tissu même du monde, dont le corps n'est, selon l'un de ses « moments » — en tant qu'il est visible — qu'une des mailles (40).

Selon l'un de ses « moments », car cette apparence du sentant — le corps — n'est pas n'importe quelle apparence. Tout d'abord, en tant qu'apparence, elle a aussi, comme les autres, sa bourre de chair qui la capitonne, qui en fait un être du monde, ouverte au monde par le creux qui l'habite. Mais ensuite, cette chair se constitue comme sa chair dans la mesure où le corps se phénoménalise en même temps que cette chose qui est à l'autre bout du rameau ; il est cette apparence absolument singulière qui s'apparaît à elle-même dans le mouvement même où apparaît « autre chose » :

« Mon corps dans le visible. Cela ne veut pas dire simplement : il est un morceau du visible, là il y a un visible et ici (comme variante du là) il y a mon corps. Non. Il est entouré par le visible. Cela ne se passe pas sur un plan dont il serait une marqueterie, il est vraiment entouré, circonvenu. Cela veut dire :

(38) Voir ce que Merleau-Ponty dit de « l'espace topologique » (VI, 264, 267, 281) qui est une étrange prémonition des *Edifices* de Jean Dubuffet (voir Max Loreau, *Jean Dubuffet*, op. cit., pp. 540-575). Voir aussi mon article : *Pour une cosmologie de l'Hourloupe* (déjà cité).

(39) « En tout cas, reconnu un rapport corps-monde (il y a ramification de mon corps et ramification du monde et correspondance de son dedans et de mon dehors, de mon dedans et de son dehors. » (VI, 179).

(40) « L'ouverture au monde suppose que le monde soit et reste horizon, non parce que ma vision le repousse au-delà d'elle-même, mais parce que, de quelque manière celui qui voit en est et y est. » (VI, 136) « L'être... il n'est que de le remettre dans le tissu de notre vie, d'assister du dedans à la déhiscence, analogue à celle de mon corps, qui l'ouvre à lui-même et non ouvre à lui... » (VI, 157) Les deux lèvres du corps : « la masse sensible qu'il est et la masse du sensible où il naît, par ségrégation, et à laquelle, comme voyant, il reste ouvert. C'est lui et lui seul, parce qu'il est un être à deux dimensions, qui peut nous mener aux choses mêmes, qui ne sont pas elles-mêmes des êtres plats, mais des êtres en profondeur, inaccessibles à un sujet de survol, ouvertes à celui-là seul, s'il est possible, qui coexiste avec elles dans le même monde. » (VI, 179) « ... l'idée du *chiasme*, c'est-à-dire : tout rapport à l'être est simultanément prendre et être pris, la prise est prise, elle est *inscrite* et inscrite au même être qu'elle prend. » (VI, 319) « Le visible a été défini comme dimensionnalité de l'Être, i.e. comme universel, et donc tout ce qui n'en fait pas partie est nécessairement *enveloppé en lui* et n'est que modalité de la même transcendance. » (VI, 311) Voir aussi : VI, 178.

il se voit, il est un visible — mais il se voit voyant, mon regard qui le trouve là sait qu'il est ici, de son côté à lui (41) —. Ainsi le corps est dressé debout devant le monde et le monde debout devant lui, il y a entre eux un rapport d'embrassement (41). » (VI, 324)

Si le regard, et en général, toute sensation, se posent sur le rameau de monde secrètement tendu par l'apparence située là-bas, et si, ce faisant, ils prennent eux-mêmes apparence en accordant leurs rameaux aux rameaux du monde, ce n'est pas pour autant qu'ils se situent purement et simplement à l'intérieur de cette apparence qui est de leur côté, ou au-dessus des deux, en position de survol ou de spectateur absolu (Dieu ou Moi transcendantal). Car la sensation est cette double ramification elle-même et l'apparence qui est de son côté, est, on l'a vu, distordue, c'est-à-dire rayonnante ; son dedans empiète sur son dehors et réciproquement. Ce n'est pas non plus pour autant que la sensation se confond avec l'apparence qui est ici et non pas là — est simplement une sensation du corps (42). Et pourtant, c'est là l'énigme qu'on ne répètera jamais assez, c'est comme si cette apparence elle-même sentait : c'est le corps qui est sentant en même temps qu'il est sensible, et c'est ce qui lui donne un étrange privilège sur tout le sensible, dont il est, cependant. La bourre de chair de cette apparence qui est le corps est la bourre de chair du sentant : c'est ma chair. Et si c'est le corps qui est sentant, ma chair se distingue de la chair du monde par le fait que le corps sentant peut aussi se sentir et ainsi se reporter au monde, parmi le sensible, dans un recroisement, un recouvrement, un entrelacs du corps sentant et du corps sensible.

Cette relation du sentant au sensible, du sentir à la sensation, il faut toujours la reprendre, car elle est un nœud inextricable de fils qu'il faut se garder de démêler — « toute analyse qui démêle rend inintelligible » (VI, 322). C'est comme si le regard, le sentir ne pouvaient voir et sentir qu'en s'éclaboussant à partir de rien — de cet « élément » qu'est la chair (43) — en s'enroulant en un creux — un rien — qui par son déroulement même, prend apparence, se donne une ramure qui est la ramure même du corps. Comme si le regard sur cette chose là-bas impliquait de lui-même une éclaboussure, un geste du bras qui le guide et le soutient, qui montre cette chose-là dans son prolongement, et qui ne le peut qu'en se phénoménalisant comme son bras à lui, son éclaboussure, cette éminence actuelle d'une apparence — son corps sensible — contre

(41) Je souligne.

(42) « les pseudopodes de l'amibe, de vagues et éphémères déformations de l'espace corporel. » (VI, 176).

(43) Voir VI, 183-184.

laquelle le regard doit nécessairement s'adosser pour voir. Ou encore, c'est comme si, pour voir, le regard devait ménager *en lui* ce double creux, ce tourbillon qui s'épanche, cet enroulement qui se déroule, et dont le contact en épaisseur avec soi (44) est un tissu — son apparence — bourré de chair — sa chair. Le regard, la sensation sont nécessairement *incarnés*, ils ne peuvent voir et sentir que dans la mesure où ils se voient et se sentent, s'enroulent en un rien dont le déroulement projette et *expulse* ces lambeaux de chair qu'ils voient et qu'ils sentent en même temps que les choses, et qui constituent le corps sensible. Il y a une pulpe du regard et du sentir comme il y a une pulpe du sensible : Pour voir et sentir, le regard et le sentir doivent émerger d'une explosion stabilisée par une implosion, d'une vrille sans fin dont le centre est toujours *excentré*, éclater *là-bas* tout en s'appuyant sur la trace insensible d'éclats qui se sont, eux, phénoménalisés *ici*, et qui tapissent une cavité dont le fond — *le dos* — est toujours ailleurs et toujours au dehors — comme si la ramure du corps, sur quoi le sentir s'appuie, rebroussait quelque part, en un lieu insituable parce que jamais *ici* et *toujours derrière*, de *l'autre côté*, donc aussi *au-delà de tout devant* (45). Pour voir et sentir, le regard et le sentir doivent se visser dans cette cavité, s'y *enfoncer tout en en sortant*, et c'est pourquoi ils ne voient et ne sentent que dans la mesure exacte où ils voient et sentent ces lambeaux *d'eux-mêmes* qui se phénoménalisent *comme tels*, dans ce double-mouvement de se visser et de s'expatrier : Le voyant est nécessairement visible, le sentant nécessairement sensible ; le voyant est corps voyant, *le sentant est corps sentant*, c'est-à-dire aussi *corps qui se voit et corps qui se sent*.

Si l'on examine de près cette relation du sentant au sentir (et se sentir) dans le corps, on voit que celui-ci n'est à vrai dire *ni pur sentant ni pur sentir*, mais qu'il est à la fois l'un et l'autre, la *frange* où les deux se recouvrent et se fissurent, leur écart fondamental, leur dissonance constitutive (46), le *grincement* de l'un sur

(44) Ce que j'appelais la « frange » dans *Le rien enroulé* (*Textures* n° 7/3, p. 10).

(45) Voir VI, p. 275 (note du 26 novembre 1959). Aussi VI, 182. Cette identité de l'au-delà de tout arrière et de l'au-delà de tout devant implique une *pensée de l'infini*, qui n'est certes pas infini *situé* par rapport à un centre absolu, mais infini *situant* : c'est l'infini d'une périphérie infinie qui est l'étendue elle-même. Cette pensée implique une « cosmologie » définie à partir d'une sphère infinie et exclusivement périphérique (voir : *Pour une cosmologie de l'Hourloupe*, déjà cité, pp. 233-240).

(46) « Quand l'organisme de l'embryon se met à percevoir, il n'y a pas création par le corps en soi d'un Pour soi, et il n'y a pas descente dans le corps d'une âme préétablie, il y a que le tourbillon de l'embryogenèse soudain se centre sur le creux intérieur qu'elle préparait : un certain écart fondamental, une dissonance constitutive émerge. » (VI, 287)

l'autre qui *phénoménalise* et d'où vient la lumière (47). *Le corps est sentant parce qu'il est phénoménalisant* : « ... mon corps qui est l'un des visibles se voit aussi lui-même, et par là, se fait lumière naturelle ouvrant au visible son intérieur, pour qu'il y devienne mon paysage, réalisant... la ségrégation du „dedans” et du „dehors”. » (VI, 157-158, je souligne ; il faudra revenir sur cette ségrégation) (48). Mais cela ne change rien au fait que, quand il y a phénoménalisation, celle-ci ne se produit pas dans mon corps, mais là-bas, dans le sensible lui-même : Il y a « un rapport à lui-même du visible qui me traverse et me constitue en voyant, (il y a) ce cercle que je ne fais pas, qui me fait, cet enroulement du visible sur le visible » (VI, 185, je souligne) et qui, j'ajouterai, en expulse, en même temps que le visible, mon corps comme corps qui se voit voyant. Il y a, comme Merleau-Ponty le dit à maintes reprises, un « narcissisme fondamental de toute vision » (VI, 183), et aussi, comme on le voit, *de toute sensation*.

Aborder les questions posées par ce narcissisme, c'est, encore une fois, entrer dans l'entrelacs inextricable du sentant au senti, c'est affronter cette énigme qui fait que *le corps est*, si étrange que cela paraisse puisqu'il se phénoménalise aussi lui-même comme un des sensibles, un « être » *phénoménalisant* ; mais c'est aussi découvrir que *l'homme est* aussi un être *phénoménalisant* parce qu'il a un corps, autrement dit, que *l'homme se phénoménalise dans le monde sauvage et barbare en même temps que son corps, comme entrelacs et chiasme de son « humanité » et de sa « sauvagerie »* — sans que l'une puisse jamais prendre le dessus sur l'autre — et que, finalement, il y a beaucoup moins de distance entre l'homme et l'animal qu'on l'a jamais dit, puisque *ce qui est constitutif de l'humanité* — un certain rapport du corps à lui-même et au monde — *n'est pas a priori différent de ce qui est constitutif de l'animalité* : La différence est due à ce que des conditions somatiques *factuelles*, dans la conformation du corps et dans le rythme de son développement, font de l'être humain un être affecté d'une *débilité physiologique primitive qui prolonge indéfiniment son enfance, qui « devoie » irréductiblement et à jamais son être de l'animalité, qui en fait un*

(47) Voir *Le rien enroulé*, pp. 9-10. Il va sans dire que tout ceci modifie la perspective de ce texte, encore écrit dans le « sillage heideggerien ».

