

4. Le sens de la phénoménologie dans *Le visible et l'invisible*

Marc Richir

DANS MAURICE MERLEAU-PONTY (2008), PAGES 145 À 189

CHAPITRE

Initialement publié dans *Esprit*, numéro spécial, 6, juin 1982, pp. 124-145.

Quiconque lit, ou relit, aujourd'hui, Merleau-Ponty, ne peut manquer d'être frappé par le contraste saisissant qu'il y a entre sa manière d'écrire et de penser et le style des productions philosophiques auxquelles, peu à peu, nous nous accoutumons depuis bientôt vingt ans, et qui paraissent marquées tant par l'abandon des questions philosophiques ultimes que par un certain intellectualisme ou tout au moins une sorte de « bricolage » intellectuel n'ayant plus qu'un rapport lointain, et en tout cas aveugle, avec ce qu'on entendait encore, il n'y a pas si longtemps, par philosophie – mais rien n'indique, dans le contexte actuel, que le moment soit venu d'écrire cette histoire. Ce n'est donc pas seulement parce que la dernière philosophie de Merleau-Ponty^[1] reste une œuvre inachevée qu'elle se présente à nous comme un vaste chantier paraissant à l'abandon : c'est surtout parce que la plupart de nos contemporains, par cette énigme ou cet aveuglement qui constitue notre histoire, l'ont déserté, c'est-à-dire semblent avoir perdu le sens des *questions* qui animaient la recherche du philosophe – en un mot, la recherche des origines et de nos origines, alliée à un extraordinaire sens des analyses *concrètes*, qu'elles portent sur la perception sensible, sur l'expérience d'autrui ou encore sur la pratique de la parole. Quand Merleau-Ponty parle, à propos de Husserl, d'une « réhabilitation ontologique du sensible » (S(PhO), 210), nul doute que cette expression ne désigne aussi principalement sa propre entreprise qui, à cet égard, trouve son point culminant dans le dernier chapitre du *Visible*, « L'entrelacs – le chiasme » (VI, 172-204). Nul doute, non plus, qu'il n'y ait, chez lui, une perpétuelle suspicion à l'égard de l'abstrait, du construit, du purement conceptuel ou intellectuel, et que cette suspicion ne trouve son répondant dans une prose d'une exceptionnelle fluidité, dans une sorte de transparence de l'expression, seule apte,

1

sans doute, à épouser les silences de l'être primordial ou la réversibilité extrêmement subtile qui est celle de la chair. Mais c'est là le style inimitable du philosophe, sa singularité inaccessible qui nous pousse à dire que ce sens du concret – pour ainsi dire : ce sens du réel –, nous ne l'avons pas, ou tout au moins, nous l'avons perdu avec lui, de manière quasi irrémédiable.

Je ne m'efforcerai donc pas à cette tâche impossible de retrouver cette sorte de complicité ou de connivence avec les matins du monde, avec les enfances de notre vie profonde et muette. Car il s'agit là d'une espèce de grâce native, d'accord heureux avec les choses et les êtres, de jouvence de l'œil et des sens qu'il est seulement possible d'évoquer, dans la mesure où on la sent à la lecture. Mon projet sera ici simplement de reprendre le mouvement d'ensemble portant la dernière philosophie, mouvement proprement métaphysique en ce sens qu'il est mouvement d'une interrogation des origines – que l'on s'évertue à proclamer impossible ou désuet depuis tel ou tel lieu du savoir, quand ce n'est pas depuis un certain dogmatisme heideggérien, cette sorte de monstre bien français qui commence à pénétrer dans nos écoles. Mais une telle reprise serait impossible sans un fil conducteur : celui-ci sera constitué par *le sens de la phénoménologie*, tant il paraît évident, même à une lecture superficielle, que l'œuvre ultime de Merleau-Ponty s'inscrit dans le prolongement de celle de Husserl, et même, dans les marges de celle de Heidegger – ce qui a semblé accréditer, aux yeux de certains, vite portés à l'annexion, le mythe d'un heideggérianisme au moins latent de celui qui n'est plus là pour s'en défendre – ; tant aussi il me paraît urgent, aujourd'hui, de montrer que le sens merleau-pontien de la phénoménologie n'est, à rigoureusement parler, ni husserlien, ni heideggérien, mais nouveau, d'une nouveauté propre à ébranler ces jugements chargés de sous-entendus rejetant la phénoménologie au magasin de ces antiquités délaissées par un supposé vrai mouvement de l'actualité ou de l'Histoire. C'est dire que la *question* du sens de la phénoménologie me paraît stratégique, dans la mesure même où, en elle, il y va, ni plus ni moins, du même coup, de la question du *sens de la philosophie* – dont on connaît, depuis vingt ans, l'envahissement par les dites « sciences » humaines ou par les problèmes d'ordre épistémologique.

L'enjeu de ce projet ainsi mesuré, se pose à nous une question préjudicielle : comment saisir la nouveauté du sens de la phénoménologie chez le dernier Merleau-Ponty, alors même que d'une certaine manière, s'il s'agit d'une authentique nouveauté, elle nous précède encore, fait partie des horizons de notre avenir ? Comment montrer, donc, cette nouveauté, si ce n'est en l'accomplissant nous-mêmes, dans une certaine mesure, c'est-à-dire en exhibant, dans la démarche du philosophe, des *horizons* ouvrant à la possibilité de développements inédits ? En posant le problème de cette façon, nous devons par conséquent rester attentifs à deux exigences : d'une part, que toute œuvre authentiquement philosophique comporte, dans l'enchevêtrement extrêmement complexe et subtil de ses arguments et de ses pensées, une *pluralité a priori immaîtrisable d'horizons* – et encore davantage, sans doute, quand elle est brutalement interrompue par la mort –, mais d'autre part,

que cette multiplicité d'horizons n'autorise pas pour autant l'arbitraire de l'interprète, qu'il y a un « esprit » dans l'œuvre, qui est à respecter, ou un style propre à la démarche du philosophe, qui constitue sa singularité. Si, comme nous le pensons, il y va, dans l'œuvre du dernier Merleau-Ponty, du sens même de la philosophie, il doit y en aller de même pour la mise à jour de ses horizons. Mais le philosophe nous a tous suffisamment initiés à la problématique de l'intersubjectivité pour nous prévenir contre l'illusion consistant à croire que quiconque puisse jamais s'approprier la vérité ultime de son œuvre, la totalité de ses horizons : l'une des leçons qu'il nous a laissées est précisément que si la philosophie garde son unité à travers les variations et les dérives de la tradition, en ce qu'elle est portée par une question fondamentale, celle des origines et de nos origines, cette unité n'est pourtant qu'une unité idéale – car « la » philosophie, ou « la » métaphysique, ne peut jamais être rien d'autre que l'*abstraction* d'un résidu idéal de la tradition, sorte de dénominateur commun qui suppose que les dénominateurs singuliers puissent être « mis en facteurs » par un seul procédé canonique –, mais l'unité d'une question universelle en laquelle chaque philosophe se reconnaît tout en la pratiquant selon sa singularité propre et irréductible. S'il y a une philosophie, c'est seulement en tant qu'idéale et comme telle inaccessible, car la réalité concrète de la philosophie consiste en une multiplicité de *parcours singuliers* de la même question : raison pour laquelle la fidélité à un philosophe comporte une part irréductible d'infidélité, mais tel est sans doute le tribut qu'il faut payer pour établir avec lui un rapport vivant, tribut qu'il est impossible, par ailleurs, d'évaluer, comme si l'on pouvait, en faisant le compte total, s'acquitter justement de ses dettes.

Si donc le champ philosophique est, comme le champ intersubjectif, champ où se croisent et s'empiètent des expériences singulières, nous ne pouvons, dans ce qui suit, porter à notre crédit une vérité assignable, c'est-à-dire une quelconque objectivité. Nous pensons au contraire que la manière pour nous la plus cohérente d'être fidèle à l'œuvre de Merleau-Ponty est de reconnaître d'emblée la singularité du parcours que nous allons proposer de la question qui affleure du sens de la phénoménologie.

