Voilà, certes, qui pourrait offrir une transition pour interroger les écrits de Merleau-Ponty sur l'histoire et la politique. N'a-t-il pas été tenté lui-même par l'image d'une direction unique que suivrait l'humanité ? Comment s'en est-il détaché ? Si les événements l'ont guidé, son trajet ne se croise-t-il pas avec celui qui l'orientait vers une nouvelle ontologie ? A-t-il réussi, et dans quelle limite, à conserver le *sens de l'histoire* – j'entends : le sens historique – en abandonnant l'idée du Sens de l'histoire – j'entends celle d'une marche de l'humanité vers son but ? Mais ce sont là des questions qu'il me faut laisser en suspens.

MARC RICHIR

LE SENSIBLE DANS LE RÊVE

INTRODUCTION

Dans une note de travail de novembre 1960[1], qui fait partie d'un groupe important, Merleau-Ponty aborde, en des termes d'abord énigmatiques, la question du rêve. *« Scène autre »* du rêve, précise-t-il en soulignant. Qu'est-ce à dire ? Lisons d'abord la note en soulignant au passage les points problématiques. Cette « scène autre », dit-il, est « incompréhensible dans [une] philosophie qui *ajoute* l'imaginaire au réel », car il resterait à comprendre comment cette adjonction, faite par la langue philosophique, « appartient à la même conscience ». Il faut donc, poursuit-il, « comprendre le rêve à partir du corps » – bien entendu à partir du corps vivant, de ce que Husserl nommait le *Leib* –, c'est-à-dire « comme l'être au monde sans corps, sans "observation", ou plutôt avec un corps imaginaire sans poids ». Cela signifie, en première approximation, sans corps en même temps *situé,* comme corps physique ou *Körper* (Husserl) parmi les choses, et situé comme « centre de perspective » sur les choses, comme « observatoire » de l'*Umwelt.* Comme si, délivré de cette pesanteur matérielle, le *Leib,* comme être au monde sans *Körper,* était porteur d'un être au monde

1. *Le visible et l'invisible,* texte établi par Cl. Lefort, Paris, Gallimard, 1964, p. 316. Nous le citerons désormais par le sigle *VI,* suivi de l'indication de page.

« sans corps », ou s'était mué en « corps imaginaire sans poids ». Cela conduit à un retournement de toute la question de l'imaginaire. Merleau-Ponty enchaîne en effet aussitôt : « Comprendre l'imaginaire par l'imaginaire du corps », formule absurde si on réduit le *Leib* au *Körper,* ou si, comme il le dit, on comprend l'imaginaire comme *« néantisation »* (du rapport réel avec des choses réelles), c'est-à-dire seulement depuis l'« observation » où le corps (*Leib* et *Körper* tout ensemble) est situé parmi les choses. Mais il y a plus dans ce retournement où joue déjà la réversibilité du « corps imaginaire » à « l'imaginaire du corps », puisque dès lors, l'imaginaire, compris par l'imaginaire du corps, est « vraie *Stiftung* de l'Être » – je traduis : vraie institution d'un « il y a », et on va voir qu'il s'agit d'un « il y a » *sensible* –, « dont l'observation et le corps articulé (scil. déjà *Körper* dans le *Leib*) sont [des] variantes spéciales ». Autrement dit, loin de tout réalisme, le retournement pensé par Merleau-Ponty conduit à penser l'imaginaire comme matriciel par rapport au lien réel avec des choses réelles – ce qui ne veut pas dire que l'imaginaire soit à l'origine de la réalité. C'est plutôt comme si, dans le rêve, s'effectuait quasi spontanément une *époché* de la réalité et du corps situé comme observatoire (et portant le *Körper* en lui), *époché* qui laisserait comme « résultat » l'être au monde avec un « corps imaginaire sans poids », un *Leib,* porteur, désormais, de son imaginaire. Est-ce à dire que nous avons par là atteint à une sorte de « pur » être au monde non réifié, où il y aurait en effet « vraie *Stiftung* de l'Être », c'est-à-dire au *phénomène* du *Leib-monde* dont les sensibles ne seraient que les concrétions en éclatement, ou, pour reprendre les termes de Merleau-Ponty, « en fission » ?