(48) Voir aussi : le sentir est « retour sur soi du visible, adhérence charnelle du sentant au senti et du senti au sentant... *Recouvrement et fission, identité et différence*, elle (sc. cette « adhérence ») fait naître un rayon de lumière naturelle qui éclaire toute chair et pas seulement la mienne. » (VI, 187, je souligne) D'où il suit : *la frange est la chair*.

animal pour lequel il y a sexualité (49). Sans qu'il puisse être question ici de proposer une pensée détaillée de la phénoménalisation de l'homme — ce qui exigerait une lecture détaillée des textes de Freud où il est question de l'émergence de la sexualité —, il est néanmoins possible d'en esquisser les lignes de force.

§ 5. L'énigme du narcissisme: la phénoménalisation de l'homme

« Il y a vision, toucher, quand un certain visible, un certain tangible, se retourne sur tout le visible, tout le tangible dont il fait partie, ou quand soudain il s'en trouve entouré, ou quand, entre lui et eux, et par leur commerce, se forme une visibilité, un tangible en soi, qui n'appartient en propre ni au corps comme fait ni au monde comme fait — comme sur deux miroirs l'un devant l'autre naissent deux séries indéfinies d'images emboîtées qui n'appartiennent vraiment à aucune des deux surfaces, puisque chacune n'est que la réplique de l'autre, qui font donc couple, un couple plus réel que chacune d'elles. De sorte que le voyant étant pris par cela qu'il voit, c'est encore lui-même qu'il voit : il y a un narcissisme fondamental de toute vision ; et que, pour la même raison, la vision qu'il exerce, il la subit aussi de la part des choses, que, comme l'ont dit beaucoup de peintres, je me sens regardé par les choses, que mon activité est identiquement passivité —, ce qui est le sens second et le plus profond du narcissisme : non pas voir dans le dehors, comme les autres le voient, le contour d'un corps qu'on habite, mais surtout être vu par lui, exister en lui, émigrer en lui, être séduit, capté, aliéné par le fantôme, de sorte que voyant et visible se réciproquent et qu'on ne sait plus qui voit et qui est vu. C'est cette visibilité, cette généralité du Sensible en soi, cet anonyrat inné de Moi-même que nous appelions chair tout à l'heure... (VI, 183) (50).

C'est ainsi que nous avons devant nous

« le regard sans prunelle, la glace sans tain des choses, ce faible reflet, ce fantôme de nous-mêmes, qu'elles évoquent en désignant une place parmi elles d'où nous les voyons... » (VI, 188, je souligne) (51)

On interpréterait ce narcissisme tout à fait faussement si l'on pensait qu'il peut jamais s'accomplir :

« Le se toucher, se voir du corps est à comprendre lui-même d'après ce que nous avons dit du voir et du visible, du toucher et du touchable. I.e. Ce n'est pas un acte, c'est un être à. Se toucher, se voir, d'après cela, ce n'est pas se saisir comme objet, c'est être ouvert à soi, destiné à soi (narcissisme). Ce n'est pas davantage, donc, s'atteindre, c'est au contraire s'échapper, s'ignorer, le soi en question est d'écart, est Unverborgenheit du Verborgen comme tel, qui donc ne cesse pas d'être caché ou latent » (VI, 302-303).

(49) C'est là que reside la découverte freudienne, ainsi que l'esquisse le livre remarquable de J. Laplanche : *Vie et mort en psychanalyse*, Flammarion, 1970. La « sauvagerie » de l'homme est aussi (et pas seulement) la sexualité, cette enfance qui vit en lui, qui le hante et qui ruine chacun de ses édifices (d'où les perpétuelles tentatives de « récupération » ou de « rejet » de la psychanalyse).

(50) Voir aussi VI, 327-328 (note de mars 1961), 302-303, et *L'œil et l'esprit*, Gallimard, 1964, pp. 18-19.

(51) Voir aussi VI, 234 et VI, 302, où Merleau-Ponty dit qu'il y a *Einfühlung* avec les choses non moins qu'avec autrui.

En fait, donc,

« je ne réussis pas tout à fait à me toucher touchant à me voir voyant, l'expérience que j'ai de moi percevant ne va pas au-delà d'une sorte d'imminence, elle se termine dans l'invisible, simplement cet invisible est son invisible, i.e. l'envers de sa perception spéculaire, de la vision concrète que j'ai de mon corps dans le miroir. La perception de soi est encore une perception, i.e. elle me donne un *Nicht-Urpräsenzierbar* (un non-visible, moi), mais elle me le donne à travers un *Urpräsenzierbar* (mon apparence tactile ou visuelle) en transparence (i.e. comme latence). » (VI, 303)

L'identification sentant - senti — du « soi » dans la coïncidence d'un corps qui se sent sentant — est toujours imminente, jamais réalisée, irrémédiablement cachée et énigmatique, — et c'est pourquoi il ne s'agit jamais que d'une « quasi-réflexion » (*ein Art der Reflexion*, disait Husserl) — ; le corps ne se sent jamais sentant et c'est dans cette mesure qu'il « se » sent dans les choses, que ce sont aussi les choses elles-mêmes qui le regardent, que celles-ci sont toujours comme un « fantôme » de lui-même. C'est là l'énigme du narcissisme.

En d'autres termes, le corps est en quelque sorte en perpétuel échappement vis-à-vis de lui-même ; il se poursuit sans cesse lui-même sans jamais réussir tout à fait à se rattraper, il est course inlassable après une fuite inlassable du soi — après un narcissisme accompli qui peut, dans certains « états psychiques », se réaliser fantasmatiquement (52) —, et c'est précisément parce que le narcissisme n'est jamais qu'imminence de narcissisme que le corps est phénoménalisant : En cherchant sans relâche à se sentir en train de se sentir, il phénoménalise les choses, il est perception, mais aussi, il est création d'un monde, même si l'énigme de cette création lui échappe toujours par principe, puisque c'est là l'énigme même de la phénoménalisation, et que saisir celle-ci « sur le fait » serait précisément « accomplir » le narcissisme qui n'est jamais qu'imminent — une sorte de « fantasme originaire ». Ainsi, si mon regard, mon sentir se trouvent dans le creux de mon apparence, dans le « prolongement » de mes horizons, en quelque sorte « derrière »

(52) cf. la croyance de l'enfant à la toute-puissance de ses pensées, qui correspond à ce que Freud nomme le « narcissisme primaire ». Il va de soi que ces « états psychiques » — réalisation du fantasme dans l'imaginaire — n'ont de sens qu'à partir du mouvement qui est esquissé, et non à partir d'une quelconque « psychologie ». Il s'agit en quelque sorte de l'institution d'une « ontologie » qui est inscrite dans l'imminence du narcissisme, et qui correspond à l'ontologie classique. La « toute-puissance de la pensée » chez l'enfant est un répondeur de ce que la philosophie traditionnelle nomme la toute-puissance divine : l'enfant se prend, d'une certaine manière, pour Dieu, tout comme l'image de Dieu n'est qu'un lointain écho de notre enfance.

moi, « de l'autre côté » de mon corps, je ne puis jamais le voir ou le sentir tout à fait où il est, si ce n'est dans le « prolongement » des horizons de la chose perçue, « derrière » elle, au-delà de tout arrière, comme si c'était la chose elle-même qui me regardait ou me sentait. *L'énigme de ce narcissisme jamais réalisé en fait, toujours dérobé, est l'énigme de la phénoménalisation elle-même.*

La réflexivité pure, l'auto-suffisance absolue — que ce soit celle de Dieu (Schelling), celle d'un Moi absolu (Schelling) ou transcendantal (Husserl) (53) — est la réalisation « imaginaire » de ce narcissisme. *Et il n'y a phénoménalisation que parce que la réflexivité pure est impossible, échappe toujours à elle-même (54).*

Cette énigme peut encore s'exprimer autrement. L'imminence du narcissisme est ce mouvement dans lequel, par un double éclatement ou une double ramification, apparence de la « chose » et apparence du voyant se phénoménalisent : 1) Le voyant ou le sentant se voit ou se sent « depuis » la chose en tant qu'il est l'écart par rapport à celle-ci, et ce faisant, il est reporté dans le visible, dans le sensible, il compte au visible, au sensible, il est visible, sensible ; 2) la chose visible ou sensible se voit ou se sent « depuis » le voyant ou le sentant dans la mesure où elle est, de son côté, l'écart par rapport au voyant ou au sentant, où elle s'ouvre d'elle-même pour un voyant ou un sentant possible, et ce faisant, elle est elle-même voyant ou sentant, c'est-à-dire qu'elle « est du voyant ou sentant », elle lui appartient, mais aussi, tout se passe comme si elle voyait le voyant, comme si elle sentait le sentant. Il y a chiasme en tant que le sentant est sensible et que le sensible est sentant. D'une part, le sentant s'expatrie dans le sensible, il s'y projette et s'y sent ; ce faisant, il est sensible, par une sorte de retournement ou de torsion

(53) Chez Hegel (réflexivité absolue de l'Esprit absolu), les choses sont infiniment plus complexes et plus subtiles (cf. les derniers paragraphes de l'Encyclopédie). Chez Fichte (déjà dans la *Wissenschaftslehre* de 1794), il y a toute une pensée du narcissisme de la vision et de son imminence : c'est dans la mesure même où le Moi échoue à se voir absolument voyant (à se réfléchir absolument et purement) qu'il y a apparence, monde, savoir, et idéal pratique d'action dans et sur le monde.

(54) Je montrerai (dans un travail en préparation) que la pensée d'un Fichte ou d'un Schelling ne « fonctionne », c'est-à-dire n'arrive à « déduire » l'ensemble du monde à partir de la réflexivité absolue que dans la mesure où celle-ci demeure une énigme, ne se réalise jamais « en fait », si ce n'est, précisément, dans « l'imaginaire ». Par là s'ouvre un horizon interprétatif tout à fait nouveau de « l'idéalisme » allemand (Fichte, Schelling, Hegel).

de soi sur soi qui tire le sentant parmi le sensible (55) ; de l'autre, le sensible se sent où il est depuis le sentant, il se fait lui-même sentant, dans la mesure où, par le même retournement et par la même torsion, il « appelle » un « sentant » vers lequel il tend sa ramure — vers lequel s'ouvrent ses horizons intérieurs et extérieurs —, et du même mouvement « entre » dans un sentant pour s'y sentir. C'est ce qui explique que la sensation est une sorte de « phénomène spéculaire » où l'original n'est pas simplement discernable de son image : il y a double-retournement ou double torsion — entrelacs, distorsion —, double-mouvement qui fait toute l'énigme de la phénoménalisation et de ce narcissisme toujours imminent. C'est en vertu de cette distorsion que le voyant (le sentant) ne parvient jamais à se voir tout à fait, qu'il manque toujours sa vision (sensation) de soi, et que le « soi » de « se voir voyant » (« se sentir sentant ») est le « soi » de la chose, tout comme, à l'inverse, le « soi » de la chose est le « soi » du corps comme voyant (comme sentant).