Soit, tout d'abord, le mouvement qui porte *Le visible et l'invisible* jusqu'en son chapitre ultime (« L'entrelacs – le chiasme ») dont Claude Lefort nous avertit qu'il aurait tout aussi bien pu être conçu comme le chapitre inaugural de la seconde partie du livre (VI, 12). Mouvement très husserlien d'inspiration, puisque s'y pose la question de la foi perceptive, ou, dans les termes de Husserl, de l'*Urdoxa*, et qu'y sont critiquées des démarches philosophiques – le scientisme, la philosophie de la conscience ou de la réflexion, la philosophie du négatif et la philosophie dialectique – qui, chacune à leur manière, prennent leur départ de l'effacement de la question. Mouvement très husserlien encore, en ce qu'il s'ouvre par l'équivalent de la réduction phénoménologique, par la *feinte* inaugurale du philosophe (VI, 18-19) : si celui-ci interroge les choses mêmes pour les conduire à l'expression « du fond de leur silence », c'est qu'il « feint d'ignorer le monde et la vision du monde qui sont

opérants et se font continuellement en lui » (VI, 18). Non pas qu'il s'agisse de trouver des raisons de douter de l'existence du monde, mais au contraire de s'ouvrir au « sens d'être du monde » (VI, 21) : il faut donc « reformuler les arguments sceptiques *hors de tout préjugé ontologique* » (VI, 21, nous soulignons). Suit aussitôt une première ébauche de phénoménologie touchant la chose (VI, 21-23), le monde (VI, 23-24), autrui (VI, 24-27), l'idéalité et l'intelligible (VI, 27-30) : premier mouvement qui, circulairement, présuppose déjà le tout du mouvement, et qui, dans la feinte qui lui donne naissance, permet de simuler « l'attitude naturelle » et de mettre en évidence tous les paradoxes petits et grands qui confèrent au monde concret la solidité d'une véritable énigme et à la foi perceptive son « obscurité ». Le ton est donné : ce premier paragraphe du *Visible* est presque une « ouverture » au sens musical du terme, dont la trame et les rythmes ne seront développés pour eux-mêmes que bien plus tard, dans le cours du chapitre intitulé « Interrogation et intuition » (vers les pages 160-170), pour éclater dans le fragment ultime, « L'entrelacs – le chiasme ». C'est qu'il fallait, auparavant, justifier ce type de démarche à l'égard des manières « classiques » de philosopher, et inversement, aborder celles-ci avec un œil déjà ouvert à tout ce qui fait la question de la phénoménologie. Il y aurait beaucoup à dire sur cette feinte inaugurale^[2] du phénoménologue, et nous allons y revenir, quand Merleau-Ponty s'expliquera sur le sens en lequel il entend « foi perceptive », ce qui nous permettra de rendre compte de la circularité en laquelle son ouvrage semble s'enfermer dès le début.

Le champ phénoménologique ouvert de la sorte est en effet bien *précaire* : si nous n'y prenons garde, il risque de se refermer aussitôt. L'obstacle le plus immédiat qui s'offre à son ouverture est constitué non pas tant par la démarche scientifique en elle-même – à laquelle Merleau-Ponty s'est montré très attentif dans ses *Cours* du Collège de France (voir notamment RC57, 117-121, RC58, 129-137) – que par son utilisation philosophique, voire idéologique dans les différentes figures, sans cesse renaissantes, du scientisme, c'est-à-dire par le recours à « la » science comme mode d'explication ultime du problème du monde. Il est facile de montrer que ce recours se fonde sur l'ontologie naïve et implicite d'un vrai en soi corrélatif d'une pure objectivité accessible à un survol absolu. Or, s'il emprunte à la foi perceptive en sa dimension ontologique – puisque les objets qui y sont découverts sont posés comme étant –, ce survol en est du même coup l'anéantissement en ce qu'il s'établit en pure extériorité par rapport à ce qui se constitue dès lors comme ses objets (cf. VI, 31-48), alors même que l'interrogation de la foi perceptive exige de nous que nous nous mettions en cause dans la question elle-même (cf. VI, 47), que nous réfléchissions la part que nous avons nous-mêmes à l'ouverture du champ phénoménologique.

Merleau-Ponty en arrive ainsi à une première thématization plus poussée du problème de la foi perceptive et de la philosophie (cf. VI, 48-49) : cette dernière se trouve devant la tâche paradoxale de devoir nous dire « comment il y a ouverture sans que l'occultation du monde soit exclue, comment elle reste à chaque instant possible bien que nous soyons naturellement doués de lumière » (VI, 49), donc de

comprendre comment « ces deux possibilités que la foi perceptive garde en elle-même côte à côte » ne s'annulent pas (*ibid.*). Car, dans la foi perceptive comme telle, se conjuguent toujours croyance et incrédulité, vérité et non-vérité, certitude du monde perçu et possibilité d'un pseudo-monde de fantasmes (cf. VI, 48) – ce qui nous laisse déjà entrevoir en quoi il faut une feinte inaugurale pour ouvrir, dans la réduction, le champ phénoménologique : en un sens qui se précisera, cette feinte est la feinte même du phénomène en tant que tel.

Mais aussitôt que le problème se trouve posé dans ces termes, un obstacle plus subtil se présente à nous : c'est celui de la philosophie réflexive ou de la philosophie de la conscience (cf. VI, 49-74). En elle, pour ainsi dire, la feinte se prend elle-même pour objet pour surgir d'elle-même en transparence en tant que pensée : ainsi que Merleau-Ponty l'écrit plus loin (VI, 134) de manière lumineuse, Descartes montra « que la pensée, justement parce qu'elle est *apparence absolue*, est absolument indubitable et que, milieu entre l'être et le néant, elle est plus solide devant le doute que les choses positives et pleines » (nous soulignons). La réflexion, en effet, ouvre une « troisième dimension » (VI, 49) où les deux composantes antinomiques de la foi perceptive s'homogénéisent dans la *pensée* de percevoir et d'imaginer, et ce milieu translucide d'idéalité donne l'illusion de pouvoir maîtriser ce qui relève de l'illusion et ce qui relève de la vérité, en ce qu'il donne l'illusion de trouver les raisons de l'un et de l'autre dans le déploiement supposé sans faille du sujet pensant – lequel ne garde de la foi perceptive que la *conviction* d'aller aux choses dans ce qui n'est jamais que l'illusion d'une pure autoapparition de l'esprit (cf. VI, 50-53). Et l'on s'aperçoit vite que par là, c'est aussi tout le côté « cartésien » de la phénoménologie husserlienne qui est caractérisé, puisque les références au parallélisme noético-noématique sont très claires pour qui sait lire, et puisque la critique de la philosophie réflexive porte essentiellement sur la problématique de la *constitution transcendante*.

En un sens, la position de l'attitude réflexive est inexpugnable : elle consiste à déclarer que, par ses multiples paradoxes, la foi perceptive s'annule, et que, tout au moins, l'écheveau enchevêtré de ses fils ne peut être démêlé que depuis le lieu d'adéquation à soi, donc de vérité, qu'elle semble instituer. Par là, elle constitue un moment nécessaire du mouvement qui doit nous ouvrir au champ de la phénoménologie. Mais en un autre sens, si l'on ne fait que s'y tenir, on rencontre aussitôt une autre antinomie qui lui est propre, et qui permet de déjouer l'illusion qui en est constitutive. Il y a en effet dans la réflexion un nécessaire point aveugle et ce que, d'une part, dans l'homogénéisation qu'elle effectue, elle vient toujours *après coup*, *a posteriori*, après l'énigme du monde qu'il s'agit d'interroger, et que, d'autre part, dans le même mouvement, elle prétend expliquer *a priori* cette même énigme avec les moyens mêmes que lui offre son institution *a posteriori*, remonter pour ainsi dire en régime de pensée ou d'idéalité la constitution *a priori* du monde qui, toujours déjà, s'est effectuée avant, elle et sans elle. La réflexion ne peut donc prétendre aboutir comme phénoménologie qu'en étant guidée par une idée d'adéquation entre *a priori* et *a posteriori*, dont la réalisation est rendue impossible par son acte de

naissance : elle ne s'aperçoit pas qu'en érigeant le phénomène en *objet* de pensée, elle ne pourra jamais rejoindre le phénomène en tant que tel que si, en quelque sorte, elle s'abolit elle-même en même temps que son objet (pour ceci, cf. VI, 55-57, 69-70, 73, 76). Ce que nous commenterons en disant que, en se prenant elle-même pour objet, la feinte inaugurale du philosophe devient illusion de vérité en tant que feinte de la feinte, c'est-à-dire feinte adéquate à elle-même qui feint de s'annuler en vérité dans cette adéquation même, ce qui se paie en retour par la distinction tranchée entre phénomènes illusoires (fantasmes) et phénomènes véridiques (les phénomènes correspondant aux choses réelles), selon le critère d'une adéquation ou d'une inadéquation du phénomène à lui-même, de la représentation subjective au phénomène objectif. Vérité et erreur se trouvent disjointes, et par là même se trouvent annulés ce que nous avons évoqué comme la feinte même du phénomène en lui-même, tout autant que ce qui constitue la foi perceptive comme foi.