Le problème se complique aussitôt, car s'il y a sensible, il y a aussi sentant, et donc chiasme sentant/sensible. C'est la question que se pose Merleau-Ponty : « Que reste-t-il du chiasme dans le rêve ? » S'il y a de l'« il y a » sensible dans le rêve, où est donc le sentant ? C'est à nouveau le paradoxe de l'imaginaire de paraître forger du sensible *in absentia,* en l'absence de choses sensibles, le corps comme *Leib* étant ici le sentant. Et c'est à ce paradoxe que s'attaque Merleau-Ponty en écrivant : « Le rêve est *dedans* au sens où est *dedans* le double interne du sensible externe, il est du côté du sensible partout où n'est pas le monde – c'est là cette "scène", ce "théâtre" dont parle Freud, ce lieu de nos croyances oniriques – et non pas la "conscience" et sa folie imageante. » Dira-t-on que la réponse est décevante, et la méditation un échec ? Merleau-Ponty ne parle-t-il pas de l'absence du monde ? Ne va-t-il pas même jusqu'à se contredire, comme si le sensible du rêve, le sensible dans le rêve, était un substitut du monde ? Et même, comme sensible interne, le *double* du « sensible externe » ? Certes, mais l'expression « le rêve est du côté du sensible partout où n'est pas le monde » résiste à la déception et garde son secret : de quel monde s'agit-il, et de quel ordre est donc la négation qui l'affecte ? Il ne s'agit sûrement pas du monde dont il a été question plus haut dans le rêve « comme l'être au monde sans corps », et la négation n'est-elle non plus, sûrement pas, la négation néantisante qui, venant trop tard par rapport à l'imaginaire du corps, ne pouvait le comprendre qu'en niant la réalité du rapport réel aux choses réelles. Le sensible dans le rêve ne reconstruit pas tout simplement une réalité devenue absente, et ce, sous forme d'images : il est plutôt là, comme sensible interne, là où le sensible externe fait défaut, c'est-à-dire, de manière cohérente avec la pensée de la note, là où le monde, transi par le sensible externe, n'est pas. Ce qui ne signifie donc pas qu'il n'y aurait plus du tout de monde dans le sensible interne, là où celui-ci, *déjà* être au monde, mais d'une autre manière, n'est plus « doublé » par le sensible externe. Monde, donc, et monde de « choses », de sensibles, mais plus monde de choses réelles, de celles qui situent le *Leib,* lui donnant de la pesanteur de *Körper,* comme « corps articulé » et comme observatoire.

Il y a donc du sensible dans le rêve, celui qui advient comme « *Stiftung* de l'Être ». Mais où est donc le sentant ? C'est précisément la question que Merleau-Ponty se pose aussitôt en écrivant : « Le "sujet" du rêve (et de l'angoisse, et de toute vie), c'est *on* – *i.e.* le corps comme *enceinte.* » Et il ajoute, concluant la note : « Enceinte dont nous sortons puisque le corps est *visible,* une "sorte de réflexion". » Le « on » dont il est ici question n'est évidemment pas le « on » heideggérien : c'est le « on » que nous caractérisons, pour notre part, comme celui de l'*anonymat phénoménologique.* Le sentant du rêve est donc le corps, le *Leib* comme enceinte, et le *Leib* sans titulaire, anonyme. Dedans « interne »,

donc, et anonyme, où la vie et le chiasme sentant/sensible se poursuivent par d'autres moyens que ceux de la veille. Dedans sans dehors, ou plutôt dedans qui se refend en un dedans et un dehors, sorte d'étrange surface (enceinte) où se poursuit le chiasme sentant/sensible, dans l'état d'apesanteur de l'imaginaire, où a lieu la « *Stiftung* de l'Être » comme cristallisations multiples d'« il y a » multiples où il y a des sensibles – et non pas des images, qui n'en sont que des résidus par la néantisation « réaliste ». Quand nous rêvons, nous ne pensons évidemment pas que nous ne sommes en rapport qu'avec des « images », et il faut beaucoup d'acrobaties, dont celles de Freud, pour leur redonner après coup un « indice » de réalité. Enfin, dernier élément fondamental de la note, le corps comme enceinte est *invisible,* ou tout au moins invisible comme tel, si l'on admet que les sensibles dans le rêve en sont des concrétions. C'est même cela, sans doute, qui constitue, tout bien pesé, le plus fondamental, pour le problème du rêve, car c'est cela qui, donnant l'illusion que le rêve se déroule sur une *autre* scène, fait l'illocalisation du corps dans le rêve (ou la localisation seulement partielle, par vision ou toucher), le fait que précisément, il en est absent comme un visible/tangible. De la sorte se comprendrait mieux encore que le rêve est « être au monde sans corps » : sans corps parce que sans corps visible/tangible (sensible), mais pas sans *Leib.* On pourrait dire que, pour Merleau-Ponty, le rêve n'est si important que parce qu'il révèle les opérations du chiasme sentant/sensible dans l'*éclipse du corps* comme d'*un* sensible/visible.

Il reste à comprendre tout cela de plus près encore, sinon jusqu'au terme – en ces matières, il n'y a pas de terme –, du moins jusqu'au point où il serait possible de couper court à toute tentation – très grande – de considérer malgré tout le rêve comme reconstruction plus ou moins dédiée d'un terme absent (le corps comme *un* sensible/visible, le monde) mais normalement présent, comme si le rêve n'était là que pour combler une place vide. En ce sens, il faudra aussi nous pencher sur la signification toute nouvelle de la négativité (et de la négation) qui se dégage, ne fût-ce qu'en filigrane, déjà dans le texte principal du *visible,* mais aussi dans les notes de travail publiées par Claude Lefort.