Le sentant est sensible en tant qu'il se sent depuis la chose sensible, qu'il se projette en elle sans s'identifier avec elle puisqu'elle est, aussi bien que lui, « traversée » par ses horizons, cavité où s'interpénètrent et passent l'un dans l'autre son « dedans » et son « dehors ». C'est comme si le corps sentant « achevait » la sensation que le corps a de soi, sans jamais y arriver, puisque le sensible, de son côté tout aussi ruiforme et inachevé que le corps, achève lui-même la sensation de « soi » dans le corps sensible ; ou encore, puisque le sensible est en même temps sentant dans la mesure même où il a une profondeur, des horizons, une ramure qu'il tend pour un sentant possible, où il n'est pas un sensible plein (une pure surface) mais un sensible hanté par l'insensible, il est un sensible qui contient dans son insensibilité le corps comme sentant, qui le tire à soi pour y « achever » sa sensation de « soi ». La chose sensible est hantée par le corps sentant dans la mesure où le corps sentant se sent par

(55) « Dire que le corps est voyant, curieusement, ce n'est pas dire autre chose que : il est visible. Quand je cherche ce que je veux dire en disant que c'est le corps qui voit, je ne trouve rien d'autre que : il est de « quelque part » (...) visible dans l'acte de regarder — »
« Plus exactement : quand je dis que mon corps est voyant, il y a, dans l'expérience que j'en ai, quelque chose qui fonde et annonce la vue qu'autrui en prend ou que le miroir en donne. I.e. : il est visible pour moi en principe ou du moins il compte au visible dont mon visible est un fragment. I.e. dans cette mesure mon visible se retourne sur lui pour le « comprendre ». — Et comment sais-je cela sinon parce que mon visible n'est nullement « représentation » mienne mais chair ? I.e. capable d'embrasser mon corps et de le « voir » — c'est par le monde d'abord que je suis vu ou pensé. » (VI, 327-328, je souligne). Voir aussi : VI, 152-153, 170, 177-178.

son intermédiaire ; mais aussi, le corps sensible est hanté par la chose sentante, dans la mesure où elle se sent par l'intermédiaire du corps sensible. Il y a donc d'une certaine manière double « achèvement » qui rend impossible l'achèvement simple, c'est-à-dire la fermeture absolue du sentant sur le sensible et du sensible sur le sentant : La chose est comme un fantôme de mon corps — mon corps la hante —, elle n'achève pas réellement sa sensibilité « pour soi », tout comme mon corps n'achève pas réellement la sensibilité « pour soi » de la chose. De fait, le double achèvement dont il est question ici n'est pas completement mutuel d'un néant absolu par un être absolu — du néant de la chose sensible par l'être du corps sentant et du néant du corps sensible par l'être de la chose sentant — ; car le sentir est précisément un se sentir qui reste à jamais imminent et se « termine », pour cette raison même, dans l'insensible du sensible, dans la présentation originiaire de ce qui n'est pas présentable originiairement, dans ce qui ouvre sentant et sensible l'un à l'autre, c'est-à-dire dans ce qui les unit aussi bien que dans ce qui les dis-joint (56), dans cet « hiatus enjambé par l'être total de mon corps et par celui du monde » (VI, 195), mais dont l'enjambement ne réussit jamais à fermer la boucle solidement, à souder l'un à l'autre le sentant et le sensible en une masse unique pleine d'elle-même ; donc le sentir « s'achève » dans la chair, qui est recouvrement, convenance de soi à soi en même temps que fission, béance, perpétuel porte-à-faux par rapport à elle-même, charriage de soi par soi qui, par cela même, charrie le monde — dont fait partie le sentant — le long de sa surface de contact (de la frange qu'elle est), c'est-à-dire aussi : le phénoménalise. Le sentir, qui est un se sentir toujours imminent et toujours différé, s'« achève » donc dans la phénoménalisation, dans la sensation par quoi « quelque chose » prend apparence tout en demeurant, à jamais, inachevé. L'énigme continue sans cesse de jouer sans jamais se résoudre. La « terminaison » est interminable parce qu'en elle, « quelque chose » lui échappe dans le moment où elle paraît se donner. C'est ainsi que le corps sentant, l'homme, est bien plus qu'un être phénoménalisant : il est un « être » voué à la phénoménalisation, car la phénoménalisation est son énigme, l'énigme même de sa naissance, un secret qu'il sait sans le connaître, qu'il peut répéter sa vie durant comme une formule magique dont le sens lui échappe toujours, au moment même où il croit la découvrir en l'articulant.

Cette énigme de l'homme, qui est l'énigme de son corps comme sentant - sensible, est donc aussi l'énigme de ce narcissisme qui ne s'accomplit jamais, si ce n'est dans l'imaginaire, avec l'image spé-

(56) Voir : VI, 307-309 (note de mai 1960).

culaire du corps, qui présente celui-ci à lui-même comme une totalité close, même si, *en même temps*, cette image ne présente que la face et cache le dos (cf. VI, 303, déjà cité).

On peut réinterpréter tout ce qui vient d'être dit en fonction de l'image d'un narcissisme accompli — qui n'est pas accomplissement réel de celui-ci, mais mouvement toujours inaccompli de son accomplissement. Alors, il se donne, par rapport à la surface du corps, un dedans et un dehors qui sont comme l'effet de quelque chose qui n'a pas lieu. Et l'énigme du narcissisme ressurgit aussitôt. Pour que le narcissisme s'accomplisse, il faudrait que le corps se voie voyant, donc qu'il sorte de lui-même pour se voir du dehors en train de se voir, qu'il se dédouble en « corps voyant » et corps visible. Mais si cela était, ce ne serait plus le voyant qui serait visible, le dédoublement équivaldrait à une séparation rigoureuse du voyant et du visible — ce qui se produit dans les pensées classiques avec la distinction Dieu / homme ou Moi pur / Moi empirique —, puisque le corps visible serait chose parmi les choses et que le voyant serait dès lors sans corps, situé hors du visible, en survol absolu par rapport à lui. Dès lors, ce ne serait pas le corps qui se verrait voyant mais un Autre absolu qui verrait un corps dont on ne voit plus comment il est voyant, si ce n'est par une énigme incompréhensible — l'union de l'âme et du corps — qui est comme l'écho affaibli de l'énigme du narcissisme. Pour que celle-ci soit compréhensible, il faut que, tout en sortant de soi, le voyant rentre en soi, que son mouvement de se projeter dans le visible pour se voir voyant parmi le visible soit strictement contré par un mouvement d'introjection le visible afin que celui-ci soit encore lui, que le mouvement par lequel le narcissisme tente de s'accomplir soit un double mouvement de projection - introjection dans lequel la sortie hors de soi est rentrée en soi ; c'est ainsi que le mouvement toujours inaccompli par lequel le narcissisme tente de s'accomplir est un double mouvement phénoménalisant ; le narcissisme s'accomplit dans la phénoménalisation, mais cet accomplissement est son inaccomplissement, sa réussite est son échec et réciproquement : Dans la phénoménalisation, le corps « se » voit voyant, mais le soi dont il est question est un soi équivoque, aussi bien soi des choses que soi du corps : Ce n'est pas simplement soi-même que le corps voit, mais la chose, et cependant, celle-ci n'est pas non plus simplement un en-soi puisqu'elle se voit par l'entremise du corps. Entre le corps voyant et le corps visible, il y a la chose qui en est le fantôme, de même qu'entre la chose visible et elle-même, il y a le corps voyant. Ce qui, du corps, est sensible, est « de ce côté-ci », du côté du voyant, et pourtant ce sensible se prolonge dans l'insensible et se sent « derrière le dos » des choses qui contient et tire à lui le corps sen-

tant, de même que, ce qui de la chose est sensible est « de là-bas », du côté du sensible, alors qu'elle prolonge sa sensibilité et se sent dans l'insensible, de l'autre côté du corps, dans ce qu'il a de sentant. La ramure corps-monde peut se décrire, ainsi que le fait Merleau-Ponty, comme l'intercalation des deux « feuillettes » du corps et des deux « feuillettes » du monde (57) : c'est comme si le corps — le monde — embrassait le monde — le corps — et était en même temps embrassé par lui dans le même mouvement, comme si le corps — le monde — entourait cela même par quoi il est entouré — respectivement : le monde et le corps — ; c'est en cela que le narcissisme est mouvement toujours inaccompli de son accomplissement, qui réussit dans son échec et échoue dans sa réussite ; la circonscription du monde n'est possible — n'est scription — que parce qu'elle est in-scription ; l'exil du sentant dans le sensible — la projection — n'est possible que parce qu'il est en même temps retour du sensible au sentant — intro-jection — (58), parce que, dans ce double-mouvement, il y a phénoménalisation d'un sensible qui, contenant l'apparence du corps au même titre que les autres, comprend aussi le corps sentant, dont on sait qu'il est aux bords du corps sensible alors même qu'il comprend en lui-même tout sensible. D'où encore cette autre manière d'exprimer l'énigme du narcissisme : située dans la marge du corps sensible parce que celui-ci peut se sentir sur presque toute sa surface, la sensation s'étend pourtant aussi loin que va le monde.

Cette énigme, qu'on ne pensera jamais assez, et dont on a seulement voulu présenter ici quelques formulations élémentaires, est, comme on l'a montré, l'énigme même de l'homme, ainsi que l'affirme Merleau-Ponty avec force :

« Si nos yeux étaient faits de telle sorte qu'aucune partie de notre corps ne tombât sous notre regard, ou si quelque malin dispositif, nous laissant libre de promener nos mains sur les choses, nous empêchât de toucher notre corps — ou simplement si, comme certains animaux, nous avions des yeux latéraux, sans recoupement des champs visuels — ce corps qui ne se réfléchirait pas, ne se sentirait pas, ce corps presque adamantin, qui ne serait pas tout à fait chair, ne serait pas non plus un corps d'homme, et il n'y aurait pas d'humanité. Mais l'humanité n'est pas produite comme un effet par nos articulations, par l'implantation de nos yeux (et encore moins par l'existence des miroirs qui pourtant rendent seuls visible pour nous notre corps entier). Ces contingences et d'autres semblables, sans lesquelles il n'y aurait pas d'homme, ne font pas, par simple sommation, qu'il y ait un seul homme. L'animation du corps n'est pas l'assem-

(57) Voir : VI, 173, 182, 317.

(58) « Si le corps est un seul corps dans ses deux phases (sc. comme sentant et comme sensible), il s'incorpore le sensible entier, et du même mouvement, s'incorpore lui-même à un „sensible en soi“. » (VI, 182) « Voyant-visible = projection - introjection. Il faut qu'ils soient l'un et l'autre abstraits d'une seule étoffe. » (VI, 315)

blage de ses parties — ni d'ailleurs la descente dans l'automate d'un esprit venu d'ailleurs, ce qui supposerait encore que le corps lui-même est sans dedans et sans « soi ». Un corps humain est là quand, entre voyant et visible, entre touchant et touché, entre un œil et l'autre, entre la main et la main se fait une sorte de recroisement, quand s'allume l'étincelle du sentant-sensible, quand prend ce feu qui ne cessera pas de brûler, jusqu'à ce que tel accident du corps défasse ce que nul accident n'aurait suffi à faire... » (59).