C'est dire que, prise dans son unilatéralité, l'attitude réflexive ne conduit en fait qu'à une *fiction de phénoménologie*, à un *artefact* qui convertit le phénomène en pensée de phénomène qui est censée, par une illusion constitutive, être adéquate au phénomène lui-même. C'est dire aussi que le champ phénoménologique ne peut demeurer ouvert à l'attitude réflexive que si celle-ci, en quelque sorte, accepte de se situer au lieu même de son antinomie, de sa déchirure, ce que fit toujours, en réalité, Husserl dans les meilleurs moments de son œuvre (cf. S(PhO), 203-209, 217-228), sans broncher devant les cercles et les contradictions – paradoxe de Husserl pris entre le poids de son insertion dans la tradition philosophique du XIX^e siècle et le sens phénoménologique aigu de ses analyses concrètes (cf. S(PhO), 209-217). C'est dans ce contexte que Merleau-Ponty pose, comme en pierre d'attente, le concept d'une surréflexion devant convertir la réflexion elle-même en explicitant les modifications que celle-ci introduit dans le champ phénoménologique dès qu'elle s'y exerce (cf. VI, 61, 70, 76), de manière précisément à rendre compte de ce *phénomène* ou de cette *apparence* (cf. notre citation de VI, 134, sur Descartes) que constitue la réflexion elle-même. Mais la surréflexion elle-même ne pourra être autre chose qu'une réflexion de la réflexion, et par là, une régression infinie de la réflexion en elle-même que si, corrélativement, nous considérons la sur-réflexion comme plus fondamentale que la réflexion, comme une sorte de lucidité native qui, nous ayant fait apercevoir l'antinomie de l'attitude réflexive, nous impose l'exigence de ne porter à l'expression philosophique que ce que le monde, *dans son silence*, veut tout de même dire (cf. VI, 61). Il nous faut donc, en fait, un nouveau départ (cf. VI, 67).

Or, là encore, un obstacle se dresse sur notre chemin vers la foi perceptive et le champ phénoménologique : c'est celui de la philosophie du négatif, de l'être et du néant (essentiellement : Sartre) (VI, 77-123), et de la philosophie dialectique (VI, 123-130) (essentiellement : Hegel, mais pour le dire en passant : pourquoi pas Marx ?). L'examen de la pensée sartrienne est – pour moi qui n'ai pas vécu cette époque – curieusement et exceptionnellement long. Nous n'en retiendrons que ce qui nous paraît le plus significatif. Devant la rencontre d'un irréfléchi précédant toujours déjà

10

11

toute réflexion et lui échappant principiellement, il semble de prime abord judicieux de suivre l'inspiration sartrienne en posant qu'à l'origine, en quelque sorte, le soi du pour-soi est aliéné ou en ek-stase dans l'être brut, dans l'en-soi : une telle démarche paraît en effet nous situer d'emblée au lieu du pur en-soi positif et préréflexif, non encore métamorphosé en idéalité par l'opération de la réflexion, avec pour contrepartie que le pour-soi n'est essentiellement rien, c'est-à-dire néant ou pure négativité se nourrissant de l'en-soi. Tout ce qu'on peut dire de la conscience est que, comme le néant, elle n'est pas, ou qu'elle est sur le mode du négatif, et s'il y a une réduction phénoménologique, elle ne trouve précisément sa condition de possibilité que dans cette pure négativité, dans cette sorte de manchon de néant qui fait toute l'irisation de l'être, du monde et des choses, ce qui rendrait compte à la fois de la présence immédiate de l'être à la conscience et de la transparence de cette dernière, toute philosophie devant désormais se jouer dans les rapports d'opposition entre l'être brut et plein et le néant évanescant et vide. Si l'on y regarde bien, cependant, cette pensée du négatif souffre des mêmes difficultés que la pensée réflexive, en ce qu'elle en est l'inversion : au lieu de mettre tout le positif au dedans et de traiter tout le dehors comme simple négatif, elle définit l'esprit comme le négatif pur qui ne vit que de son contact avec l'être extérieur, tout à fait positif (VI, 121). La pensée sartrienne procède donc d'une abstraction inaugurale, et c'est ce qui, dirons-nous, lui donne la tonalité d'un intellectualisme presque forcené. Ainsi que l'explique bien Merleau-Ponty (VI, 107, 115-116, 121, 122, 134), cette abstraction place la conscience en état de pure vision désincarnée, en régime de survol par rapport à l'être brut, et ne rend compte, au mieux, que de l'horizon des lointains, que de l'imminence de l'anéantissement de la vision dans l'être, qui joue dans toute vision. L'être brut ainsi posé par l'abstraction initiale n'est à vrai dire qu'une *illusion* de la pensée – comme si tout l'être pouvait s'étaler en pur spectacle – qui se monnaie dans l'instabilité illusionnante, et même illusionniste, des rapports de l'être et du néant. Et cette illusion, pouvons-nous dire, est celle dont nous serons irréductiblement victimes dès lors que nous nous livrons à ce genre de réification massive de l'a priori ou de l'en-soi : s'il y a de l'être, ce ne peut être que dans une sorte de mélange originaire avec le non-être (cf. VI, 122), qui constitue la foi perceptive tout autant que ce que nous avons nommé la feinte du phénomène en lui-même, où vérité et erreur se nouent et s'enchevêtrent intrinsèquement. Transformer le phénomène en être brut et plein, c'est donc le couper de sa part irréductible de non-être et de non-vérité, c'est en faire une *fiction ontologique* dans la mesure où la vérité du phénomène se métamorphose en fiction dès lors que la part de vérité qu'il y a en lui est prise unilatéralement, sans sa part de non-vérité qui, logée en lui, y fait vivre ou y donne consistance à sa part de vérité.

Dans ces conditions, il semble au moins que nous pourrions nous rapprocher de notre but si, au lieu de nous mouvoir dans ce milieu instable et tout intellectuel des rapports entre l'être et le néant, nous entrons dans le mouvement même au sein duquel se constituent l'être et le néant comme pôles d'une *dialectique*, c'est-à-dire dans le mouvement intrinsèque à la chose même où sortie hors de soi dans l'autre

(ek-stase du pour-soi) et rentrer en soi depuis l'autre (constitution du pour-soi dans la négation de l'en-soi) ne constituent qu'un seul et même double-mouvement (cf. VI, 123-126). Mais si, comme l'indique Merleau-Ponty, cette dialectique est bien, en un sens, ce qu'il cherche (VI, 125), il faut aussitôt faire la part entre une « mauvaise » et une « bonne » dialectique. La « mauvaise », incontestablement celle de Hegel, consiste en une métamorphose du mouvement en signification ou thèse, en la conversion de la puissance d'être en principe explicatif (VI, 127-128). Alors « ce qui était la manière d'être de l'Être devient un *malin génie* » (VI, 128, nous soulignons). Ce que nous commenterons en disant que la dialectique hégélienne est sans doute le comble de la *fiction* : car elle réussit ce tour de force d'*utiliser* les ressources mêmes de la feinte du phénomène en lui-même pour construire, en régime de pure pensée, une ontothéologie positive et stable ne gardant en elle-même que la pure apparence – c'est-à-dire l'illusion – du mouvement, lequel n'y est jamais que la médiation située et en quelque sorte domestiquée devant articuler les concepts, alors même que le système se donne avec l'ambition d'épouser le mouvement même des choses. Fantasme quasi délirant d'une Raison qui arriverait à « digérer » ses opacités pour se donner à elle-même en transparence, et fantasme de toute une époque qui, à travers un certain marxisme, a cru y trouver la vérité, et s'est livrée, pour une tragique part d'elle-même, aux œuvres de ce « *malin génie* ».

Reste donc la « bonne dialectique », celle qui sait que « toute *thèse* est idéalisation, que l'Être n'est pas fait d'idéalisations ou de choses dites » (VI, 129), et que, par suite, ce qu'il faut rejeter à moins de refermer aussitôt le champ phénoménologique dans une encyclopédie des concepts philosophiques, c'est « l'idée que le dépassement qui rassemble aboutisse à un nouveau positif, à une nouvelle position » (VI, 129). De la même manière qu'il nous fallait une surréflexion, il nous faut une « hyperdialectique », attentive ou ouverte au double mouvement de la chose même, au point de recroisement des deux mouvements composant ce seul mouvement, c'est-à-dire au lieu même où « il y a » quelque chose (VI, 130), où il y a « ouverture simplement » (VI, 135). Le nouveau départ que Merleau-Ponty nous annonçait jusque-là de loin en loin trouve ici (VI, 136-139) sa première expression fondamentale et fondatrice : il réside dans *l'inaccomplissement principal* du monde, des phénomènes et de nous-mêmes, qui constitue en réalité *l'ouverture* elle-même de la foi perceptive au monde, de la foi perceptive à elle-même, de moi à autrui, du sensible à l'intelligible, du monde muet à l'expression, etc. C'est, pour nous, sans doute, la leçon la plus profonde et la plus durable de l'œuvre du dernier Merleau-Ponty – leçon qui en rejoint d'autres, dans la plus grande tradition philosophique, notamment celles de Kant et de Schelling –, que tout être, de quelque sorte qu'il soit, est toujours et par principe *inachevé*, ouvert de manière incessante à des horizons d'accomplissement qui sont eux-mêmes irréductiblement traversés d'inaccomplissement. Et, comme nous allons nous efforcer de le montrer, c'est cet inaccomplissement principal de toute chose et de toute pensée qui confère à la phénoménologie de Merleau-Ponty sa spécificité, son caractère propre en même temps qu'incontournable.

