

UNIVERSITÉ CHARLES DE PRAGUE
Département de philosophie et de la science des religions, Faculté des Lettres,
Náměstí Jana Palacha 2, 11638, Prague, République Tchèque

UNIVERSITÉ PARIS-I PANTHÉON-SORBONNE
École doctorale de philosophie, UFR 10,
17 rue de la Sorbonne, 75005, Paris, France

Jan HALÁK

LA SIMULTANÉITÉ DE L'INCOMPOSSIBLE COMME
INDEX DE L'ÊTRE VERTICAL DANS LA PHILOSOPHIE
DE M. MERLEAU-PONTY

/

SIMULTANEITA INKOMPOZIBILNÍHO JAKO
INDEX VERTIKÁLNÍHO BYTÍ VE FILOSOFII
M. MERLEAU-PONTYHO

THÈSE DE DOCTORAT / DISERTAČNÍ PRÁCE
(EN COTUTELLE)
CHAMP DISCIPLINAIRE : PHILOSOPHIE
DOCTORAT D'UNIVERSITÉ

THÈSE DIRIGÉE PAR :
Renaud BARBARAS / Jakub ČAPEK

MEMBRES DU JURY :
Renaud BARBARAS
Jakub ČAPEK
Josef FULKA
Karel NOVOTNÝ (président)
Pierre RODRIGO

DATE DE SOUTENANCE : 14 MAI 2012

Prohlašuji, že jsem disertační práci napsal samostatně s využitím pouze uvedených a řádně citovaných pramenů a literatury a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

Jan Halák

Je tiens à remercier ici Messieurs Jakub Čapek et Renaud Barbaras,
qui ont dirigé mon travail, pour tout le soutien moral et philosophique
qu'ils m'ont, chacun à leur manière, apporté au cours de mes études.

Je voudrais également exprimer ma gratitude envers
Vladimír Dicà, Olga Haláková, Jana Javůrková,
Jiří Klouda, Benoît Meunier, Jarmila Samcová,
ainsi qu'envers toutes les personnes
qui m'ont encouragé dans mon travail.

Jan Halák

RÉSUMÉ :

La simultanéité de l'impossible comme index de l'Être vertical dans la philosophie de M. Merleau-Ponty

La présente étude porte sur la philosophie tardive de Maurice Merleau-Ponty telle qu'elle est développée dans ses écrits à partir des années cinquante, jusqu'à son ouvrage *Le Visible et l'Invisible*. Il s'agit plus précisément de mettre en lumière un rapport de principe entre ce que désigne, chez cet auteur, le concept d'Être « vertical » d'une part, et, d'autre part, l'aspect d'exclusivité réciproque ou d'« impossibilité » des segments du champ qui nous le présentent, notamment au niveau de la perception, de nos rapports avec autrui, du langage et des autres créations humaines. Dans un premier mouvement, l'auteur se propose d'éclaircir ce qu'il considère comme le point de départ de cette philosophie ontologique, à savoir le concept de visibilité. À travers l'élucidation de la signification de trois structurations intérieures de cet « élément » de l'Être, à savoir le visible, l'invisible et le voyant, l'auteur démontre l'unicité ontologique fondamentale de cette visibilité. Dans un second temps, à l'aide du concept d'institution, l'étude précise comment ce champ unitaire est intérieurement régi par des rapports spécifiques qui dépassent l'ontologie classique du sujet et de l'objet et des catégories qu'elle implique. Cette argumentation dévoile selon l'auteur une priorité ontologique du champ de la visibilité dans la philosophie de Merleau-Ponty et pose la question de son articulation plus profonde et positivement exprimée. Or, le dévoilement de cette « membrure » de l'Être vertical demande un dépassement du caractère défensif de la philosophie de Merleau-Ponty ; l'auteur se propose donc d'esquisser la manière dont ce dépassement y est indiqué.

RÉSUMÉ EN TCHÈQUE / RÉSUMÉ V ČESKÉM JAZYCE :

Simultaneita inkomposibilního jako index vertikálního Bytí ve filosofii M. Merleau-Pontyho

Předmětem zkoumání této práce je pozdní filosofie Maurice Merleau-Pontyho v podobě, v jaké byla rozpracována v autorových přednáškách od padesátých let až do projektu knihy *Viditelné a neviditelné*. Přesněji řečeno jde o to objasnit principiálnost vztahu mezi tím, co u tohoto autora označuje pojem „vertikálního“ Bytí, a rysem vzájemného vylučování neboli inkompatibility mezi úseky pole jevení, které nám toto Bytí otevírá, a to zejména v rovině vnímání, našich vztahů s ostatními lidmi, jazyka a dalších člověkem tvořených institucí. Text práce nejprve ukazuje, v jakém smyslu je třeba považovat za výchozí bod této filosofie pojem viditelnosti. Pomocí rozboru tří vnitřních strukturací tohoto „živlu“ Bytí, tj. viditelného, neviditelného a vidoucího, autor obhajuje myšlenku zásadní ontologické jednotnosti této viditelnosti. V návaznosti na to práce zejména pomocí pojmu „instituce“ ukazuje, jak je toto pole viditelnosti sobě vlastním způsobem vnitřně organizováno a v čem pojetí této struktura překračuje novověkou ontologii subjektu a objektu, včetně kategorií, které implikuje. Tento výklad podle autora odhaluje metodologicko-ontologickou prioritu pojmu viditelnosti v Merleau-Pontyho filosofii a vyzývá k otázce po jejím hlubším a pozitivně vyjádřeném vnitřním členění. Vyjasnění „žebroví“ vertikálního Bytí však podle autora vyžaduje překročení těch hlavních rysů Merleau-Pontyho filosofie, které je podle všeho nutno považovat za zásadně kritické a obranně orientované. Autor tedy v závěru nastiňuje, jakým způsobem je podle něj potřeba v Merleau-Pontyho pozdní filosofii hledat znaky tohoto překročení.