L'énigme du narcissisme est l'énigme de l'homme parce que le corps n'est pas une diversité de lambeaux, de fragments ou d'éclats détachés les uns des autres — bien que ce soit seulement par le narcissisme que cet éclatement vient en question, comme « autonomisation narcissique » des parties du corps —, parce que le corps n'est pas déchiré, explosé en autant d'« organes » isolés de sensation, mais une organe unique de sensations, insensible comme tel — toutes les sensations ne se sentent pas ensemble dans l'unité absolue d'un présent vivant —, mais opérant comme rassemblement — logos — des sensations en un buisson unique. La constitution factuelle du corps humain est la condition nécessaire de l'humanité, elle n'en est pas la condition suffisante. Pour qu'il y ait homme, il faut encore ce narcissisme comme accomplissement toujours inaccompli qui rassemble. Pour penser la phénoménalisation de l'homme, il faut encore comprendre comment les différents « organes » de sensation se reportent sur la carte unique d'un unique « organe » de sensations.

§ 6. La phénoménalisation de l'homme : Le logologique, la prolifération par chiasmes de chiasmes

« L'écart vision-toucher (non superposables, un des univers en porte à faux sur l'autre) à comprendre comme cas plus frappant du porte à faux qui existe à l'intérieur de chaque sens et qui fait de lui « eine Art der Reflexion. »

« Cet écart, dira-t-on, c'est simplement fait de notre organisation, de présence de tels récepteurs avec tels seuils, etc... ». « Je ne dis pas le contraire. Ce que je dis, c'est que ces faits n'ont pas pouvoir explicatif. Ils expriment autrement un relief ontologique qu'ils ne peuvent pas effacer en l'incorporant à plan unique de causalité physique... » (VI, 309).

Ce qu'il faut comprendre, c'est que, de même qu'il y a une sorte d'« harmonie préétablie » entre chaque sens et ce qu'il sent — comme si le sens savait ce qu'il sent avant même de le sentir (voir : VI, 175-176) —, il y a une « harmonie préétablie » entre les sens ; et comme « le chiasme est vérité de l'harmonie préétablie » (VI, 315), ce qu'il faut comprendre, c'est comment les sens sont liés l'un à l'autre par chiasme, c'est-à-dire par empiètement mutuel, par rayonnement d'être (cf. *ibid.*) qui les font se rassembler en un seul rayonnement d'être. Il doit se passer avec les sens un recroise-

(59) *L'œil et l'esprit*, pp. 20-21, je souligne.

ment analogue à celui qui se produit dans le chiasme sentant - sensible.

On pourrait déjà dire ceci : Il y a, par exemple, recroisement du voir et du toucher en tant que c'est la même chose qui est vue et qui est touchée, sans qu'il y ait pour autant coïncidence du voir et du toucher (60). Ainsi qu'il a été dit, le voyant - visible « s'achève » dans le « soi » invisible de la chose, et de même pour le touchant - touché. Seulement, c'est de la même chose, du même « soi » qu'il s'agit, et c'est en elle que s'effectue le recroisement dont il est question : le toucher est reporté dans le visible et le voir est reporté dans le tangible. Pour peu qu'on y réfléchisse cependant, ceci pré-suppose que la chose soit d'emblée perçue comme la même chose. Elle ne l'est que si elle apparaît comme le fantôme du corps, que si son invisible à elle est constitué en un « soi » par l'habitation du corps en elle, donc si le corps lui-même se trouve constitué en une même masse sentante, ce qui ne peut être, à nouveau, que si le narcissisme comme accomplissement inaccompli, comme opération d'une instance qui n'a jamais lieu, est constitué comme tel, c'est-à-dire, en fin de compte, si le corps s'est constitué comme corps d'homme, comme rassemblement jamais achevé qui opère cependant comme s'il était achevé (61).

La conformation du corps humain permet de comprendre la constitution du narcissisme. Un exemple suffit : Je me vois me touchant et je me touche me voyant. Je vois un visible (cette apparence qui comporte son invisible : le corps) qui touche et qui « se » touche touchant par l'entremise de la sensation « toucher ». Le « se » dont il est question ici est de l'intouchable (VI, 307-308) et, en tant qu'il est chiasme touchant - touché, il est reporté au monde du tangible. Cependant, cet intouchable, cette chose du monde en laquelle se recroisent et s'empiètent le touchant et le touché, est aussi vu, c'est-à-dire est aussi un « soi » en lequel se recroisent et s'empiètent voyant et visible et qui, comme tel, est reporté au monde des choses visibles. C'est par exemple cette main — si le pouce touche l'un des autres doigts — qui, je le vois, se trouve au bout de ce bras lui-même attaché au tronc. Tandis que cette main se

(60) C'est ce que montre M. Loreau à propos du peintre : celui-ci voit ce qu'il trace sur sa toile, et dans une certaine mesure, trace ce qu'il voit, sans qu'il y ait jamais coïncidence du tracer et du voir : Il y a plutôt recroisement de l'un à l'autre, poursuite indéfinie de l'un par l'autre, échappement mutuel en même temps que liaison, qui fait qu'il y a « art » de peindre (Voir : Jean Dubuffet - Délits, déportements, lieux de haut jeu, op. cit.).

(61) « Non, mes deux mains touchent les mêmes choses parce qu'elles sont les mains d'un même corps. » (VI, 186, je souligne).

touche par l'entremise des doigts — ou que les deux mains se touchent, etc. —, donc, tandis qu'elle se phénoménalise comme tangible en « soi », elle se phénoménalise aussi comme visible en « soi » posé sur cette ramure qui soutient aussi d'autres apparences : cette main ne peut pas en même temps se toucher et toucher les autres choses qui, inévitablement, prennent apparence dans mon champ de vision. Il y a quasi-simultanéité du voir et du toucher, mais celui-ci se ségrège parmi le champ du visible. Dans la mesure où elle est vue en même temps que touchée, et où, tangible, elle se phénoménalise comme un « soi », la main est un visible singulier qui fait partie d'une des apparences visibles (cette apparence qu'est le corps), en constitue une extrémité qui n'en est pas détachée. Elle est un visible qui se touche alors que les autres visibles ne se touchent pas : En elle, l'invisible en lequel « s'achève » le voyant visible, et l'intangible en lequel « s'achève » le touchant - touché, se recroisent, s'empiètent comme « l'autre côté ou l'envers (ou l'autre dimensionalité) de l'Être sensible » (VI, 309).

S'empiètent, c'est-à-dire aussi s'enjambent, car il demeure entre eux un hiatus : le voir n'est pas le toucher. En elle, le touché est reporté sur la carte du visible, il en est une sorte de « lieu singulier » (62).

A l'inverse, lorsque je me vois me touchant, je me touche aussi me voyant, puisque le « soi » intangible qui « se touche » est aussi ce « soi » invisible qui « se » voit. En lui, ce n'est pas seulement le touché qui est reporté sur la carte du visible, mais c'est aussi le vu qui est reporté sur la carte du tangible. A vrai dire même, l'un ne va pas sans l'autre, et c'est en quoi consiste le recroisement, le chiasme du toucher et du voir. La main est ce visible, attaché à ce visible (le corps) toujours planté de ce côté-ci des apparences, qui peut toujours, de par cet attachement même, se toucher et se reporter voyant sur la carte du tangible. Mais aussi, en vertu de sa conformation, le corps humain est le seul qui, parce qu'il peut toucher presque toutes les parties de cette apparence visible qui est la surface qu'il voit toujours de ce côté-ci, peut la reporter sur la carte

(62) Il en va de même lorsqu'une chose, qui peut être détachée de cette apparence visible qu'est le corps (par exemple un caillou) est touchée : elle se sent par l'entremise de ma main, comme ma main se sent par son entremise à elle. En ce sens, le caillou est un prolongement de mon corps, mais qui peut être détaché de lui. Par lui, mon corps peut donc s'étendre et s'affiner, accomplir des actes qu'il ne pourrait pas accomplir à lui seul. Si le caillou se phénoménalise comme tel (comme prolongement du corps), il devient outil. Et on a raison de dire (ch. Leroi-Gourhan, Le geste et la parole, Albin Michel, 1964/65) que l'outil est un prolongement du corps

du tangible et y mettre le « soi » du toucher. Le corps est cette apparence absolument singulière en laquelle, par des possibilités mécaniques factuelles, se voir et se toucher se recroisent en une masse unique, un soi distinct des autres choses. C'est en ce sens que, comme le dit Merleau-Ponty, le corps est un « *sensible exemplaire* » (VI, 179) : il est « *sensible pour soi* », « un ensemble de couleurs et de surfaces habitées par un toucher, une vision » (VI, 178-179).

De tout ceci, il résulte que, s'il y a pour ainsi dire un « micro-narcissisme » de chaque sens, le narcissisme proprement dit ne se constitue que par la vision. C'est à elle que revient, en dernière instance, la tâche de faire *cette masse logologique* (63) qu'est le corps humain : de rassembler, chaque fois par un recroisement ou un chiasme avec les autres sens, ces rassemblements (ces chiasmes) que sont les sensations que le corps a de soi, d'esquisser sur une carte unique (l'apparence du corps) le dessin des sensations (« *a priori* » séparées), de coudre l'un à l'autre en un même tissu tous les maillons phénoménalisés par les sens. Cela implique bien sûr que *cette masse logologique n'est jamais achevée*, qu'elle est toujours ouverte à d'autres maillons et à d'autres coutures, et cela, parce qu'elle est constituée comme unité — jamais phénoménalisée comme telle — par son prolongement dans le non-sensible, le non-phénoménal —, parce que le narcissisme est toujours imminent, accomplissement toujours inaccompli. L'homme est un être voué à la phénoménalisation parce qu'en phénoménalisant, il se phénoménalise chaque fois lui-même et qu'il n'en a jamais fini de se phénoménaliser.

Penser l'homme comme un « être » à jamais inachevé, voué à la prolifération des phénoménalisations, comme un *amas logologique*, cela revient à rejeter le finalisme, qui s'est confondu pendant des siècles avec l'humanisme :

« Je ne suis pas finaliste parce qu'il y a déhiscence, et non production positive, à travers finalité du corps — d'un homme dont notre perception et notre pensée prolongeraient l'organisation téléologique. »

« L'homme n'est pas la fin du corps, ni le corps organisé la fin des composants; mais plutôt le subordonné chaque fois bascule dans le vide d'une nouvelle dimension ouverte, l'inférieur et le supérieur gravitent autour l'un de l'autre, comme le haut et le bas (variantes du rapport côté - autre côté). Au fond j'entraîne la distinction haut-bas dans le tourbillon où elle rejoint la distinction côté-autre côté où les deux distinctions s'intègrent à une *dimensionnalité universelle* qui est l'Être (Heidegger). » (VI, 319)

(63) Je prends ce mot au sens que lui donne M. Loreau : « Ramassis de ramassis » (Jean Dubuffet, pp. 472-474). Le logos est chiasme et le logologique, chiasme de chiasmes.