En tout cas, la première conséquence en est que la philosophie – et donc la phénoménologie – ne peut être, si du moins elle veut rester fidèle à son exigence de *montrer* par la parole le monde et nous-mêmes dans le silence de leurs origines, que « la foi perceptive *s'interrogeant* sur elle-même » (VI, 139, nous soulignons) : non pas, donc, qu'il s'agisse de réduire notre étonnement devant le monde en le convertissant en univers de raisons, de pensées ou de concepts, mais au contraire de *le faire parler* depuis son lieu même. Car ce qui constitue la foi perceptive en son noyau le plus intime, telle est pour ainsi dire sa vérité, c'est « qu'elle est foi *parce qu'elle* est possibilité de doute, et cet infatigable parcours des choses, qui est notre vie, est aussi une interrogation continuée » (VI, 139-140) ; ou encore, c'est que « nous-mêmes sommes une seule question continuée, une entreprise perpétuelle de relèvement de nous-mêmes sur les constellations du monde, et des choses sur nos dimensions » (VI, 140, voir aussi VI, 160-161, 171), ce qui exige de la philosophie un certain style d'interrogation sur lequel nous reviendrons.

La seconde conséquence immédiate, et tout aussi capitale, du moins au plan méthodologique, en est une profonde modification du statut de *l'idéalité* ou de *l'eidos*, à laquelle est consacré l'important chapitre intitulé « Interrogation et intuition » (VI, 142-171). En effet, « quand la philosophie cesse d'être doute pour se faire dévoilement, exploitation, puisqu'elle s'est détachée des faits et des êtres (scil. par la réduction phénoménologique), le champ qu'elle ouvre est bien fait de significations ou d'essences (scil. la réduction phénoménologique ne va pas sans une réduction éidétique), mais qui ne se suffisent pas, qui, ouvertement se rapportent à nos actes d'idéation et sont prélevés par eux sur un être brut où il s'agit de retrouver à *l'état sauvage* les répondants de nos essences et de nos significations » (VI, 148-149, nous soulignons). Ce qui implique que la célèbre variation éidétique de Husserl ne consiste pas tant en une variation imaginaire devant mettre à nu le supposé noyau dur des choses – ce qui ne serait possible que par un survol du champ phénoménologique (cf. VI, 150-151), pour un regard frontal voyant l'idéalité comme une positivité (cf. VI, 151-152) –, qu'en un *parcours* à jamais inachevé du champ phénoménologique où les phénomènes, « les individus spatio-temporels » se révèlent comme étant « d'emblée montés sur les axes, les pivots, les dimensions, la généralité de mon corps », et les idées comme « déjà incrustées à ses jointures » (VI, 154). Autrement dit, l'idée ou l'essence n'est pas tout simplement l'objet d'une intuition éidétique désincarnée, à quoi s'opposeraient des individus purs, des « glaciers d'êtres insécables » (VI, 154), mais les deux apparaissent comme toujours déjà liés intrinsèquement comme « essence brute et existence brute, qui sont comme les ventres et les nœuds de la même vibration ontologique » (VI, 155) : la *Wesensschau* est à la jointure des apparences en tant qu'elle est « l'attache qui relie secrètement une expérience à ses variantes » (ibid.), en tant qu'elle révèle la dimensionalité qui rend compréhensible le rapport de l'essence et de l'existence classiques (VI, 157). Ce que Merleau-Ponty nous explique ici, c'est que le champ phénoménologique n'est jamais pur chaos, mais toujours déjà *monde* ou *cosmos* (ordre) monté et articulé sur des sortes de structures de vide, ou des horizons d'invisibilité ou de non-phénoménalité,

en lesquels se donne, comme en creux et toujours en imminence, l'essence comme principe ordonnateur du phénomène, mais comme principe toujours anticipé et jamais vu en coïncidence ou en transparence dans le phénomène lui-même (VI, 157-160). C'est, dirons-nous, une part importante de la feinte propre au phénomène en lui-même, de donner l'illusion d'être toujours déjà supporté, *a priori*, en son existence même, par une idéalité-principe qui n'apparaît pourtant jamais qu'en creux, comme son autre face, dans l'imminence toujours différée *a posteriori* d'une manifestation pure qui en ferait l'objet d'une pure vision ou intuition en coïncidence. Que celle-ci soit censée porter sur le pur fait, le pur individu ou sur la pure essence, elle n'est, ajouterons-nous, qu'une *illusion de phénomène* (à savoir, respectivement : du pur individu, de la pure essence), car « ce qu'il y a, ce n'est pas une coïncidence de principe ou présomptive et une non-coïncidence de fait, une vérité mauvaise ou manquée, mais une non-coïncidence privative, une coïncidence de loin, un écart, et *quelque chose comme une "bonne erreur"* » (VI, 166, nous soulignons ; pour ceci, cf. VI, 163-166). S'il y a proximité, c'est à distance, s'il y a intuition, c'est comme « auscultation ou palpation en épaisseur », s'il y a vue, c'est comme « vue de soi, torsion de soi sur soi, et qui met en question la coïncidence » (VI, 170). Dans notre langage : tout phénomène est affecté d'une *distorsion originnaire*, en vertu de laquelle, d'une part, il n'y a de phénomène que pour un *autre* phénomène, donc *pour* une sensation ou une vision *incarnées*, c'est-à-dire partiellement reportées, et cela nécessairement, au registre du sensible ou du visible, en sorte que la vision ou la sensation d'un phénomène fait en ce sens partie du phénomène lui-même ; et en vertu de laquelle, d'autre part et corrélativement, le phénomène apparaît, se phénoménalise nécessairement comme inaccompli et comme laissant entrevoir, dans cet inaccomplissement même, l'imminence ou l'*illusion* d'un accomplissement, sans cesse différé dans la mesure même où son accomplissement, la phénoménalisation du non-phénoménal (l'invisible) qu'il y a en lui, dans ses horizons, ne conduirait jamais, à nouveau, qu'à du phénomène lui-même inaccompli. C'est en vertu de cette distorsion originnaire, que Merleau-Ponty nomme « bonne erreur », que le phénomène tient en lui-même, c'est-à-dire *se phénoménalise*, et nous nous apercevons, au terme de ce parcours du *Visible*, que si la réduction phénoménologique devait être conçue comme une feinte inaugurale du philosophe, c'est qu'il s'agissait, certes, de rendre à la foi perceptive toute son épaisseur et toute sa chair, qui tient dans son inachèvement de principe, mais aussi, et corrélativement, de laisser se déployer la phénoménalité du phénomène, c'est-à-dire le lien intrinsèque, en lui, de la vérité et de la fausseté, de l'apparition vraie et de l'illusion, de l'actualité propre à son « il y a » et des horizons d'inactualité dont il est transi et qui constituent tout autant la trame de toute « expérience » concrète – en vertu de quoi, s'il y a la question du « il y a » à laquelle la philosophie doit désormais s'ajuster, et c'est la question ontologique au sens heideggérien, cette question est elle-même toujours *prise* dans le champ phénoménologique en tant que tel, ne peut

jamais s'en détacher en tant qu'elle est elle-même inscrite dans la membrure invisible du phénomène comme la question qu'il requiert et qui, par là, *nous* requiert en tant que nous participons toujours déjà de lui (cf. VI, 160-162, 167-168, 171).

La première leçon de tout ceci, révolutionnaire par rapport à une tendance rémanente de la tradition philosophique, est que *le champ de l'idéalité fait lui-même partie du champ phénoménologique* : il n'est ni un autre monde ni un « arrière-monde », mais une dimension, elle-même phénoménalement démultipliée (cf. VI, 195-204), du phénomène ; loin que le sensible s'oppose à l'intelligible, ils sont eux-mêmes enchevêtrés l'un à l'autre dans le même tissu, comme autant d'expériences possibles du phénomène qui ne se différencient que tendanciellement, sans jamais s'abstraire ou se séparer, selon le degré de subtilité ou de sublimation qu'a pris la chair même de ces expériences (cf. VI, 195). Nous allons revenir sur ce point important, en examinant la manière dont est bouleversée la conception husserlienne des « couches » dans sa théorie de la constitution transcendantale. Ce sur quoi nous voulons insister ici, c'est sur ce point tout à fait capital qu'il ne peut plus y avoir – si ce n'est par une fiction abstractive parfois commode – de champ de la pensée pure, du concept pur ou de la logique pure, en lequel la pensée s'exercerait de manière tout à fait intrinsèque et autonome, et qui serait en droit distinct, voire souverain, par rapport à un champ du sensible et de l'intuition. Car le champ de la pensée comporte une part irréductible et immaîtrisable de *phénoménalité*, en ce que la pensée se joue toujours déjà, énigmatiquement, dans les horizons de non-phénoménalité du phénomène lui-même, et en ce que, dans ce jeu, tout aussi énigmatiquement, elle est prise elle-même à la feinte du phénomène, se confond pour une part avec lui en s'apparaissant à elle-même, non plus, certes, en transparence, mais comme une *part* du phénomène dont elle se distingue seulement en tant que part obscure et dont elle ne se réfléchit que pour phénoménaliser d'autres phénomènes – qu'il s'agisse de la parole ou de la mathématique, de la littérature ou de la philosophie, de la peinture ou de la musique, en un passage sans rupture, qu'il faudrait un jour interroger pour lui-même, de la « nature » de l'être brut et sauvage à la « culture » de notre monde social et historique.