LE CHIASME ET LA NÉGATIVITÉ NOUVELLE

La question du chiasme et de la négativité est remarquablement condensée dans une note de travail de mai 1960 (*VI,* 307-310). Le toucher et le se toucher (= touchant-touché) ne coïncident pas dans le corps, écrit Merleau-Ponty. Car « le touchant n'est jamais exactement le touché ». La coïncidence ne s'effectue pas non plus, poursuit-il, « dans l'esprit » ou dans une « conscience », car ce serait se la donner d'avance en un lieu d'identification qui, extérieur à la rencontre du touchant et du touché, serait un lieu de survol. Et cependant, ajoute Merleau-Ponty, « il faut quelque chose d'autre que le corps pour que la jonction se fasse : elle se fait dans l'*intouchable* ». Et, à l'égard de cet intouchable, il n'y a pas de privilège du moi (dans ce qui serait la présence à soi de la conscience de soi) sur autrui : « Ce n'est pas la *conscience* qui est l'intouchable », car ce que je ne toucherai jamais d'autrui, autrui ne le touchera pas non plus. Il ne faut pas faire de la conscience une positivité, une thèse de soi de l'intouchable qui n'expliquerait rien. Et il ne faut pas faire non plus de l'intouchable un touchable « en fait inaccessible ». L'intouchable est plutôt de l'ordre de l'« inconscient », c'est-à-dire du « vrai négatif » : une *Unverborgenheit* de la *Verborgenheit,* une *Urpräsentation* du *Nichturpräsentierbar* », un « originaire de l'*ailleurs,* un *Selbst* qui est un autre, un creux ». Dès lors, s'il faut parler de pensée (= esprit) ou de conscience, celles-ci sont « *Offenheit* d'une corporéité à... Monde ou Être.

Qu'est-ce à dire ? Après avoir un instant médité sur l'invisible de droit (qui dépasse l'invisible de fait : mes yeux ne sont pas visibles pour moi), dans la non-coïncidence du *Wahrnehmen* et du *Sich bewegen* (l'un ne peut jamais, pour ainsi dire, assister à la naissance de l'autre, ce qui fait leur chiasme et leur achèvement dans l'invisible, par une « sorte de réflexion » mutuelle « par *ek-stase* »), Merleau-Ponty revient au toucher/se toucher. « Il faut comprendre le se toucher et le toucher comme l'envers l'un de l'autre. » C'est-à-dire que « la négativité qui habite le toucher » (l'intouchable) est « l'*autre côté* ou l'*envers* (ou l'autre dimensionnalité) de l'Être sensible ». Envers qui n'est pas dans le sen-

sible, même s'il y a (au monde) « des points où il n'*est pas* ». Car il est le « double fond » du sensible, par où il y a contact de soi à soi, en porte à faux, du toucher et du se toucher. Et c'est ce contact énigmatique qui est chair, *Leib,* corps vivant ou de chair. Merleau-Ponty écrit cette phrase capitale : « La chair du monde (le *quale*) est indivision de cet Être sensible que je suis, *et de tout le reste* qui *se* sent en moi » (nous soulignons). La chair est donc une autre manière, toute nouvelle, d'appréhender la *réflexivité* classiquement mise sur le compte de la conscience. Réflexivité par laquelle, au lieu de s'hypostasier dans l'esprit, la pensée ou la conscience, l'invisible (l'insensible) est le lieu de passage, en creux ou en négatif par où *doit* transiter la vision ou la sensation pour revenir sur elle-même – ce en vertu de quoi il n'est pas d'autre pensée pensante, pour Merleau-Ponty, que la pensée *incarnée,* ou plutôt, puisque la pensée change de statut, ce en vertu de quoi voir et sentir sont déjà « penser », sans que le sensible soit soutenu par un insensible qui serait déjà idéalité ou idée.

Tout tient donc à cette réflexivité (*eine Art der Reflexion* : allusion transparente au Husserl de la méditation sur l'intersubjectivité) d'un tout nouveau genre, qui revient, en quelque sorte, transmuée, de son transit dans l'invisible/insensible. Que s'y produit-il plus précisément ? Merleau-Ponty tente de le penser dans une explication, le plus souvent mal comprise, de la chair comme « phénomène de miroir » – l'expression, il est vrai, est équivoque, et a dû être à l'origine d'interprétations qui se sont dispensées de lire. Ce miroir est ici une figuration du double fond, invisible/insensible, du visible/sensible. C'est ainsi qu'il est « *extension* de mon rapport à mon corps » (nous soulignons). Il est donc le lieu même du soi qui « se » sent à travers moi. Mais ce « soi » n'est précisément pas le soi déjà tout fait de la conscience de soi : ce qui en revient n'est précisément pas l'image du corps comme *un.* Ce qui s'y fait est tout au contraire, écrit Merleau-Ponty, « réalisation d'un *Bild* de la chose », et *Bild* ne peut précisément pas se traduire par « image », mais le doit, si l'on veut, par « figure », ce en quoi « quelque chose » d'indéterminé et d'encore inchoatif devient chose – ce en quoi l'*Etwas* devient *Sache* ou *Ding.* Loin donc de se voir ou de se sentir purement et simplement lui-même dans le « miroir » qui est « double