Il n'y a donc pas de hiérarchie entre différents « ordres » — le sensible, l'intersubjectif, le linguistique, l'idéal, le culturel, etc... — mais chaque fois recroisement et chiasmes entre eux. Il n'y a pas effacement d'« ordres inférieurs » par des « ordres supérieurs », parce qu'ils ne s'entassent pas l'un sur l'autre en couches — « Le rapport entre des circularités (mon corps - le sensible) n'offre pas les difficultés qu'offre le rapport entre des « couches » ou ordres linéaires (ni l'alternative immanence - transcendance) » (VI, 321) —, mais parce que, dans leurs recroisements, ils « s'achèvent » mutuellement l'un dans l'autre sans jamais s'achever à part soi et se clore en totalité pleine et fermée sur soi (purement transcendante) ; parce que, dans cet « achèvement » mutuel qui est plutôt un « prolongement » mutuel, ils cohabitent l'un dans l'autre et ruinent à sa racine tout achèvement « autistique » (64). Par là, il n'y a pas d'archéologie de l'humain — sinon dans l'imaginaire —, mais *généalogie*, et d'un type bien particulier : l'ancestral, l'« archaïque » n'est pas du passé au sens d'un événement qui devrait avoir été vécu pour avoir été ; il cohabite avec le présent, il vit dans le présent comme le présent vit en lui. On sent bien que le temps est, lui aussi, *chiasme* :

« La stiftung d'un point du temps peut se transmettre aux autres sans « continuité », sans « conservation », sans « support » fictif dans la psyché à partir du moment où l'on comprend le temps comme chiasme. Alors passé et présent sont *Ineinander*, chacun enveloppé-enveloppant —, et cela même est la chair. » (VI, 321).

Il y a simultanéité du passé et du présent et il y a dans le passé quelque chose d'indestructible :

« L'idée freudienne de l'inconscient et du passé comme « indestructibles », comme « intemporels » = élimination de l'idée commune du temps comme « série des *Erlebnisse* ». Il y a du passé architectonique. Cf. Proust : les vraies aubépines sont les aubépines du passé — Restituer cette vie sans *Erlebnisse*, sans intériorité, ... qui est, en réalité, la vie « monumentale », la *Stiftung*, l'initiation ».

« Ce « passé » appartient à un temps mythique, au temps d'avant le temps, à la vie antérieure, « plus loin que l'Inde et que la Chine » — » (VI, 296) (65).

(64) Bien qu'il y ait des « effets » autistiques, « effets » d'un autisme qui, pour sa part, ne se réalise *jamais tout à fait*.

(65) Merleau-Ponty s'explique longuement là-dessus dans une note de travail (qui commence par le texte qui vient d'être cité) intitulée *Passé « indestructible » et analytique intentionnelle, - et ontologie* (VI, 296-298). En voici quelques passages significatifs : « ... il y a là quelque chose que l'analytique intentionnelle ne peut saisir, car elle ne peut s'élever (Husserl) à cette « simultanéité » qui est méta-intentionnelle (...). L'analytique intentionnelle sous-entend un lieu de contemplation absolue d'où se fait l'expli-

S'il en est ainsi, c'est que :

« la « conscience » même (est) à comprendre non pas comme une série de *je pense que* individuels (sensibles ou non sensibles), mais comme ouverture sur des configurations ou constellations *générales*, des rayons de passé et des rayons de monde au bout desquels, à travers bien des « souvenirs écrans » parsemés de l'actuel et d'imaginaire, palpitent quelques structures presque sensibles, quelques souvenirs individuels. C'est l'idéalisation cartésienne appliquée à l'esprit comme aux choses (Husserl) qui nous a persuadés que nous étions un flux d'*Erlebnisse* individuels, alors que *nous sommes un champ d'Etre* (66). Même dans le présent, le paysage est configuration. » (VI, 293) (67).

Nous sommes un champ d'Etre : Un champ plus ou moins en friche (« Le monde est *champ*, et à ce titre toujours ouvert », VI, 239), où buissonnent des sensations et où se faufile ce *logos* qui ras-

citation intentionnelle et qui puisse embrasser présent, passé et même ouverture vers avenir... Par contre l'*Ablaufsphänomen*... contient la « simultanéité », le *passage*, le *nunc stans*, la corporéité proustienne comme gardienne du passé, l'immersion dans un Etre de transcendance non réduit aux « perspectives » de la « conscience » ; il contient un renvoi intentionnel qui n'est pas seulement du passé (subordonné) au présent de fait, empirique, mais aussi et inversement du présent de fait à un présent dimensionnel ou *Welt* ou Etre, où le passé est « simultané » avec le présent au sens restreint. C'est bien ici le passé qui adhère au présent et non la conscience du passé qui adhère à la conscience du présent : le passé « vertical » contient en lui-même l'exigence d'avoir été perçu, loin que la conscience d'avoir perçu contient celle du passé... c'est le *Bewusstsein von*, l'avoir perçu qui est porté par le passé comme Etre massif. Je l'ai perçu *puisque'il fut*... Il faut prendre comme premier, non la conscience comme *Ablaufsphänomen* avec ses fils intentionnels distincts, mais le tourbillon que cet *Ablaufsphänomen* schématise, le tourbillon spatialisant-temporalisant (qui est chair et non conscience en face d'un noème). » Voir aussi : VI, 227, 237-238, 244-245, 249-250.

(66) Je souligne.

(67) Voir aussi : VI, 152-155. Je ne puis malheureusement développer ici — c'est une tâche que je réserve pour plus tard — la question des rapports entre phénoménalisation et temps. Mais les indications de Merleau-Ponty, que je viens de relever brièvement, peuvent utilement servir de point de départ : Il y a une *distorsion des horizons* du présent qui fait qu'être présent, c'est façonner un paysage traversé de rayons, dans lequel le « passé indestructible » est là comme un monument laissé à l'abandon, à jamais *inachevé*, parce que le présent « vit » de lui et en lui, sans le clore, indéfiniment ouvert sur un « à-venir ». Il y a, en quelque sorte, une « spatia-lisation » du temps, qui est l'une des questions les plus difficiles de la philosophie, ainsi que le montre toute l'œuvre de Heidegger.

semble ces buissons, dans un même tissu — le monde — fait d'espaces et de temps, réitérant, à chaque filage, cette énigme qu'est le chiasme et donc la phénoménalisation — le « soi » insensible en quoi l'apparence se prolonge, l'imminent qui s'accomplit dans son inaccomplissement, la chair d'où émerge la lumière et qui se présente comme le non-présentable. Parce que chaque édifice n'est qu'une ruine, et qu'il est lui-même édifié sur des ruines, le monde fait affleurer, en chacune de ses parties, ses éléments les plus archaïques, toujours plus anciens que tout ancien, laissés à l'abandon, dans l'inachèvement même qui nous a fait les quitter. Comme ces montagnes qui supportent à des milliers de mètres d'altitude des sédiments plus vieux que ceux dont sont faits ses flancs, comme un élan chaque fois figé qui brasserait ses tréfonds alors même qu'il semble prendre son envol :

« Je révoque en doute la perspective évolutionniste ; je la remplace par une cosmologie du visible en ce sens que, considérant l'endotemps et l'endoespace, il n'y a plus pour moi de question des origines, ni de limites, ni de séries d'événements allant vers cause première, mais un seul éclatement d'Etre qui est à jamais. Décrire le monde des « rayons de monde » par-delà toute alternative sérial-éternitaire ou idéal — Poser l'éternité existentielle — le corps éternel. » (VI, 318)

« „La nature est au premier jour“ : elle y est aujourd'hui. Cela ne veut pas dire : mythe de l'indivision originaire et coïncidence comme retour ».

« L'*Urtümlich*, l'*Ursprünglich* n'est pas d'autrefois. »

« Il s'agit de trouver dans le présent, la chair du monde (et non dans le passé), un « toujours neuf » et « toujours le même » — Une sorte de temps du sommeil (...) ».

« Le sensible, la Nature, transcendent la distinction passé-présent, réalisent un passage par le dedans de l'un dans l'autre. Eternité existentielle. L'indestructible, le principe barbare. »

« Faire une psychanalyse de la Nature : c'est la chair, la mère. »

« Une philosophe de la chair est condition sans laquelle la psychanalyse reste anthropologie. » (VI, 320-321, je souligne)

Dans la *généalogie de l'humain* — cette phénoménalisation où l'homme n'a jamais cessé de se phénoménaliser — rendue possible par la coexistence en un même champ du plus barbare et du plus « archaïque » avec le plus cultivé et le plus élaboré, il y a place pour une lecture *philosophique* des textes « généalogiques » de Freud. Dans la mesure où il y a *initiation* à la phénoménalisation (de l'homme) quand s'allume l'étincelle du sentant-sensible, (*L'œil et l'esprit*, texte précédemment cité), et dans la mesure où « le moment réfléchi » est le « caractère originaire » pour la constitution de la sexualité humaine » (68), *la phénoménalisation de l'homme s'initie*

(68) J. Laplanche, *Vie et mort en psychanalyse*, op. cit., p. 207. Voici la phrase originale : « Nous croyons avoir montré, que ce soit à propos de l'auto-érotisme, du fantasme ou du masochisme, qu'il n'y a pas là autre chose que la position du caractère originaire du moment réfléchi pour la constitution de la sexualité humaine. »

avec l'émergence de la sexualité, quand, la pulsion s'étayant sur une fonction vitale, le corps se phénoménalise d'abord comme zone érogène — les deux lèvres dans le passage de la succion au suçotement : ce qui est très remarquable, c'est que les lèvres peuvent à la fois sentir et se sentir, que dans cette quasi-réflexivité, le sensible s'achève dans l'insensible qui est déjà *chair* : grincement réciproque du sentant sur le senti qui fait jaillir la lumière « naturelle », et d'où la sensation s'arrache comme sensible « en soi » creusé et cerné d'insensible. Ainsi, d'emblée, l'humain se lie au sexuel et à l'énigme portée par celui-ci — l'énigme de la phénoménalisation, qui est aussi l'énigme de la naissance — qu'il ne se lassera pas de répéter comme si cette répétition devait en livrer le secret. D'emblée aussi, toute sensation — toute phénoménalisation — que le corps aura de lui-même, en ce qu'elle porte la même énigme, se cristallisera comme zone érogène, susceptible « d'entrer en chiasme » avec d'autres (par exemple : le doigt et les lèvres). Et cela ne signifie pas, bien entendu, que le corps, qui se phénoménalise par chiasmes (*logos*) de chiasmes (*de logos*) se constitue en une totalité absolument close sans « objet » : Le sein maternel par exemple est ce « soi » qui « se » sent par l'entremise des lèvres, qui « se voit » par l'entremise de la vision ; il se constitue précisément comme « objet » quand, par un recroisement de tous les sens, il est « habité » — introjeté « fantasmatiquement » — comme détachable, comme relativement indépendant des rythmes sensoriels — des *logoï* de ces *logoï* que sont les sensations que le corps a de « soi » — « propres » au corps, quand donc le sein est appréhendé — pris, saisi (69) — comme un « quelque chose » qui ne fait pas partie du corps, mais le prolonge cependant en le retournant sur soi et en le reportant au rang d'un sensible parmi d'autres — en l'« objectivant » et en le projetant. Ainsi, dès que la vision est en mesure de palper le sein à distance — puis telle masse corporelle attachée au sein, puis le corps de la mère — se constitue le narcissisme — le « narcissisme primaire » des psychanalystes —, par la phénoménalisation de ce satellite capricieux — dont le caprice ne répond pas tout à fait aux rythmes qui se sont constitués par chiasmes de chiasmes — de la logologie corporelle (qui est chaîne de chaînes, « spatialisée » et « temporalisée »). Et c'est dans la même chaîne de prolifération logologique que se constituent autrui et la parole :

(69) C'est à ce niveau que se constitue sans doute la « pulsion scopique ».