La seconde leçon, qui éclate, nous allons le voir, en un faisceau de perspectives nouvelles, est beaucoup plus difficile à tirer, en ce qu'elle appartient sans doute au côté fragmentaire de l'œuvre dernière de Merleau-Ponty. C'est là, à proprement parler, que nous devons prendre nos responsabilités, interpréter plus librement au risque de l'infidélité. Maintenant que nous avons parcouru le mouvement d'ensemble du *Visible*, il nous reste, en effet, à mesurer vers quoi précisément il nous porte, à appréhender la spécificité de cette phénoménologie, d'une part par rapport à Husserl, ce qui est relativement aisé, d'autre part par rapport à Heidegger, ce qui est beaucoup plus ardu, non pas tant eu égard à ce qui pourrait subsister d'éventuelles ambiguïtés dans le chantier du *Visible*, qu'eu égard à ce qui, chez Heidegger confronté au dernier Merleau-Ponty, paraît tout de même comme une extraordinaire *ruse* philosophique où ce qui est décisif paraît toujours enveloppé,

presque délibérément, d'une obscurité qui, sous le signe de l'abyssal ou de l'ultime, nous renvoie inlassablement, non pas seulement au provisoire de toute pensée s'exerçant dans la finitude, ce qui serait plutôt fécond, mais surtout au fantasme de l'inscription en quelque sorte par avance et dans son sein même de toute mise et remise en cause des problèmes tels qu'ils y sont posés, ce qui est plutôt stérile, et propre à engendrer tous les dogmatismes – en relisant Merleau-Ponty, on ne peut s'empêcher de voir dans cette forme de ruse l'une des expressions les plus subtiles de la modernité, où l'ouverture à l'interrogation décisive se mue étrangement en une sorte de perversion radicale du discours philosophique, où nous nous trouvons comme enveloppés, hypnotisés, exténués, sans point d'appui.

Il ne fait pas de doute, pour un lecteur attentif, que la phénoménologie de Merleau-Ponty ne se soit profondément inspirée de celle de Husserl : qu'on relise, à cet égard, *Le philosophe et son ombre*, où l'interprétation de la réduction phénoménologique porte déjà l'accent sur l'*Urdoxa*, la foi perceptive, et indique que le sens de la réduction est de faire basculer l'attitude naturelle elle-même dans le champ phénoménologique (cf. S(PhO), 207-208) ; où, pareillement, la lecture proposée des *Ideen II* nous conduit au plus près du chapitre ultime du *Visible*, tout comme, nous allons y venir, la mise en évidence (S(PhO), 217-228) des problèmes posés par la constitution transcendantale. Mais si Merleau-Ponty est husserlien, il l'est dans une infidélité féconde : s'il prolonge Husserl en s'y nourrissant sans relâche – les « Notes de travail » du *Visible* en font foi –, c'est en dépassant son côté « cartésien », en libérant l'œuvre de Husserl du poids écrasant de la philosophie réflexive. Plus sensible à la problématique de la *Lebenswelt* – dont on sait qu'elle traverse la *Krisis* et les inédits de la dernière période – qu'à celle du *cogito* transcendantal, la pensée de Merleau-Ponty se nourrit de tout ce qu'il y a de paradoxal et d'aporétique dans l'œuvre de Husserl plutôt que des voies que se proposait Husserl lui-même pour en sortir : c'est qu'elle y découvre précisément « l'obscurité » de la foi perceptive ou le sens intrinsèque de la phénoménalité du phénomène – gagné comme tel dans le *Visible* – qui, chez Husserl, tend toujours à être recouvert par les cadres classiques d'une philosophie de la conscience, d'une téléologie de l'intentionnalité. Ce que Merleau-Ponty découvre avec Husserl, c'est que tout être, toute pensée, sont pris dans la phénoménalité des phénomènes, sont toujours déjà *inscrits* dans le champ phénoménologique.

Ce qu'il esquisse à propos de la constitution est remarquable, dans l'attention très fine qu'il accorde à tout ce qui, chez Husserl, bouleverse les rapports du constitué au constituant : il en ressort que, moyennant une conversion d'attitude qui évoque déjà la *surréflexion* du *Visible*, l'essentiel des analyses *concrètes* de Husserl garde tout son sens. Ainsi le rapport entre elles des « couches » dans la constitution transcendantale ne peut-il être simplement rapport de fondement à fondé – par application simple du principe de raison suffisante –, mais rapport d'empiétement, de transgression, d'enjambement, de propagation et de dépassement par oubli (lequel joue donc, dans la constitution, un rôle fondamental), sans véritable point origine et point final (S(PhO), 218-219). Considère-t-on la problématique du solipsisme et de

l'intersubjectivité, le solipsisme est alors une « expérience en pensée » et le *solus ipse* un « sujet construit » (S(PhO), 219), mais surtout, « la vraie et transcendante solitude... n'a lieu que si l'autre n'est pas même concevable » et s'il n'y a pas non plus « de moi pour la revendiquer » (S(PhO), 220), par suite de quoi la « couche » solipsiste est en réalité « sans ego et sans ipse » (*ibid.*), « la brume d'une vie anonyme qui nous sépare de l'être », « une généralité primordiale où nous sommes confondus » (*ibid.*), et d'où moi et les autres naissent *ensemble* par l'extase originelle (*ibid.*). Ce qu'il faut dès lors concevoir, c'est « un *On* primordial qui a son authenticité, qui d'ailleurs ne cesse jamais, soutient les plus grandes passions de l'adulte, et dont chaque perception renouvelle en nous l'expérience » (S(PhO), 221). Mais si nous pouvons en quelque sorte réveiller cette couche d'*anonymat transcendantal* par la mise hors circuit de la couche égologique et intersubjective, c'est que nous pouvons, à travers l'*Erinnerung* de l'oubli constitutif de cette dernière, et qui n'est pas simple absence (cf. S(PhO), 222), nous ouvrir à elle en ce que « chaque couche reprend de sa place les précédentes et empiète sur les suivantes, chacune est antérieure et postérieure aux autres, et donc à elle-même » (*ibid.*), ce qui conduit l'analyse phénoménologique à se mouvoir irréductiblement dans la *circULARITÉ* des antéférences et des rétro-références (cf. S(PhO), 222-223), le champ phénoménologique ou transcendantal étant d'un seul tenant ou tout d'une pièce (cf. S(PhO), 223-226), en même temps qu'à jamais inaccompli (cf. S(PhO), 225), tout autant discontinu par ses transgressions et dépassements que continu par ses empiètements en enjambements (cf. S(PhO), 222). Tel est le champ phénoménologique qu'il nous apparaît comme un monde sauvage et un esprit sauvage (S(PhO), 228) une sorte de « monde baroque » (*ibid.*), d'être de promiscuité, de polymorphisme, d'impossibilités, non régi *a priori* par l'univers domestiqué de nos pensées, mais pour ainsi dire (c'est-à-dire *pour nous*, après coup) ordonné, toujours déjà, par un « principe barbare » qui, résistant en nous à la phénoménologie, « ne peut pas demeurer hors d'elle et doit avoir sa place en elle » (S(PhO), 225). La phénoménologie se trouve de la sorte confrontée à un « renouveau du monde qui est aussi renouveau de l'esprit, redécouverte de l'esprit brut qui n'est apprivoisé par aucune des cultures, auquel il est demandé de créer à nouveau la culture » (S(PhO), 228).

On peut, dans cette perspective, relire le chapitre ultime du *Visible* – « L'entrelacs – le chiasme » –, comme la reprise et l'ébauche de toute la problématique de la constitution : constitution du sensible et du visible dans et par le narcissisme de la sensation et de la vision mises en œuvre par le corps (VI, 172-185), constitution d'autrui et de l'intersubjectivité (VI, 185-189), constitution de l'expression dans le langage (VI, 189-190), de la pensée (VI, 190-191), reprise thématique de la problématique de la constitution (VI, 191-195), constitution des « idées sensibles » (VI, 195-199) et de l'idéalité « pure » ou de l'intelligible (VI, 199-204). C'est dire que ce chapitre, qui clôt l'ouvrage en son état fragmentaire, est en réalité *inaugural*, si nous savons le lire : c'est en lui, à proprement parler, ainsi que dans quelques indications

plus ou moins latérales des « Notes de travail », que nous avons une chance de pouvoir mettre en évidence le sens neuf de la phénoménologie de Merleau-Ponty, et son originalité profonde par rapport à la pensée de Heidegger.