fond », le *Leib,* achevant sa réflexivité par le rebroussement dans le « double fond », ne voit ou ne sent, le plus souvent, que son *ombre,* pour ainsi dire son ombre portée au monde même, et le *Bild* de la chose est par là aussi *Wesen* (verbal), « essence » au sens actif (et non pas idéalité, ni, originairement, substrat ou *hypokeimenon*), qui s'extrait aussitôt du visible/sensible, comme « pellicule de l'Être » (scil. du monde) « ou de son "Apparence" ». Autrement dit, le *Leib* ne fait « ester » du monde que cela même qui, du monde, « se » voit ou « se » sent à travers lui, et c'est en ce sens que Merleau-Ponty parle d'« harmonie préétablie » (*VI,* 315). Sorte d'« idéalisme » du corps-*Leib,* pourrait-on dire, à condition de transposer comme il se doit le concept d'« idéalisme », et qui n'a rien à voir, en tout cas, avec un quelconque « réalisme », ontologique ou autre, en vertu duquel la perception, ou la sensation, se feraient toutes seules, dans une chair diffuse et profuse, en l'absence de cette réflexivité du *Leib* – réflexivité, nous l'avons vu, qu'il y a même dans le rêve.

Autrement dit, le *Leib* semble se perdre au monde pour se retrouver dans les *Wesen* des choses. Le *Wesen* ou le *Bild* est bien la « présentation », toujours déjà figurée, du « non-présentable originaire », la figuration de l'infigurable, la plastique de ce qui, vraie négativité, n'en a pas. Les « *Wesen* » sont autant d'« extraits spéculaires » du *Leib,* car, précisément, pris en lui-même, désancré du *Körper* où il vit incorporé, le *Leib* lui-même *n'a pas de figure ou de visage* – il ne s'obtient qu'illusoirement dans la « folie » spéculaire de Narcisse, où le *Leib,* précisément, est capté par son image, s'y désincarne, s'anéantit en imminence dans le *Körper.* Dès lors, tous les *Wesen* de monde, qui ne sont pas encore des « étants », qui sont autant de figures du vrai négatif, sont autant de points d'articulation où le corps *(Leib)* et le monde achèvent leur réflexivité, en chiasme l'un sur l'autre, mais en porte à faux, en non-coïncidence. Le *Wesen* est « être » au sens actif ou verbal, au sens strict où ce qui « s'achève » du *Leib* au monde dans un soi du *Leib* ne coïncide pas avec ce qui s'achève du monde au *Leib* dans un soi de la chose du monde : si l'expression est possible, les deux « soi », qui n'existent que par abstraction, sont en harmonie, se poursuivent l'un l'autre, et c'est ce mouvement même qui est constitutif du soi, du *Bild*

ou du *Wesen.* Dans la seconde note de travail de juin 1960 (*VI,* 312-314), Merleau-Ponty écrit que « l'essentiel est le *réfléchi en bougé,* où le touchant est toujours *sur le point* de se saisir comme tangible, manque sa saisie, et ne s'achève que dans un *il y a* ». Et conclut qu'« il n'y a que des rayonnements d'essences (verbales) » et pas « d'insécables spatio-temporels ». Ces *Wesen,* autre expression, sont des « invariants du silence » : dans nos termes, des « êtres » déjà de langage, et pas du tout encore de langue. Il n'y a donc de *Bild* (sensible, visible), de *Wesen,* comme *Wesen* « qui rayonne », d'il y a, de soi, que dans l'*imminence jamais réalisée,* dans le visible/sensible, d'un achèvement de la réflexion qui n'est jamais là que comme *horizon.* Cet horizon (techniquement : ces horizons, internes et externes, en transposant la leçon de Husserl) est horizon *de sens* dans son acception husserlienne et il est ce qui fait plonger le voir et le sentir dans le « double fond » de l'invisible et de l'insensible, et l'en fait revenir par le travail de figuration. On peut s'expliquer par là qu'en supposant la réflexivité achevée, la philosophie classique se soit trouvée réduite à ne se trouver que *trop tard,* dans le toujours déjà figuré, par rapport au travail de figuration. Le trop tard, c'est-à-dire, en un sens, le *déjà mort.*

Que signifie plus proprement cette « plongée » dans le « vrai négatif », et qu'en est-il plus précisément de celui-ci ? Le chiasme, nous venons de le dire, est cette situation de double empiétement (du *Leib* sur le monde, et du monde sur le *Leib*), tenue ensemble par le *Wesen* ou le soi (invisible, insensible) comme horizon du visible ou du sensible. Cela ne doit pas nous faire oublier, comme trop souvent, la situation concrète : non seulement les visibles et les sensibles le sont à la fois, au monde, du *Leib* et du monde, puisque le *Leib,* en habitant le *Körper,* est aussi chose du monde, mais encore, par là, leur « double fond » l'est aussi à la fois du *Leib* et du monde : l'invisible/insensible de principe l'est tout autant du *Leib* que du monde. Cela conduit, en un sens, à leur in-différence, ou à ce que Merleau-Ponty nomme parfois leur non-différence. Mais il faut se garder de l'illusion qui, retournant la situation, ferait croire que le monde est un *Leib,* et qu'il « se sent *lui-même sentant* en moi », prenant en quelque sorte mon corps comme organe. Car le « *lui-même* » ne vient, précisément, que du *Leib,*

la seule « chose » qui ait pouvoir de se voir, de se toucher. Sans quoi, nous serions dans une sorte très étrange d'animisme ou d'hylozoïsme, qui est l'horizon d'absurdité contre lequel, nous le pensons, Merleau-Ponty a dû aussi se battre. Et c'est même là, sans doute, qu'il a perçu ce qu'était pour lui le néant.