« Il y a un cercle du touché et du touchant, le touché saisit le touchant (70) ; il y a un cercle du visible et du voyant, le voyant n'est pas sans existence visible ; il y a même inscription du touchant au visible, du voyant au tangible, et réciproquement, enfin, il y a propagation de ces échanges à tous les corps de même type et de même style que je vois et touche, et cela par la fondamentale fission ou ségrégation du sentant et du sensible qui, latéralement, fait communiquer les organes de mon corps et fonde la transitivité d'un corps à l'autre. »

« Dès que nous voyons d'autres voyants, nous n'avons plus seulement devant nous le regard sans prunelle, la glace dans tain des choses, ce faible reflet, ce fantôme de nous-mêmes, qu'elles évoquent en désignant une place parmi elles d'où nous les voyons ; désormais, par d'autres yeux nous sommes à nous-mêmes pleinement visibles ; cette lacune où se trouvent nos yeux, notre dos, elle est comblée, comblée par du visible encore, mais dont nous ne sommes pas titulaires ; ... (VI, 188).

« Pour la première fois, le voyant que je suis m'est vraiment visible ; pour la première fois, je m'apparais retourné jusqu'au fond sous mes propres yeux. Pour la première fois aussi, mes mouvements ne vont plus vers les choses à voir, à toucher, ou vers mon corps en train de les voir et de les toucher, mais ils s'adressent au corps en général et pour lui-même (que ce soit le mien ou celui d'autrui), parce que, pour la première fois, par l'autre corps, je vois que, dans son accouplement avec la chair du monde, le corps apporte plus qu'il ne reçoit, ajoutant au monde que je vois le trésor nécessaire de ce qu'il voit, lui. Pour la première fois, le corps ne s'accorde plus au monde, il enlace un autre corps, (s'y) appliquant soigneusement de toute son étendue, dessinant inlassablement de ses mains l'étrange statue qui donne à son tour tout ce qu'elle reçoit, perdu hors du monde et des buts, fasciné par l'unique occupation de flotter dans l'Être avec une autre vie, de se faire le dehors de son dedans et le dedans de son dehors. Et dès lors, mouvement, toucher, vision, s'appliquant à l'autre et à eux-mêmes, remontent vers leur source et, dans le travail patient et silencieux du désir, commencent le paradoxe de l'expression. »

« Or, cette chair que l'on voit et que l'on touche n'est pas toute la chair, ni cette corporéité massive, tout le corps, La réversibilité qui définit la chair existe dans d'autres champs, elle y est même incomparablement plus agile, et capable de nouer entre les corps des relations qui, cette fois, n'élargiront pas seulement, passeront définitivement le cercle du visible. Parmi mes mouvements, il en est qui ne vont nulle part, — qui ne vont pas même retrouver dans l'autre corps leurs ressemblance ou leur achétype : ce sont les mouvements de la gorge et de la bouche qui font le cri et la voix. Ces mouvements-là finissent en sons et je les entends. Comme le cristal, le métal et beaucoup d'autres substances, je suis un être sonore, mais ma vibration à moi je l'entends du dedans... En quoi... je suis incomparable, ma voix est liée à la masse de ma vie comme ne l'est la voix de personne. Mais si je suis assez près de l'autre pour entendre son souffle, et sentir son effervescence et sa fatigue, j'assiste presque, comme lui en moi, à l'effrayante naissance de la vocifération. Comme il y a une réflexivité du toucher, de la vue et du système toucher-vision, il y a une réflexivité des mouvements de la phonation et de l'ouïe (71), ils ont leur inscription sonore, les vociférations ont en moi leur écho moteur. Cette nouvelle réversibilité et l'émergence de la chair comme expression sont le point d'insertion du parler et du penser dans le monde du silence. » (VI, 189-190)

(70) Il faudrait plutôt dire : il y a un *quasi-cercle* puisque le touché est toujours sur le point d'être saisi par le touchant : il s'agit d'une quasi-réflexivité, toujours imminente.

(71) Encore une fois, il s'agit là d'une « quasi-réflexivité » toujours imminente. D'où : il y a *chiasme* crier-s'entendre sans priorité de l'un sur l'autre.

Ainsi, dès que le narcissisme s'est constitué, « le champ » (est) ouvert pour d'autres Narcisses » (VI, 185). Et pour la parole qui a aussi sa *généalogie* : il y a vocifération dès les premiers âges, la naissance est même vocifération ; c'est elle qui déclenche le rythme de la respiration ; si elle se *phénoménalise* en tant que chiasme vociférer - « s » entendre vociférer, qui « s'achève » dans un « soi » qui est en quelque sorte comme son « sens » insensible (72), ou comme le creux que la vocifération se phénoménalisant tapisse de sa bourre de chair, dans un double-mouvement d'institution - destitution du sens, qui en fait une sorte d'écho « idéal » de la vocifération, si donc la vocifération se phénoménalise dans le creux du chiasme vociférer - « s » entendre vociférer qu'elle engendre par sa distorsion, elle peut à son tour « entrer en chiasme » avec d'autres chiasmes, d'autres sensations, être filée dans cette masse logologique, ce réseau indéfini et toujours béant qu'est le corps dans son indéfinie phénoménalisation, et ainsi être *liée* à certaines chaînes de sensations ; il y a là une sorte de « proto-langage » puisque par ailleurs, le rythme de sons ainsi phénoménalisé peut être *échangé* avec la mère comme « signe de reconnaissance », c'est-à-dire d'abord, être entendu du dehors sans être entendu du dedans : Ce rythme, pour autant qu'il est reconnu *comme tel*, qu'il se phénoménalise donc dans le creux insensible du chiasme de deux chiasmes (vociférer - s'entendre vociférer, entendre vociféré - « se » vociférer, ce qui retourne le vociférer parmi *tout* l'entendre vociféré), devient ainsi « monnaie d'échange », pivot, qui acquiert comme tel son autonomie en ce qu'il peut être répété pour lui-même (cf. la jubilation de l'enfant à répéter certains sons ou chaînes de sons), mais aussi être répété pour appeler la répétition de la chaîne à laquelle il reste lié par sa phénoménalisation — que ce soit pour répéter un plaisir ou maîtriser un trop plein d'affect générateur d'angoisse (73) ; ce proto-langage est la matrice du langage, qui vient essen-

(72) Ici se donne peut-être à lire l'équivoque du mot « sens » : aussi bien « signification » que « lieu de sensation ». Hegel, déjà, enseignait dans ses *Leçons d'Esthétique* : « Sens est en effet un mot curieux qui est, à son tour, employé dans deux sens opposés. D'une part il désigne en effet les organes qui président à l'appréhension immédiate, d'autre part nous appelons sens la signification d'une chose, son idée, ce qu'elle a d'universel. C'est ainsi que le sens se rapporte d'une part au côté immédiatement extérieur de l'existence et d'autre part à son essence intérieure. La considération réfléchie au lieu de séparer les deux parties, fait en sorte que chacune d'elles se présente en même temps que son contraire, c'est-à-dire que, tout en recevant d'une chose une intuition sensible, elle en appréhende le sens et le concept. Mais ces déterminations étant reçues à l'état non dissocié, le contemplateur n'a pas encore conscience du concept qu'il ne fait pour ainsi dire que pressentir vaguement. » (Réf?)

(73) On sait qu'il y a équivoque entre le plaisir extrême et le déplaisir extrême.

tiellement du dehors : le langage se *phénoménalise* à nouveau dans le creux — le « soi » insensible — d'un chiasme entre le chiasme entendre vociférer - « se » vociférer et le chiasme sentir - « se » sentir (« se » qui peut être n'importe quel sensible) ; en tant que sens insensible d'un tel chiasme, le langage n'est pas essentiellement lié à tel locuteur actuel et à cet enchaînement actuel de sensations : dans la mesure où il est le creux du chiasme locution-sensation, il ouvre *par en fait* une nouvelle dimension qui fait bien plutôt graviter *autour d'elle* la locution et sa liaison à la sensation ; telle association entre rythme phonique — ou gestuel : on peut faire les mêmes raisonnements à propos de l'écriture, qui n'a pas de privilège sur la parole (pas plus que la parole n'a de privilège sur l'écriture) puisque celle-ci est aussi inscription dans la chair — et rythme sensoriel « s'achève » en langage, quand il se phénoménalise comme apparence d'un « soi » qui est creux ou chair, et non pas « en-soi » positif caché par l'apparence, qui lie en un chiasme ce qui se donne comme une « quasi-association » de « quasi-termes », à l'horizon de « quasi-positivisation » inscrit dans toute phénoménalisation en tant que distorsion de la distorsion. Il n'y a pas de priorité des « termes » associés, si ce n'est après coup, quand les « termes » devenus « quasi-positifs » se livrent comme indissociables l'un de l'autre tout en étant cependant distincts l'un de l'autre (ici : le signifiant et le signifié), dans une *diplopie*. S'il y a priorité des « termes » associés, c'est une priorité *a posteriori* : car le chiasme renverse la « priorité » illusoire des « termes » associés pour les subordonner à la priorité de la dimension ouverte dans la fissure du chiasme (et qui est l'idéalité : « l'esprit sourd comme l'eau dans la fissure de l'Être. — Il n'y a pas à chercher des choses spirituelles il n'y a que des structures du vide. — Simplement je veux planter ce vide dans l'Être visible, montrer qu'il en est l'envers (74), — en particulier l'envers du langage. » VI, 289)

Il faut donc souligner avec force que la *généalogie* ici décrite ne revient pas à proposer une *genèse* associationniste. Comme on vient de le voir, le chiasme n'est pas une pure et simple association factuelle. Il se rattache plutôt à ce que J. Laplanche nomme « dérivation métaphoro-métonymique » (75) ; cet auteur montre, à propos de la dérivation de quelques « entités » psychanalytiques fondamentales — le traumatisme psychique, le moi, l'inconscient et le ça, la sexualité, le symbolisme, le transfert —, que « métaphore et métonymie, dans des proportions variables, y sont toujours à quelque

(74) Autre effet de la diplopie classique : elle met du plein, un « glacier d'être insécable » (VI, 154) là où il y a rien, « structure du vide ».