Déjà, nous avons quelque soupçon des différences entre cette phénoménologie et ce qu'on tend à désigner aujourd'hui d'un bloc par la phénoménologie de Heidegger. Déjà des signes nous mettent en éveil : la véritable « réhabilitation ontologique du sensible » dont Merleau-Ponty crédite Husserl (S(PhO), 210), mais qui caractérise plutôt son œuvre propre, le sens aigu de la phénoménalité du phénomène que nous désignons par sa distorsion originaire, et où vérité et fausseté *ontologiques* se nouent intrinsèquement et inextricablement, l'attention portée corrélativement à la foi perceptive ou à l'attitude naturelle dans sa « naïveté » constitutive, sans parler de ce qui est le plus manifeste, et qui, en un sens, subsume ce qui précède, la méditation prolongée et continue des ruines laissées ouvertes du chantier de l'œuvre husserlienne, à l'égard de laquelle il n'y a jamais cette rupture radicale opérée par Heidegger. Mais bien sûr, il y a plus, sur quoi nous voudrions insister à présent, c'est la problématique de la *chair*, dont on sait à quelle profondeur elle travaille toute la dernière pensée du philosophe, et notamment dans le dernier chapitre du *Visible*.

21

On ne pourrait pas, en effet, saisir toute l'importance de la problématique constitutive ébauchée dans « L'entrelacs – le chiasme », et toute sa nouveauté par rapport à Husserl, si l'on n'était extrêmement attentif à la réversibilité – « qui est vérité *ultime* » (VI, 204, nous soulignons) – de la chair. Sans pouvoir reprendre ici les analyses de Merleau-Ponty dans la finesse de leurs articulations^[3], nous allons tenter d'en dégager le sens à travers ce qui nous en paraît les motifs directeurs. Reprend-on toute l'analyse de la perception et de la sensation, toute la question du narcissisme (VI, 173-183), il vient alors que « voyant et visible se réciproquent et qu'on ne sait plus qui voit et qui est vu » (VI, 183), et qu'émerge une visibilité, une « généralité du sensible en soi », un « anonymat inné de Moi-même » qui est chair (*ibid.*), et qui est comme le tissu phénoménal des choses (cf. VI, 175) en vertu duquel il y a une sorte d'harmonie préétablie entre le regard et le visible, entre la sensation et le sensible (cf. *ibid.*). Il y a en effet une profonde connivence entre la chair du monde qui est là comme la masse du sensible, Être de promiscuité et d'empiétement, « matrice polymorphe » (NT, 274) de phénomènes, « être de latence, et présentation d'une certaine absence » (VI, 179), et la chair du corps comme recouvrement et soudure insensible du corps voyant et du corps visible, du corps sentant et du corps sensible : en vertu de cette connivence originelle, ce n'est ni moi ni le monde en soi qui se phénoménalisent dans le phénomène, mais c'est le phénomène lui-même qui se phénoménalise en son lieu comme par une sorte de torsion ou d'enroulement de la chair sur elle-même (cf. notamment VI, 182-183), renvoyant, par cette torsion – cette distorsion – même, du phénoménal au non-phénoménal, du visible à l'invisible et à la vision dans sa part propre d'invisibilité, du sensible à l'insensible et à la sensation dans sa réserve propre d'insensibilité, et ce, sans rupture ni solution de continuité, puisqu'il y a toujours réversibilité du voyant au visible, du sentant au sensible, et de

22

la même manière, selon le mode de propagation propre à la chair, du visible à l'invisible, du sensible à l'insensible. En tant que, dirons-nous, phénoménalité du phénomène, la chair en est l'*Horizonthaftigkeit*, le « système » de ses horizons intérieurs et extérieurs qui ouvrent aussi bien, par les détroits qu'il constituent, au non-phénoménal du phénomène, et par là, à d'autres phénomènes, qu'au non-phénoménal d'une perception *incarnée* – donc se phénoménalisant elle-même pour une part d'elle-même – qui lui répond comme en écho : il n'y a de perception *dans* le phénoménal (le visible, le sensible) que parce qu'il y a du non-phénoménal dans le phénoménal et parce qu'il y a du phénoménal dans le non-phénoménal constitutif de la perception (le voir, le sentir) elle-même, et de tous ces termes que nous ne distinguons que par la réflexion, il y a réversibilité et enjambement, ou encore *chiasme*.

La chair comme réversibilité ou chiasme est véritablement la clé de tout phénomène, et par là, de toute constitution : qu'il s'agisse de l'empiétement et du recroisement des sensations entre elles au sein de la chair du corps, ou des sensibles entre eux dans la chair d'un même phénomène (VI, 175-177), de l'empiétement et du recroisement de mon paysage – à ne pas prendre dans le sens du spectacle ou du panorama, mais dans le sens de ce monde que je perçois et que j'arpente avec ma verticalité – et de ceux des autres dans la chair d'un même paysage phénoménal (VI, 185-189), de la réversibilité qui est au travail dans l'expression en « la réflexivité des mouvements de phonation et de l'ouïe » (VI, 190), au creux de laquelle se constitue le sens d'une parole comme imminence de son achèvement et donc de son effacement ; qu'il s'agisse, encore, de la « cohésion sans concept » (VI, 199) qui, constituant la chair de l'œuvre d'art (VI, 195-199, OE, 33-35), laisse sourdre, par le même chiasme, la chair de l'idée, ou du « dépassement sur place » (VI, 200) de la visibilité qui émigre, toujours selon le même enjambement, du monde sensible et du corps « dans un autre corps moins lourd, plus transparent, comme si elle changeait de chair, abandonnant celle du corps pour celle du langage, et (était) affranchie par là, mais non délivrée, de toute condition » (*ibid.*), faisant poindre l'idéalité en une existence presque charnelle « comme par une sublimation de la chair » (VI, 203) en vertu de laquelle même « l'algorithme mathématique *opérant* use d'une visibilité seconde » (VI, 201).

C'est dire que la chair est ce par quoi le champ phénoménologique se découvre sa consistance propre et son autonomie : elle en est le tissu ou l'élément (cf. VI, 184), ce que nous avons nommé la phénoménalité du phénomène. Car la chair est chaque fois ce qui fait qu'en se repliant pour ainsi dire sur lui-même, le phénomène ouvre sur d'autres phénomènes que lui-même, c'est-à-dire aussi sur d'autres horizons que ceux qui, de prime abord s'ouvriraient comme les siens propres, ce pourquoi, tout en pouvant toujours être déchirée par l'arrachement ou l'autonomisation de tel phénomène ou de telle « couche » de phénomènes – déchirure dans laquelle s'engouffre l'abstraction réflexive –, la chair, si l'on y prend bien garde, se recoud toujours dans la nouvelle dimension laissée béante par une déchirure, se ressoude en

la chair de nouveaux phénomènes ou de nouvelles « couches » de phénomènes. Ce pourquoi, par conséquent, à côté d'un « mauvais » usage de la réflexion, celle qui démêle les fils du tissu pour les réduire à des fils de raisons, il y a un « bon » usage, celui qui, au lieu de procéder à l'abstraction isolante et à la dialectique du plus-être et du moins-être, à l'opposition du positif et du négatif et à sa résolution dans un autre positif, laisse émerger un nouveau *champ* de phénomènes dans le champ phénoménologique, comme le champ ouvert indéfiniment à de nouvelles phénoménalisations au lieu du recroisement ou du chiasme où, toujours déjà, mais du même coup – telle est son énigme – sans cesse de manière inédite et créatrice, la chair se cicatrise. Car la chair est aussi l'élément de la *création* et de l'invention, et cela, en vertu de l'inachèvement de principe de toutes choses qu'elle signifie : elle est ce qui, dans la non-coïncidence irréductible du phénomène à soi, tient ensemble le « je ne savais pas » et le « j'ai toujours su » qui font que toute création est du même coup découverte, toute phénoménalisation à partir de rien parcourt singulier du même champ phénoménologique ouvert indéfiniment à d'autres parcours singuliers possibles, sans que rien, pourtant, ne soit jamais donné d'avance.