La relation *Leib*-monde n'est donc pas entièrement symétrique ou réversible – sinon, d'ailleurs, il n'y aurait pas de porte-à-faux dans le chiasme. Ou plutôt, cette relation n'est jamais qu'en imminence d'être tout à fait symétrique. Il ne faut donc pas confondre réversibilité et symétrie. Dans la seconde note de travail de juin 1960, Merleau-Ponty explique : « 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 est elle-même un des sensibles en lequel se fait une inscription de tous les autres, sensible pivot auquel participent tous les autres..., sensible dimensionnel » (*VI,* 313). « Tandis que les choses ne deviennent dimensions qu'autant qu'elles sont reçues dans un *champ,* mon corps est ce champ même, *i.e.* un sensible qui est dimensionnel *de soi-même,* mesurant universel » *(ibid.).* Et son soi, qui est dans le mouvement du chiasme entre se-mouvoir et se-percevoir, est « un soi qui a un entourage », « qui est l'envers de cet entourage » *(ibid.)* – terme par lequel Merleau-Ponty entend sans doute *Umwelt.* Le corps, le *Leib,* ne passe donc jamais entièrement au monde, au point qu'il soit, comme *Leib,* un simple lieu de la chair du monde. C'est ce qui fait la différence entre la chair du corps *(Leib)* et la chair du monde, et qu'il faut distinguer, dans le *Leib* lui-même, un dedans et un dehors. Ce dedans est le dedans abyssal de l'*ipséité,* du *soi* propre au *Leib,* irréductiblement à distance de la surface où dedans et dehors se recroisent en chiasme, le chiasme sentant/sensible – le senti, en son soi chargé de sens dans son *Wesen,* en étant comme l'écho répercuté au-dehors, la figuration de l'infigurable qui fait du corps-*Leib* un corps sentant. Le monde, ou plutôt les choses du monde, ont donc elles aussi, par leur *Wesen* de rayonnement, un dedans d'où elles paraissent émerger en s'exhibant, dans le sensible, au corps-*Leib* comme « mesurant *universel* ».

De cette situation résultent deux conséquences capitales. La première est qu'il y a « double inscription dehors et dedans » (*VI,* 315, novembre 1960), c'est-à-dire double intercalation du dedans et du dehors : le dehors (les choses) s'inscrit une première fois comme sensible sur la « surface » où a lieu le chiasme du sentant/sensible (il faut que les choses « se » sentent par l'ouverture du *Leib* à elles), et une seconde fois, par leur « soi » insensible, au-dedans du *Leib* comme son « soi » lui-même insensible, lequel retrouve, dans le « soi » ou le *Wesen* des choses, *comme* des figurations de l'*infigurable* qu'il est pour lui-même. Entre le « soi » du *Leib* et le « soi » des choses se trouve donc intercalé le chiasme sentant/sensible. A l'inverse, mais toujours dans l'*imminence,* c'est-à-dire dans ce que nous nommons le clignotement phénoménologique, c'est comme si, à travers les figurations en *Wesen* du « soi » des choses, c'était le « soi » lui-même du monde (ou, si l'on veut, de l'Être, expressions souvent quasi synonymes pour Merleau-Ponty) qui, en se sentant, sur le chiasme sentant/sensible, dans le *Leib,* sentait le *Leib* lui-même, déportant du fait même les sensibles *vers le monde,* et leur donnant l'*apparence,* qui est apparence de « réalisme », que le *Leib* est, du même coup, là, éclaté au monde, fragment singulier de la chair du monde. Le chiasme est donc à nouveau intercalé entre « soi » des choses (du monde) et « soi » du *Leib.* Mais l'illusion, qui est ici illusion transcendantale au sens kantien, est de croire que ces deux intercalations coïncident en une intercalation simple. Cette coïncidence, en effet, ferait aussitôt s'évanouir le chiasme, transformerait choses et *Leib* en « étants » (positifs), serait une régression de la phénoménologie dans l'ontologie au sens classique : le *phénomène,* donc la phénoménologie, sont encore une fois dans la réflexion « en bougé », dans le clignotement *entre* les figurations de l'infigurable du *Leib* en lesquelles le phénomène se concrétise ou se condense, et ces mêmes figurations comme figurations de l'infigurable du *monde,* entre les sensibles comme sensibles du corps et les sensibles comme sensibles du monde, dans leur non-coïncidence et leur échappement mutuels. Il y a entre eux un « genre de réflexion » qui relève, mais ce serait trop complexe de le montrer ici, de la réflexivité intrinsèque au phénomène.