(75) Voir : *Dérivation des entités psychanalytiques*, in *Hommage à Jean Hypolite*, P.U.F., coll. « Epiméthée », 1971, pp. 195-215.

degré présentes et *entrecroisées* » (76), bref qu'il n'y a pas de pure dérivation métaphorique — transfert par ressemblance — ni de pure dérivation métonymique — substitution par contiguïté —, que l'une ne va pas sans l'autre. Cela limite considérablement la portée opératoire des concepts de métaphore et de métonymie en ce que ceux-ci ne sont féconds que jusqu'à un certain niveau. Mais cela rend aussi très difficile la tâche de montrer que le *chiasme institué par une phénoménalisation est en même temps fondateur d'une dérivation métaphorique et d'une dérivation métonymique* — l'erreur de l'associationisme a précisément été de prendre ces deux « genres » de dérivation comme fondateurs alors qu'ils sont au contraire fondés dans le chiasme.

Comment cela ? On peut déjà risquer ceci, comme première approximation. La *généalogie* montre que, loin d'être fondé par les « éléments » d'un chiasme, le « soi » insensible ou la dimensionnalité qui « prolonge » l'apparence du langage, c'est-à-dire l'enchaînement réglé de sons ou de caractères écrits, est ce qui fonde ces éléments *comme éléments d'un chiasme*. Il y a inversion de la hiérarchie traditionnelle, les « termes » d'une association ne signifient rien — ne sont associés que de manière purement factuelle (si cela était possible, car il n'y a pas de « pur » fait, l'illusion de l'associationisme est de croire que les termes associés sont du « pur » positif) — et sont incapables, comme tels, de fonder quoi que ce soit. S'ils sont fondateurs, c'est nécessairement *a posteriori*, en tant précisément qu'ils sont fondés comme éléments d'un chiasme. *Ce n'est que dans cet a posteriori qu'on peut parler de « dérivation métaphoro-métonymique*.

En effet, par le « soi » insensible qui s'institue en son creux et qui le constitue comme tel, le chiasme établit à la fois une *contiguïté* et une *ressemblance* entre les éléments qu'il entrecroise : contiguïté en ce que ces éléments sont désormais *liés* au sein d'une même chaîne, et ressemblance en ce qu'ils sont ressemblants, le reflet l'un de l'autre. Si bien que si l'un des éléments de la chaîne se trouve pris dans une nouvelle chaîne, il est à la fois « représentant » de toute la chaîne primitive dans la nouvelle chaîne — il en est la « métonymie » — et en position d'être remplacé par un autre élément de la chaîne primitive — en vertu de sa ressemblance avec ses autres éléments, il est la « métaphore » de *chacun* des éléments de la chaîne primitive dans la nouvelle chaîne.

(76) *Ibid.* p. 211, je souligne.

Soit par exemple le chiasme sentant-sensible. Le sensible est le prolongement de mon corps et mon corps sensible — qui se phénoménalise dans la phénoménalisation du sensible, en vertu de la distorsion des apparences — est le prolongement du sensible ; de même, le « soi » insensible de la chose est porteur de mon corps sentant tout comme mon corps sentant habite le « soi » de la chose — le « soi » est un dehors qui est dedans et un dedans qui est dehors — ; par surcroît, tous ces « échanges » ne sont pensables que dans la mesure où il y a *ségrégation* et *recouvrement* du sentant et du sensible, qui fait que mon corps sensible, en contiguïté avec la chose sensible, lui *ressemble* aussi, est du même « ordre » qu'elle, sans s'y identifier puisque mon corps est aussi sentant, et qui fait aussi que mon corps sentant, qui est de ce côté-ci tout en étant là-bas sans y être, dans le « soi » qui le reflète, est fait à l'*image* de celui-ci, lui *ressemble* également, en même temps que son double mouvement d'introjection-projection établit avec lui une contiguïté. Le sensible « en soi » institue une contiguïté (une *cohésion*) du sentant et du sensible par l'*imminence* du soi : les deux sont liés sans être tout à fait superposables, identiques ou coïncidents (de centre à centre) — sans quoi le sentant s'évanouirait dans le sensible et le sensible dans le sentant — ; ils se recouvrent tout en étant différents, et cependant, s'ils sont liés, c'est par une ressemblance dans la ségrégation, c'est qu'ils ne sont pas absolument différents (le seraient-ils qu'ils seraient liés par un pur hasard, mais le pur hasard ne lie pas, il ne lie qu'à condition d'être un hasard impur : transformé par la liaison en chiasme qui s'opère dans la phénoménalisation ; c'est alors un hasard qu'on peut nommer « fécond », mais seulement *a posteriori*). Que la même chose se phénoménalise pour deux sens différents, par exemple la vision et le toucher, qu'il s'opère un chiasme entre ceux-ci, et il y a entre eux contiguïté, et donc possibilité pour l'un de se substituer à l'autre de manière « métonymique » — par leur recroisement, le toucher est le prolongement de la vision et la vision prolongement du toucher —, mais aussi ressemblance, et donc possibilité pour l'un de se substituer à l'autre de manière « métaphorique » — d'une certaine manière la vision est un toucher (voir VI, 175-177, où Merleau-Ponty parle d'une « palpation » par le regard) et le toucher une vision (77). Dans le rapport du corps sentant au monde, un sens est la « métonymie » de tous les autres et en même temps la « métaphore » de *chacun* d'entre eux, c'est ainsi que l'on peut bien « voir

(77) Un sourd, un muet, un aveugle est encore un homme, qui « achève » son sens manquant par les sens dont il dispose.

ce qui est à entendre » et « entendre ce qui est à voir » (78). On peut faire le même raisonnement pour deux choses perçues par le même sens, et ainsi de suite, de proche en proche (79).

Soit encore, pour affiner ceci, le langage ; par exemple, le chiasme institué par sa phénoménalisation entre un rythme phonique et un rythme visuel. Il y a phénoménalisation du langage quand ces deux rythmes se prolongent dans un « soi » insensible — idéal — qui est le « sens », et qui les transforme chacun profondément. En effet, ce prolongement signifie que ce « soi » qui est le « sens » est le « soi » aussi bien du rythme phonique que du rythme visuel (le rythme phonique « s » achève dans le rythme visuel et réciproquement) ; il leur donne à chacun la contiguïté d'une chaîne, en même temps qu'il les entrecroise en une chaîne *unique*, mais qui les distingue aussi bien en leur conférant une *ressemblance* : le rythme phonique devient « idéal » (le signifiant qui peut être indéfiniment répété) tout autant que le rythme visuel (on peut parler d'une manière qui est, précisément, « métaphorique », d'un langage pour les yeux) ; ils « s » achèvent chacun dans un « soi » lui-même « idéal » (le signifié, qui n'est plus cette chose sensible-ci, mais un « sensible insensible », un sensible « idéalisé ») qui les fonde en tant qu'éléments d'un chiasme. Ainsi, lorsqu'on dit que le signifiant est un sensible « idéal », on entend par là qu'il est une « métonymie » de tout le sensible (de même que l'« image mentale » de l'arbre, le signifié « arbre », est une « métonymie » de l'idéal, dont fait aussi partie « l'empreinte psychique » du signifiant), mais aussi bien une « métaphore » de l'idéalité — il est idéal *comme* l'est le signifié, transport de l'idéal dans le sensible qui permet d'étudier pour elle-même cette organisation sensible-idéale qu'est la *langue* — (de même que le signifié « arbre » est une « métaphore » de tous les arbres sensibles, donc une « métaphore » du sensible, transport du sensible dans un autre « lieu » : l'idéal, et il résulte de ce transport que tout le sensible, de proche en proche, se trouve transporté dans le langage, idéalisé), sans que jamais l'une soit absolument séparable de l'autre.

Ceci est une autre manière de décrire la *logologique*. Si on a pu dire que l'inconscient — ce qui ne relève pas de la conscience, de « ce » qui « s » achève sans s'évanouir dans l'idéalité toujours inaccomplie et toujours ouverte du langage — est « structuré comme

(78) Ce qui implique, bien sûr, que « métaphore » et « métonymie » sont « secondes » par rapport au chiasme. cf. Heidegger, *Der satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 1957, pp. 86-89.

(79) Voir : VI, 271 (par ex. : « D'un seul mouvement elle (sc. telle sensorialité) s'impose comme particulière et cesse d'être visible comme particulière »).

un langage », c'est que le monde même se constitue par *prolifération logologique*, par chiasmes de chiasmes, par bonds phénoménalisants qui chaque fois subvertissent les hiérarchies apparentes pour les retourner — qui font chaque fois basculer le subordonné « dans le vide d'une nouvelle dimension ouverte » (VI, 319), le transférant (par « métaphore ») au niveau d'une nouvelle dimension tout en gardant implicitement en lui toutes les chaînes auxquelles il reste lié (par « métonymie »).

Certes, tout ceci laisse pendantes pas mal de questions (80), mais la possibilité est offerte désormais de les aborder *philosophiquement*, sans pour autant prétendre régenter le « domaine » des sciences — Merleau-Ponty a bien montré que les ordres de faits mis à jour par les sciences sont irréductibles à une nécessité purement philosophique — et sans rester cantonné dans les cadres trop rigides d'une philosophie « classique » ou « scolastique » qui, dans la mesure où elle reconstruit le monde en totalité et pour elle-même, ne peut que rester sourde à l'enchaînement des faits. La *distorsion* des apparences laisse dans les choses suffisamment de jeu pour que l'interprétation non univoque — si elle est elle-même organisée de manière *logologique* — prenne son essor ; ce qui implique aussi, bien sûr, une infinité de lectures possibles — une *prolifération* de *logoï* « philosophiques » — ; aucune entrée n'est privilégiée, il n'y a plus de vérité ultime — celle-ci étant un « effet second » de la distorsion —, mais « dissémination » de la vérité en « vérités », en apparences qui peuvent toujours, en vertu même de leur distorsion, être « filées » autrement dans d'autres discours.

Merleau-Ponty écrivait, en novembre 1960 :

« ... l'idée du *chiasme*, c'est-à-dire : tout rapport à l'être est *simultanément* prendre et être pris, la prise est prise, elle est *inscrite* et inscrite au même être qu'elle prend ».

« A partir de là, élaborer une idée de la philosophie : elle ne peut être prise totale et active, possession intellectuelle puisque ce qu'il y a à saisir est une dépossession. — Elle n'est pas *au-dessus* de la vie, en surplomb. Elle est *au-dessous*. Elle est l'épreuve simultanée du prenant et du pris dans tous les ordres. *Ce qu'elle* dit, *ses significations*, ne sont pas de l'invisible absolu : elle fait voir par des mots. Comme toute la littérature. Elle ne s'installe pas dans l'envers du visible : elle est des deux côtés (81). »

(80) Pour la problématique du « recroisement » des sens : Voir VI, 186-187, 191, 194-195, 269, 271, 272, 309, 314-315. Pour l'« intersubjectivité », voir outre ce qui a été cité, VI, 263, 287, 322-323. Pour la phénoménalisation du langage, voir : VI, 158-160, 167-168, 190, 197-198, 201-202, 203, 277-278. Pour le problème de l'idéalité voir la fin de *l'entre-lacs*, le *chiasme* (VI, 195-204) et VI, 289. Pour ce qui concerne la lecture des textes de Freud, et la réinterprétation des « concepts » d'imaginaire, de rêve, de fantasme, voir : VI, 245, 294, 296, 316, 320, 323-324.