Quel est, maintenant, le rapport de cette philosophie, que nous nous obstinons à baptiser phénoménologie, avec l'ontologie, et à plus proprement parler avec l'ontologie à la Heidegger ? Si l'on s'adonnait au jeu de relever, dans le *Visible*, les occurrences et les sens du mot « Être », on s'apercevrait vite que ces sens ne sont pas réglés, que, le plus souvent, le mot « Être » est pris dans son sens classique, même si, dans certains cas, l'usage en est plus équivoque. Quand Merleau-Ponty parle de nouvelle ontologie, c'est sans doute, selon nous, que pour lui l'ontologie communique avec la foi perceptive, ou plutôt que la foi perceptive requiert une ontologie qui lui est propre, et qui, eu égard à l'ontologie au sens heideggérien, est sans nul doute une ontologie naïve – mais nous avons vu que cette naïveté, Merleau-Ponty la revendiquait. On serait peu aidé, également, si l'on relevait les quelques rares citations de Heidegger dans le *Visible* : elles ne sont jamais que latérales, pour expliquer ou justifier l'emploi de tel ou tel mot – par exemple le verbe « ester » utilisé par G. Kahn pour traduire *Wesen*. Mais l'enjeu du débat est trop important pour que nous en restions là. On pourrait dire, en effet, non sans raison, que *Le visible et l'invisible*, dans la mesure même où il se propose de porter de manière juste au langage le silence de l'expérience muette, et dans la mesure où son point de départ au moins apparent réside dans *notre* être-au-monde, dans ce fait que, tout en étant au plus près de nous, dans une réserve par principe inépuisable de non-phénoménalité, nous sommes en même temps toujours déjà là, pris ou expatriés de nous-mêmes dans la phénoménalité du monde, on pourrait dire, donc, que le dernier ouvrage du philosophe procède, au moins structurellement ou méthodologiquement comme *Sein und Zeit*, quitte à ajouter qu'il en propose une remarquable généralisation, ou tout au moins une autre version par le biais d'une analytique existentielle de la perception en tant qu'ek-stase en quelque sorte sensible au monde sensible, le tout se monnayant finalement, dans le chapitre ultime de l'ouvrage, par une *Kehre*, un tournant analogue à celui pratiqué par Heidegger, où

c'est la chair, par surcroît « notion pensable par elle-même » (VI, 185) qu'il s'agirait de penser en tant que telle, dans sa vérité *ontologique*, comme s'il suffisait de penser « être » au sens heideggérien quand Merleau-Ponty écrit « chair ».

Il suffit d'avoir posé le problème, même dans ces termes ramassés, pour éprouver aussitôt une sorte de gêne. Relisons ce texte : « La chair n'est pas matière, n'est pas esprit, n'est pas substance. Il faudrait, pour la désigner, le vieux terme d' "élément", au sens où on l'employait pour parler de l'eau, de l'air, de la terre et du feu, c'est-à-dire au sens d'une *chose générale*, à mi-chemin de l'individu spatio-temporel et de l'idée, sorte de principe incarné qui importe un style d'être partout où il s'en trouve une parcelle. La chair est en ce sens un "élément" de l'Être » (VI, 184). Et cette autre notation de novembre 1960 : « Faire une psychanalyse de la Nature : c'est la chair, la mère », « l'indestructible, le principe barbare » (NT, 321). Déjà, si l'on remarque que le terme d'élément renvoie à certaines pensées présocratiques – celles des Ioniens ou des philosophes du mélange comme par exemple Anaxagore ou Empédocle –, on s'aperçoit que la dernière philosophie de Merleau-Ponty révèle avec elles une sorte d'affinité à distance, ce qu'elle ne fait sûrement pas avec celles de Parménide ou de Héraclite, dont on sait combien elles ont inspiré Heidegger : s'il y a, chez Merleau-Ponty, une nouvelle ontologie, c'est bien davantage, par la médiation de la notion de chair, une ontologie du « mélange » – recroisement, empiètement, chiasme, – qu'une sorte de monisme ontologique à la Parménide (interprété, il est vrai, en ce sens, par Heidegger). Et si l'on y réfléchit bien, cette remarque superficielle nous conduit au cœur du problème : alors que la pensée heideggérienne se meut tout entière dans une sorte très subtile d'*dacosmisme*, en ce que, pour Heidegger, le monde en sa structure transcendantale ne se révèle jamais comme intrinsèquement ordonné, comme articulation en *cosmos* transcendantal de phénomènes – il n'y a pas de « nature » chez Heidegger au sens d'un indestructible principe barbare –, il en va tout autrement chez Merleau-Ponty, en ce que, pour lui, le monde n'est ni tout simplement ce qui nous paraît à nous comme l'*artefact* cartésien, ni tout simplement ce champ d'étants rassemblés par la trouée ou l'éclaircie de l'être au là de son être-le-là, mais un champ de phénomènes en tant que « *matrice* polymorphe » (NT, 274) de phénomènes tenus ensemble par la chair comme « élément ». S'il fallait, dans la tradition philosophique, un ancêtre de la notion de chair, nous le trouverions dans le *Timée* de Platon avec la *chôra* : comme cette dernière, la chair, « à mi-chemin de l'individu spatio-temporel et de l'idée », est une sorte de « concept bâtard », et cela dans la mesure même où elle est l'élément du recroisement, du chiasme, ou, pour parler comme les Grecs, du *mixte*. C'est pourquoi la chair apparaît comme ayant aussitôt une dimension *cosmologique* (cf. NT, 318), non certes au sens d'une harmonie cosmique éternelle, mais au sens où le champ des phénomènes constitue toujours déjà un certain arrangement, un *cosmos* « sauvage », une nature, et ce, *a priori*, quels que puissent être par ailleurs ces phénomènes. Plus profondément, on s'aperçoit par là qu'il y a une profonde divergence d'inspiration entre Heidegger et Merleau-Ponty : alors que le premier a conduit de plus en plus son interrogation sur les conditions de possibilité transcendantales-ontologiques de la pensée, sur ce qu'il faut toujours déjà

pour qu'il y ait pensée – et nous savons que c'est le pur « il y a » de l'être et du temps –, le second trouvait sans doute ce mode d'interrogation *un rien trop abstrait* – quoique confusément, puisque nous ne disposons, sur ce point, d'aucune indication claire dans son œuvre (si ce n'est, peut-être, in RC59, 153-156, et plus particulièrement 156) – en tant que, pris que nous sommes toujours déjà dans le champ phénoménologique, il ne peut y avoir d'autre question préjudicielle que celle de la foi perceptive, c'est-à-dire du mode de notre insertion toujours déjà effectuée en lui. En tout cas, la problématique de l'être *en tant qu'être* n'apparaît jamais dans l'œuvre, et ce, pour la raison que, selon nous, elle n'y a tout simplement pas de sens : le phénomène, le champ phénoménologique et la foi perceptive sont un irréductible mélange d'être et de non-être, c'est-à-dire aussi de vérité et de fausseté *ontologiques*. Tout comme Platon nous engageait explicitement à commettre le parricide à l'égard de Parménide, Merleau-Ponty nous engage, implicitement, au parricide à l'égard de Heidegger : il n'y a pas de pur « il y a » ontologique comme condition de possibilité *a priori* de la révélation ou de la phénoménalisation de l'étant, mais il y a un « il y a d'inhérence » (VI, 190, note), c'est-à-dire à jamais inaccompli, qui requiert la pensée par cet inaccomplissement même, et dont l'accomplissement ne serait, si nous pouvons nous permettre cette expression, qu'une illusion transcendante dans la mesure où penser, c'est encore phénoménaliser, bourrer de phénomènes les horizons de non-phénoménalité du phénomène, et de phénomènes comportant à leur tour leurs horizons de non-phénoménalité^[4].

Car la chair est précisément l'indestructible, qui se cicatrise dans le mouvement même de sa déchirure. Sans être d'autrefois, elle est toujours neuve tout en étant toujours la même (cf. NT, 320-21). Et c'est parce que la chair est cet indestructible qu'il n'y a pas à se poser tout d'abord la question de savoir pourquoi il y a quelque chose plutôt que rien : la question de l'origine ne peut être posée comme question préjudicielle parce qu'elle se pose à nous, irréductiblement, comme question *des* origines, question de l'éclatement, qu'il faut accompagner et tenter de rendre, de l'origine en origines. Ce n'est donc pas, comme il serait trop facile de le croire, qu'un type de pensée heideggérien puisse réduire la dernière philosophie de Merleau-Ponty à une sorte d'ultime version, déjà « dépassée », de la « métaphysique », puisque cette tentative de réduction pourrait fort bien se retourner contre elle-même, à remarquer dans l'insistance heideggérienne à pousser l'interrogation dans un seul sens – le sens de l'être comme tel – une forme d'abstraction issue de la philosophie classique bien que portée à un degré d'exigence et de subtilité encore jamais atteint. Il nous semble au contraire que Merleau-Ponty nous engage à céder moins facilement le terrain de la philosophie, et de la phénoménologie, aux prestiges d'une intelligence des abysses – en d'autres temps, on eût dit d'une souveraine Raison – : il y a pour ainsi dire une humilité de la foi perceptive, une humilité du phénomène qu'il est trop facile de cantonner dans le domaine de la naïveté ; c'est à nous, au contraire, qu'il appartient d'être humbles devant cette humilité, si du moins nous voulons ne pas précipiter les choses, et retrouver, dans la philosophie, l'éternelle enfance du monde, la complicité naïve qui nous a initiés et nous initie encore à lui

ainsi qu'à nous-mêmes. Si les autres questions doivent se poser, puisque nous ne manquons pas de nous les poser, il faut du moins qu'elles se posent *après*, car il se pourrait qu'elles en ressortent profondément transmuées.