La seconde conséquence capitale est que, dans cette structure, « le dedans reçoit sans chair : non « état psychique », mais intracorporel, envers du dehors que mon corps montre aux choses » (*VI,* 315, *ibid.*). C'est donc une modification du statut du « vécu » husserlien, ou plutôt, l'*époché* de toute *psyché* étant accomplie, la découverte de sa véritable nature, qui est d'être invisible, intangible, insensible (ce qui ne veut pas dire sans affectivité, puisqu'il « reçoit », qu'il est donc « affecté »). Ce que Merleau-Ponty veut dire dans cette expression paradoxale, car d'allure quasi classique (on pense au *De anima* d'Aristote), c'est que le « vécu » est le dedans insensible (de principe) de la chair, l'envers interne du dehors externe, d'où le « soi » insensible du corps-*Leib* sent les « soi »-*Wesen* des choses, mais *seulement* par la méditation du *chiasme* sentant/sensible. Ainsi le chiasme entrecroise-t-il, tisse-t-il l'un dans l'autre dedans interne et dehors externe comme son envers et son endroit, mais son envers et son endroit insensibles en eux-mêmes, et à la poursuite l'un de l'autre, par-delà leurs fixations toujours provisoires en rapports « soi » du *Leib*-« soi » ou *Wesen* des choses, fixations qui constituent autant de « points » de ce tissage indéfini. Et cela ne veut pas dire, encore une fois, que les « ipséités » dont il est ici question soient déjà des idéalités : ce sont plutôt des condensations de sens, dans nos termes, des « êtres » *(Wesen)* silencieux de langage, en deçà des significations linguistiques. Le « vécu » est muet avant que d'être parlé, c'est même, en un sens, la « découverte » de la phénoménologie depuis Husserl, et Merleau-Ponty s'est plu à le souligner.

Cet entrecroisement ou cet entretissage est ce qui fait la réversibilité du chiasme, et ce qui va nous conduire à la compréhension de ce que Merleau-Ponty entend par « vraie négativité ». Lisons pour cela la note de travail du 16 novembre 1960 (*VI,* 316-317). Merleau-Ponty y commence par une réflexion sur l'émergence de la parole chez l'enfant : « Il faut bien que la parole entre chez l'enfant comme silence – perce jusqu'à lui à travers le silence et comme silence (*i.e.* comme chose simplement perçue – différence du mot *Sinnvoll* et du mot-perçu) – silence = absence de parole due. » Il faut bien, autrement dit, que la parole ait un sens en elle-même, dans le silence du sens se fai-

sant, avant que l'enfant prenne l'initiative de la parole. Ce travail silencieux se fait au-dedans avant qu'il ne puisse se proférer au-dehors, dans la « parole due ». Entre les deux, il y a, poursuit Merleau-Ponty, le « négatif », le « néant » qui les articule l'un à l'autre, alors même que, classiquement, ils paraissent in-différents, identiques, c'est-à-dire relever de la tautologie. Mais c'est, on le voit, un néant pour ainsi dire « actif ».

Pour comprendre la réversibilité du chiasme, Merleau-Ponty utilise la métaphore (difficile, comme toute métaphore) du « doigt de gant qui se retourne ». Il écrit : « Il n'est pas besoin d'un spectateur qui soit *des deux côtés.* Il suffit que, d'un côté, je voie l'envers du gant qui s'applique sur l'endroit, que je touche l'un *par* l'autre (double "représentation" du point ou d'un plan du champ) – le chiasme est cela : la réversibilité. » Autrement dit : il n'est pas besoin d'un spectateur (idéalisme transcendantal, à la manière de Kant) pour comprendre le mouvement du chiasme, que nous avons analysé, car il y a application mutuelle, en lui, de l'envers et de l'endroit, double inscription mutuelle du dehors au dedans et du dedans au dehors, sans coïncidence de ces deux inscriptions qui se répondent en écho (harmonique) dans le chiasme – alors que, encore une fois, classiquement, les deux inscriptions sont ontologiquement identiques. C'est ce qui rend d'ailleurs l'image du gant difficile, voire caduque. Merleau-Ponty conclut : « L'axe seul est donné – le bout du doigt du gant est néant – mais néant qu'on peut retourner, et où l'on voit alors des *choses* – le seul "lieu" où le négatif soit vraiment, c'est le pli, l'application l'un à l'autre du dedans et du dehors, le point de retournement. » Qu'est-ce à dire ? Sinon, pour poursuivre la métaphore, que le doigt du gant est « troué », que, dans la mesure où seul l'axe est donné, ce bout est un *horizon,* ouvre à cela où l'imminence, par impossible, se réaliserait, pour faire surgir, enfin, pour ainsi dire, les choses elles-mêmes et le corps-*Leib* comme chose parmi les choses, par un passage entier de l'autre côté, du dedans dans le dehors et du dehors dans le dedans. Néant en effet, puisque, par là, le monde serait devenu *Leib,* et le *Leib,* chose. Mais ce néant n'est pas le « vrai négatif » pour Merleau-Ponty : la réification totale du *Leib,* qui serait sa mort (sa transformation en