(81) Je souligne.

« Pas de différence absolue, donc, entre la philosophie ou le transcendantal et l'empirique (il vaut mieux dire : l'ontologique et l'ontique) (81). Pas de parole philosophique absolument pure. Pas de politique purement philosophique par ex. pas de rigorisme philosophique, quand il s'agit d'un Manifeste (81). » (VI, 319).

Et en juin 1960 :

« Montrer que la philosophie comme interrogation (i.e. comme aménagement, autour du ceci et du monde qui est là, d'un creux, d'un questionnement, où ceci et monde doivent eux-mêmes dire ce qu'ils sont...) (81) ne peut consister qu'à... s'installer sur le bord de l'être, ni dans le pour-soi, ni dans l'en-soi, à la jointure, là où se croisent les multiples entrées du monde. » (VI, 314)

Parmi le nombre immense de chemins que la philosophie peut désormais se frayer, il en est deux que Merleau-Ponty rend particulièrement attachants et fascinants. Le premier — dont la viabilité a seulement été esquissée ici — est une lecture philosophique des textes généalogiques de la psychanalyse. Le second est ouvert par la possibilité de reprendre, d'une manière entièrement nouvelle, une philosophie de la nature. A leur croisement se trouve, bien sûr, la question de la phénoménalisation de l'homme, du chiasme humanité-animalité.

« Le corps qui a des sens est aussi un corps qui désire, et l'esthésiologie se prolonge en une théorie du corps libidinal. Les concepts théoriques du freudisme sont rectifiés et affermis quand on les comprend, comme le suggère l'œuvre de Mélanie Klein, à partir de la corporéité devenue elle-même recherche du dehors dans le dedans et du dedans dans le dehors, pouvoir global et universel d'incorporation. La libido freudienne n'est pas une entéléchie du sexe, ni le sexe une cause unique et totale, mais une dimension inéluctable, hors de laquelle rien d'humain ne peut demeurer parce que rien d'humain n'est tout à fait incorporel. Une philosophie de la chair est à l'opposé des interprétations de l'inconscient en termes de « représentations inconscientes », tribut payé par Freud à la psychologie de son temps. L'inconscient est le sentir lui-même, puisque le sentir n'est pas la possession intellectuelle de « ce qui » est senti, mais dépossession de nous-mêmes à son profit, ouverture à ce que nous n'avons pas besoin de penser pour le reconnaître. Cet inconscient d'état suffit-il à porter les faits de refoulement, le mode d'existence de la « scène primitive », son pouvoir de séduction et de fascination ? La double formule de l'inconscient (« je ne savais pas » et « je l'ai toujours su ») correspond aux deux aspects de la chair, à ses pouvoirs poétiques et oniriques. Quand le concept de refoulement est présenté par Freud dans toute sa richesse opérationnelle, il comporte un double mouvement de progrès et de rechute, d'ouverture à l'univers adulte et de reprise en sous-main de la vie pré-génitale, mais désignée désormais par son nom, devenue « homosexualité » inconsciente (*Cinq psychanalyses : l'homme aux loups*). L'inconscient de refoulement serait donc une formation secondaire, contemporaine de la formation d'un système perception-conscience, et l'inconscient primordial serait le laisser être, le oui initial, l'indivision du sentir. » (82).

Cet « inconscient primordial » n'est-il pas le biologique en l'homme, le « Principe barbare » qui n'est jamais effacé parce que

(82) *Résumés de cours* du Collège de France, Gallimard, 1968, 1959-1960, pp. 178-179.

l'humain se phénoménalise dans un chiasme avec l'animal ? Outre que ce chiasme pose le problème du recroisement de l'« ordre vital » et de la sexualité (83), il légitime « une *Einführung* méthodique du comportement animal, avec participation de l'animal à notre vie perceptive et participation de notre vie perceptive à l'animalité » qui est supposée par toute zoologie (84) ; en outre, il ouvre la voie à une philosophie de la nature qui ne traite pas celle-ci en objet ou un « en-soi » pur (85), et qui a été au centre de recherches exposées dans plusieurs cours du Collège de France. N'y a-t-il pas aussi, au moins chez l'animal, de la « pensée » pour peu qu'on élargisse le sens de celle-ci (86) ?

(83) Il est abordé de manière remarquablement féconde par J. Laplanche dans *Vie et mort en psychanalyse*, op. cit.

(84) *Résumés de cours*, op. cit. 1957-1958, p. 136. Cette *Einführung*, ce chiasme a toujours lieu de fait : lorsque mon chat miaule, c'est pour me « demander » du lait. Je sens aussi en lui la satisfaction, l'instabilité, l'inquiétude. Tel animal peut aussi m'inspirer de la peur ou de l'agressivité, et il sent cette peur ou cette agressivité en moi. L'animal est, selon l'expression de Merleau-Ponty, un « *presque compagnon* » (VI, 234). Si bien qu'il n'y a pas tant de différence entre lui et moi : il m'est étrange sans m'être fermé. Il y a en l'homme une certaine trame logologique nommée pensée, mais « ce n'est pas moi qui me fais penser pas plus que ce n'est moi qui fais battre mon cœur » (VI, 275). D'où ce que les rigoristes nomment l'inertie ou l'aliénation (en dernier ressort inexplicable pour eux) de l'homme, et qui est à réinterpréter tout autrement, comme « institution du point de vue » de la « positivité » en exclusion de la distorsion qui en est constitutive.

(85) Merleau-Ponty écrivait à propos de l'intuition intellectuelle de Schelling : « Ce sera l'intuition intellectuelle, qui n'est pas une faculté occulte, mais la perception avant même qu'elle ait été réduite en idées, la perception endormie en elle-même où toutes choses sont moi parce que je ne suis pas encore le sujet de la réflexion. » (*Résumés de cours*, 1956-1957, p. 107) Quand Schelling affirme que la nature est l'esprit visible et l'esprit la nature invisible, que l'esprit de la nature est la nature de l'esprit, n'y a-t-il pas là le pressentiment d'un chiasme qu'il ne peut-être pas explorer en toute rigueur parce qu'il restait obnubilé précisément par la position imaginaire de l'identité absolue ? C'est au moins ce qu'une lecture rigoureuse des textes de Schelling devrait s'efforcer de montrer.

(86) Dans la direction indiquée par Merleau-Ponty. Il écrit dans *Le visible et l'invisible* : « Dès l'instant que nous disions VOIR, VISIBLE, et que nous décrivions la déhiscence du sensible, nous étions, si l'on veut, dans l'ordre de la pensée. Nous n'y étions pas dans le sens que le penser que nous avons introduit était IL Y A, et non IL M'APPARAÎT QUE... (apparaître qui ferait tout l'être, s'apparaître). Notre thèse est qu'il faut ce IL Y A d'inhérence, et de montrer que pensée, au sens restrictif (signification pure, pensée de voir et de sentir) ne se comprend que comme accomplissement par d'autres moyens du vœu du IL Y A, par sublimation du IL Y A et réalisation d'un invisible qui est exactement l'envers du visible, la puissance du visible. De sorte qu'entre son et sens, parole et ce qu'elle veut dire, il y a encore rapport de réversibilité et nulle discussion de priorité... » (VI, 190).

Il n'est sans doute pas de meilleure manière de conclure — provisoirement — tout ceci qu'en relisant les quelques lignes sur lesquelles s'interrompt *Le visible et l'invisible* :

« En un sens, comme dit Husserl, toute la philosophie consiste à restituer une puissance de signifier, une naissance du sens ou *un sens sauvage*, une expression de l'expérience par l'expérience qui éclaire notamment le domaine spécial du langage. Et en un sens, comme dit Valéry, *le langage est tout*, puisqu'il n'est la voix de personne, qu'il est la voix même des choses, des ondes et des bois. Et ce qu'il faut comprendre, c'est que, de l'une à l'autre de ces vues, il n'y a pas renversement dialectique, nous n'avons pas à les rassembler dans une synthèse : elles sont deux aspects de la réversibilité qui est vérité ultime. » (VI, 203-204, je souligne)

« Vérité ultime » qui ne doit pas obnubiler : personne ne peut la posséder dans un quelconque savoir parce qu'elle possède, ou plutôt *dépossède* quand on croit la posséder. Enigme plutôt, couvant partout dans les ruines de l'apparence. Ses traces sont des falaises battues par une mer sans nom ; elle suscite sans cesse la même fascination, qui est « comme au premier jour », sans passé et sans avenir. Craquement inaudible, dessin invisible, saveur insensible, elle gît quelque part, dans les fissures de l'être. Barbarie primordiale et au-delà de tous les âges, génératrice des mondes, de leurs mythes et de leurs légendes, de leurs mesures et de leurs démesures, c'est comme si elle nous précédait toujours alors même qu'elle nous suit partout comme notre ombre : *La chair est, plutôt qu'être, élément de l'être* (VI, 184), « *nourrice du devenir* » (Platon, *Timée*, 52 d).

Et si nous pouvons la *savoir* — bien sûr pas la connaître —, nous pourrions conjurer ce que nous ne supportons pas, filer d'autres logologies et donc d'autres mondes.

Mars-Mai 1971.

Marcel GAUCHET

FREUD : UNE PSYCHANALYSE ONTOLOGIQUE (I)

*Lecture du second des Trois Essais sur la Sexualité :
la sexualité infantile*

... Il ne s'agit pas de renouveler l'empirisme (fèces imprimant un certain caractère à l'enfant). Il s'agit de comprendre que le rapport avec les fèces est chez l'enfant une ontologie concrète. Faire non une psychanalyse existentielle, mais une psychanalyse ontologique.

Merleau-Ponty
(*Le Visible et l'Invisible*, Notes de travail, p. 323.)

L'espace de notre investigation borné à ce seul texte sur la sexualité infantile, notre démarche placée sous le signe du commentaire et de l'interprétation : limites et parti dont l'énoncé éveillera inmanquablement le soupçon. Car n'est-ce pas s'enfermer dans la particularité étroite d'un point de vue que viser le monde dont l'œuvre a fait son propre à travers l'un de ses fragments ? Et davantage, n'est-ce pas s'exposer à perdre les repères du réel dans une fascination pour le verbe que de s'attacher à la littéralité d'un texte ainsi restreint ? L'humilité du commentateur n'est-elle pas d'ailleurs promise à sa dénaturation dans le fantasme de toute-puissance de l'interprète — la restitution de la lettre de l'œuvre initialement contraignante, libérant à coup sûr, dans un temps second, de par l'écart instauré avec le référent du discours, la démesure d'une volonté de sens se déployant sans obstacles ? N'est-ce pas justement ce qu'annonce la duplication de notre titre, où l'opération du lecteur se dévoile d'avance couverte par le vœu du philosophe, que signale, aveuglant, le terme d'*ontologie* ? Autant d'évidences pour le sens