Si donc il y a, chez Merleau-Ponty, une ontologie, s'il y a, pour lui, de l'être, c'est en tant que « dimensionnalité universelle » (NT, 319) (« il y a dimensionnalité de tout fait et facticité de toute dimension – cela, en vertu de la différence ontologique » : NT, 324), ou c'est au sens du monde perceptif « amorphe » dont parlait *L'œil et l'esprit*, « – ressource perpétuelle pour refaire la peinture, – qui ne contient aucun mode d'expression et qui pourtant les appelle et les exige tous et re-suscite avec chaque peintre un nouvel effort d'expression » (NT, 223), ou encore, c'est au sens où « la musique est trop en deçà du monde et du désignable pour figurer autre chose que des *épures de l'Être*, son flux et son reflux, sa croissance, ses éclatements, ses tourbillons » (OE, 14, nous soulignons). C'est un être (« au fond l'Être au sens de Heidegger », NT, 223) qui est « plus que toute peinture, que toute parole, que toute "attitude", et qui, saisi par la philosophie dans son universalité, apparaît comme contenant tout ce qui sera jamais dit, et nous laissant pourtant à le créer (Proust) » (NT, 224). C'est un être qui est « polymorphisme » (NT, 260, 306, 307), un « être de promiscuité » (NT, 307), de « transitivity » (NT, 323). Autrement dit, cet être est l'être du monde, l'être du champ phénoménologique, ou encore, pour paraphraser une belle formule de *L'œil et l'esprit*, la « structure métaphysique » de la chair (cf. OE, 33).

28

Moyennant tout ce que nous avons dit de la problématique de la constitution telle qu'elle est profondément transformée par Merleau-Ponty, il y a différents niveaux de complexité et de profondeur dans cette structure, puisque, d'un niveau à l'autre, il y a certes empiètement et reprise, mais aussi transgression et oubli. Et parmi ces « niveaux », il y a celui qui est sans doute le plus prégnant en même temps que le moins, manifeste, le champ pré-égologique de l'anonymat transcendantal, « l'univers vertical ou charnel et sa matrice polymorphe » (NT, 274) où il n'y a même pas de *solus ipse* dans la mesure où il n'y a en lui pas *d'ipse* et donc personne pour se sentir seul^[5]. Ce que nous voudrions dire à présent pour conclure, c'est que, dans cet « étagement » en profondeur de la structure métaphysique de la chair, se donne à nous, comme l'un des horizons de la dernière œuvre de Merleau-Ponty, la possibilité d'élaborer une phénoménologie transcendantale, non plus certes tout à fait au sens que Husserl donnait à ce mot, mais au sens où, d'une part, il y a *transcendance* du phénomène (cf. NT, 245, 263, 266, 269-270, 272, 311) donc

29

autonomie d'un *cosmos* sauvage de phénomènes, et où, d'autre part, et corrélativement, cet univers anonyme et barbare (que nous n'avons pas fait, mais qui nous fait et en lequel nous nous faisons) ne peut s'ouvrir à la phénoménologie que moyennant la mise entre parenthèses ou hors circuit (la « réduction phénoménologique ») de toute question ontologique issue de la tradition, mais aussi de toute question ontologique au sens heideggérien. Autrement dit, Merleau-Ponty

30

nous fait entrevoir la possibilité d'une phénoménologie qui, comme la musique, soit suffisamment en retrait du monde de nos préoccupations, pour être en mesure de dégager des « épures de l'Être », des rythmes, des phases ou des *mouvements* intrinsèques au champ phénoménologique, constituant une sorte de membrure universelle, un bâti dynamique de dimensions ou de dimensionnalités générales sur lequel et en lequel viennent s'inscrire toutes nos expériences. Bien loin de nous situer en survol par rapport au monde, ce retrait gagné par cette nouvelle réduction nous plonge au sein d'un champ phénoménologique qui est fondamentalement inachevé et ouvert de toutes parts à des mouvements d'accomplissements possibles et partiels, et que nous ne pouvons confondre avec un univers ou une couche originaire qui aurait plus d'être que celles qui viennent s'y inscrire comme ses horizons, dans la mesure même où toute question de priorité ontologique a été mise en suspens ou en arrêt par *l'épochè* nouvelle. C'est donc un champ qui se donne véritablement, si l'on entend bien le sens du mot, comme le champ transcendantal du « pré-Être » (NT, 266), de l'on transcendantal, c'est-à-dire de la phénoménologie transcendantale *in specie*^[6]. C'est dans le sein de cette phénoménologie que peuvent s'amorcer, selon nous, les prémisses de l'ontologie, et tout d'abord de cette ontologie « naïve » coextensive de la foi perceptive, et par laquelle s'initie l'humanisation, dans la constitution de ces phénomènes singuliers que sont « mon » corps et celui des « autres ». La constitution de la sphère dite intersubjective est pour nous le commencement d'une anthropologie phénoménologique, c'est-à-dire aussi, dans le même mouvement, d'une philosophie phénoménologique de la nature, dans sa ségrégation, toujours en cours depuis les origines, d'avec ce qu'il nous faut bien nommer la culture.

Problèmes immenses que ceux-là, nous dira-t-on à juste titre. D'autant plus complexes et inextricables que, dans ce champ indéfiniment ouvert, il n'y a pas de chemin privilégié, mais multiplicité indéfinie de parcours *singuliers* qui, par la singularité même du mouvement affectant tout parcours, doivent conduire à autant de versions singulières de la phénoménologie. Il y a une profonde connivence entre l'art et la philosophie, dès lors que celle-ci a compris la vanité de ses efforts pour accéder au point de vue unique et privilégié de *la* vérité. Cela ne signifie pas pour autant qu'on en revienne à une nouvelle version du relativisme qui serait relativisme phénoménologique, car la singularité du parcours dans le champ phénoménologique ne peut constituer, si on l'entend bien, le point de vue exclusif et en lui-même souverain d'une subjectivité sur la vérité : s'il y a toujours de la vérité dans cette manière de philosopher, c'est dans le parcours, ou *dans le mouvement lui-même*, et non plus dans telle ou telle « idée » acquise. Car si nous, êtres philosophants, sommes *toujours déjà* pris dans la structure métaphysique de la chair, c'est au prix de ce paradoxe que, dès que nous nous mettons à philosopher, cette structure, *nous la dessinons à neuf* du même coup, nous l'inventons dans le moment même où nous croyions la découvrir.

Pour nous, la leçon sans doute la plus profonde que nous laisse la dernière pensée de Merleau-Ponty, c'est qu'il est désormais impossible de philosopher autrement qu'au singulier, car le singulier est notre seul mode d'accès à l'universel, c'est lui seul qui fait vivre la philosophie ainsi que toute son antique tradition, à laquelle nous ne serons jamais fidèles que du sein même de l'infidélité – celle-là même qui constitue la chaîne des générations de philosophes, celle-là même qui fait qu'on n'en aura sans doute jamais fini, si ce n'est dans l'illusion d'une abstraction commode, avec la philosophie. Comme le disait déjà Husserl, et comme nous l'a montré Merleau-Ponty, philosopher authentiquement, c'est sans cesse *devenir un débutant* en philosophie.

NOTES

- [1] Nous désignons par là les écrits suivants : *Le visible et l'invisible*, *L'œil et l'esprit*, les derniers résumés de cours du Collège de France, *Le philosophe et son ombre*.
- [2] Nous en avons proposé un développement systématique, dans le cadre husserlien, dans la I^{re} recherche de notre « Fondation pour la phénoménologie transcendantale » (*Recherches phénoménologiques*, I, II, III), Ed. Ousia, Bruxelles, 1981.
- [3] Ce que nous avons tenté de faire autrefois dans « Phénoménalisation, distorsion, logologie », *Textures* 72/4-5, p. 63-114.
- [4] Cf. notre « Fondation pour la phénoménologie transcendantale », *op. cit.*
- [5] Pour cette problématique, voir notamment VI, 116, NT, 244, 254, 260, 266-267, 287, 306, 307, 318, 320-321, 323, 324, 328.
- [6] Celle-là même que nous visons dans notre « Fondation pour la phénoménologie transcendantale », *op. cit.*

AUTEUR

Marc Richir

Mis en ligne sur Cairn.info le 02/02/2023

<https://doi.org/10.3917/herm.desa.2008.01.0145>

Imprimer

Favoris

Facebook

Plus d'options...

[< PRÉCÉDENT](#)[SUIVANT >](#)

Pour citer cet article

Distribution électronique Cairn.info pour Hermann © Hermann. Tous droits réservés pour tous pays. Il est interdit, sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, de reproduire (notamment par photocopie) partiellement ou totalement le présent article, de le stocker dans une banque de données ou de le communiquer au public sous quelque forme et de quelque manière que ce soit.

Cairn.info | Accès via Université Paris 1 - Sorbonne