corpus, en *Körper,* en cadavre) ou qui n'est là, dans son imminence, que comme état de « psychose transcendantale », *n'*est précisément *qu'*en imminence (le bout du doigt est néant ou est troué), et la vraie négativité est ce qui *retourne* cette imminence en l'autre imminence où le *Leib* ne rencontrerait de lui-même que des figurations fantomatiques de lui-même (autre figure, identique en fait à la précédente, de la même « psychose transcendantale »). Et *ce retournement est un pli,* mais *dont la pliure est elle-même néant.* La pliure du pli n'a donc pas d'existence, est insituable, et son opération, en aval de la pliure, c'est-à-dire la réversibilité, est « vraie négativité », ouverte sur l'abîme. La situation phénoménologique est donc que le chiasme n'est précisément chiasme que tant qu'il est *opérant,* qu'il tient, dans son porte-à-faux, les deux côtés *à la fois,* empêchant l'un des deux côtés de basculer entièrement de l'autre côté.

Il n'y a donc pas de principe *(archè)* qui articule dedans et dehors, et si la chair est la réversibilité même, la chair n'est pas un principe, car, conçue comme telle, elle serait *néant.* Et pourtant, réversibilité sans principe, la chair, anarchique, est vraie négativité, de celle qui, ne pouvant être disciplinée par aucune langue, n'est ni la négativité hégélienne, ni la négativité sartrienne. Pensée inouïe, extraordinairement difficile d'un pli sans pliure, dont la pliure est horizon infini ou abîme. Pas plus qu'il n'y a de « soi » positif (fût-ce comme néant hypostasié, c'est-à-dire, identifié à l'être) du *Leib,* il n'y a pas de « soi » positif des choses. Merleau-Ponty, mieux que bien d'autres, a compris que la phénoménologie avait à voir avec la non-positivité fondamentale de tout ce qui est, de tout ce qui se pratique et de tout ce qui peut se penser (cf. *IV,* 309-310 sur la phénoménologie).

LE SENSIBLE DANS LE RÊVE

Qu'en est-il, à présent, si nous retournons au rêve ? Dans le rêve, avons-nous dit, le chiasme est encore à l'œuvre, mais dans l'*éclipse* du corps comme d'*un* sensible/visible – tel est le rêve comme « l'être au monde sans corps ». Mais il reste encore à comprendre de plus près,

dans la note de travail dont nous sommes partis, la réponse énigmatique de Merleau-Ponty à la question : « Que reste-t-il du chiasme dans le rêve ? ». Relisons-la : « Le rêve est *dedans* au sens où est *dedans* le double interne du sensible externe, il est du côté du sensible partout où n'est pas le monde. » Telle est la scène autre du rêve.

Remise dans le contexte des pensées de Merleau-Ponty (les notes de l'automne 1960 où se reprennent les réflexions du printemps de la même année), cette phrase signfie tout d'abord qu'il y a un insensible (invisible) – un « inconscient » – du rêve tout comme il y a un insensible (invisible) dans l'état de veille. Par là se comprend qu'il y ait dans le rêve, comme dans la veille, travail de figuration de l'infigurable du corps-*Leib,* c'est-à-dire condensation ou concrétion phénoménologiques de *Wesen* (au sens actif ou verbal), de choses. Mais cela signifie, ensuite, que ces concrétions, comme concrétions d'« il y a » sensibles, ne peuvent se « disposer » qu'à l'occasion de sensibles, qui sont sensibles du rêve ou sensibles *dans* le rêve. La difficulté, sur laquelle nous revenons est de bien comprendre l'expression qui dit de ces sensibles qu'ils sont « partout où *n'*est *pas* le monde » : comment comprendre cette négation autrement que comme une néantisation à partir d'un supposé réel ? Donc autrement que comme un passage au registre « imageant », comme si les « images » du rêve étaient les substituts du monde, devenu absent par le sommeil ? Sans compter que cela serait contradictoire avec ce que nous a dit Merleau-Ponty du rêve comme « être-*au-monde* ».

Il ne reste manifestement pas d'autre possibilité que de comprendre cette négation à partir de ce que Merleau-Ponty entend par « vraie négativité ». Si le corps, dans le rêve, est devenu « sans poids », c'est précisément que, dans le rêve, le *Leib* s'est désancré du *Körper,* et que « l'imaginaire du corps » n'est rien d'autre que l'infigurable du *Leib,* qui, dans le rêve, se figure quand même. Corrélativement, le monde dont il s'agit, et qui est nié par la négation, n'est pas le monde de l'être-au-monde, mais le monde comme unité, ou plutôt comme *Un* des choses, corrélat, dans le chiasme à l'œuvre dans la veille, du *Leib* comme *Un,* comme un sensible (visible). L'éclipse du corps sensible (visible) est l'éclipse de son unité comme « mesurant universel », et ce

qui lui fait pendant, dans la négation, c'est l'éclipse du monde comme unité spontanée qui rassemble les « soi » des choses. Cela explique que le sensible *dans* le rêve soit « composé » autrement que dans la veille (selon le « processus primaire », dans l'analyse *après coup*), mais aussi que ce soit bien du *sensible* (visible), où il y a *du Leib* et où il y a *du monde,* toujours en chiasme. Et le chiasme s'effectue toujours sur une surface, qui est, pour reprendre les termes de Merleau-Ponty, l'enceinte du *Leib,* à savoir le côté interne du chiasme qui est à l'œuvre dans l'état de veille. Elle est, en elle-même, *infigurable,* parce que sans limite ou sans dehors où le dedans pourrait s'entrecroiser ou s'entretisser. Elle est donc *apeiron,* mais elle est aussi monde, dans l'indistinction du *Leib* et du *monde.* C'est en ce sens que dans le rêve s'opère « la vraie *Stiftung* de l'Être », c'est-à-dire la « condensation » en quelque sorte « pure », par l'*épochè* du rêve, de l'« il y a » sensible dans le *Wesen.*

Avec le rêve, nous sommes donc *presque* au « bout du doigt du gant » qui « est néant », et c'est de là que le rêve tire sa négativité par rapport à la veille. « Presque », parce qu'il y a encore chiasme, donc réversibilité du *Leib* et du *monde* – en fragments éclatés et recomposés autrement sur « la » scène du rêve qui est à la fois scène *de Leib* et scène *de* monde –, et presque « dans le néant » de la pliure du pli, qui serait le subjectivisme absolu, tant du *Leib* que du monde, du *Leib* sans monde ou du monde sans *Leib,* d'un sentir/se sentir qui ne serait que d'un seul côté, dans l'effondrement corrélatif du chiasme. Avec le rêve, donc, nous sommes un peu plus loin que dans la veille sous l'horizon du « vrai négatif », et c'est en ce sens, comme le suggère Merleau-Ponty, que le rêve est, non pas plus « originel », mais plus originaire que la veille. Pour parler vite, il fait spontanément l'*épochè* de toute objectivité et de toute réification. Il dévoile la complicité originaire du *Leib* et du monde.

Ou plutôt, et telle sera notre conclusion, dans la mesure où l'on ne parle du *Leib* Un que par rapport à l'unicité du *Körper* où il habite, et dans la mesure où l'on ne parle du monde Un que dans sa corrélation avec ce *Leib-Körper* Un, le rêve dévoile la pluralité originaire de ce que nous nommons les phénomènes-de-monde. Y aurait-il donc plusieurs *Leiber* et plusieurs mondes ? Le *Leib* et le monde ne sont-ils pas tou-

jours *les mêmes*? A cette objection, il faut répondre, comme Merleau-Ponty, que la mêmeté du *Leib,* et du monde, n'est pas l'identité abstraite et unique d'une même « entité », d'un même « étant ». D'un *Leib* à l'autre, d'un monde à l'autre, mais aussi d'un *Leib*-monde à un autre *Leib*-monde, il y a « lien profond par *non-différence* » (*VI,* 315), et cette non-différence n'est pas identité, mais pluralité, « éclatement d'Être » (*VI,* 318), « bord de l'être où se croisent les multiples entrées du monde » et, ajoutons-nous, du *Leib* (*IV,* 314). « *Bord* de l'être », et non pas être : c'est dire combien il faut être extrêmement attentif et rigoureux quand, s'agissant de Merleau-Ponty, on parle d'« ontologie », terme lourd aux connotations inévitablement réalistes, et qui, par là, risque d'égarer. Qu'il y ait du sensible dans le rêve devrait nous préserver de tels égarements. Car ce sensible, pour être *vraiment* du sensible, c'est-à-dire autre chose que du pur et simple fictif, n'est pas pour autant du *réel,* ce serait folie de le prétendre.

YVES THIERRY

LE « COGITO » COMME EXPÉRIENCE SENSIBLE

La recherche de Merleau-Ponty, en ce qu'elle a de plus novateur et radical, n'implique-t-elle pas de rompre avec la position d'un sujet pensant, d'un sujet à la fois conçu comme une existence distincte du monde et formulé comme un principe pour la connaissance de ce monde ? Certes la *Phénoménologie de la perception* invite à concevoir « un nouveau *cogito* » (p. 62) sans lequel on ne pourrait faire droit aux descriptions de l'expérience perceptive, suggérant ainsi une réactivation autant qu'un remaniement de ce motif de la philosophie moderne. Mais ce livre ne développe-t-il pas déjà une compréhension du sensible et du sentir qui subvertit l'idée d'une conscience sous-jacente à toute expérience, et ne se contente donc pas de remettre en cause l'assimilation du « je pense » à un acte intellectuel ? Et la recherche ultérieure du phénoménologue ne pousse-t-elle pas encore plus loin ce bouleversement d'un mode de penser organisé par la référence au sujet pensant, fût-ce au prix de certaines autocritiques, mais conformément en tout cas à son explicitation des phénomènes, au premier chef le phénomène du monde et le phénomène du langage ?

Je voudrais montrer cependant que le « cogito » chez Merleau-Ponty, loin de se réduire à un moment philosophique dépassé ou à une idéalisation seconde, ne cesse d'être opérant à titre aussi bien de condition pour la recherche que de donnée inscrite dans ce que découvre cette recherche. Et pourtant il est vrai aussi que celle-ci ne