RÉSUMÉ EN ANGLAIS / ENGLISH SUMMARY :

The Simultaneity of the Impossible as the Index of the Vertical Being in the Philosophy of M. Merleau-Ponty

The principal field of investigation of this paper is the late philosophy of Maurice Merleau-Ponty in the form the author gave it in his lectures during the nineteen-fifties and in the project of *The Visible and the Invisible*. More accurately, the goal is to clarify the relationship between what this author calls “vertical” Being and the aspect of reciprocal exclusivity, or impossibility, of the segments of the field through which we have access to it. This structural characteristic is studied principally on the levels of the perception, our relationships with the others, the language and other human institutions. First, the author of the paper elucidates what he think is the reference point of this ontological philosophy, that is to say the concept of visibility. By means of an interpretation of the three fundamental structures of the visibility, the visible, the invisible, and the vision (*voyant*), the author demonstrates the profound ontological unity of the element of the visibility. The concept of the “institution” (*Stiftung, institution*) is then introduced to demonstrate how the field of the visibility is internally organized in a manner that surpasses the classical ontology of the subject and the object as well as all the categories implied in it. The author’s point of view is that this argumentation shows a methodical and ontological priority of the concept of the visibility in the philosophy of Merleau-Ponty and demands for a deepened and positively expressed articulation of it. Yet this can be only achieved by getting over the defensive aspect of the Merleau-Ponty’s philosophy and so the author indicates how Merleau-Ponty’s work may make this possible.

MOTS-CLÉS :

MERLEAU-PONTY, Maurice ; philosophie du XX^{ème} siècle ;
philosophie française ; ontologie ; phénoménologie ; perception

MERLEAU-PONTY, Maurice ; philosophy of the 20th century
french philosophy ; ontology ; phenomenology
perception

TABLE DE MATIÈRES

I	INTRODUCTION.....	15
II	RÉDUCTION À LA VISIBILITÉ	
	1. Une épochè.....	26
	2. Le visible.....	37
	3. L'invisible.....	51
	I) L'« autre côté », la membrure	
	II) Le niveau du visible	
	III) Le lien entre visibles et invisibles	
	4. Le voyant.....	77
	I) Le voyant et son « dehors »	
	II) Le voyant et son « dedans »	
	III) Le voyant au-delà du dehors et du dedans	
III	LE RENVERSEMENT DE LA CONCEPTION DE L'ORIGINAIRE	
	1. L'indivision du champ de la visibilité	112
	3. Les paradoxes comme index d'un « troisième domaine ».....	127
	3. Le concept d'institution et le champ comme un nouveau genre d'être.....	133
	4. Les institutions internes du champ.....	150
	I) La passivité	
	II) La perception	
	III) Autrui	
	IV) L'expression	
	V) L'articulation des champs	
	VI) Le champ originaire	
	5. Le champ du corps : la circularité dans le corps propre	173
	(Husserl et Merleau-Ponty)	
IV	TRANSITION : la visibilité indivise comme point de départ de l'ontologie de Merleau-Ponty	189
V	L'AXE TRANSVERSAL DU CHAMP DE LA VISIBILITÉ	
	1. L'axe simultané et l'axe transversal de l'analyse du monde.....	198
	I) L'organisation de l'indivis	

	II) Les axes horizontaux de l'organisation	
	III) L'axe transversal de l'organisation	
	2. Les esquisses d'ensemble :	
	un modèle de conception des rapports transversaux.....	220
VI	LA DÉFENSE DE L'INDVIS SELON L'AXE TRANSVERSAL	
	1. « L'entrelacs – Le chiasme ».....	224
	I) Le visible	
	II) Le corps	
	III) La chair du monde	
	IV) Autrui	
	V) L'invisible	
	2. La structure transversale de « L'entrelacs – Le chiasme »	241
	3. La défense de l'indivis au niveau des chiasmes particuliers.....	252
VII	L'AXE TRANSVERSAL DE L'ÊTRE SAUVAGE : LES MEMBRURES	
	CONCENTRIQUES	
	1. Confrontation des esquisses totales : le sensible.....	261
	2. L'axe transversal comme axe indivis-division.....	274
	3. La Nature : la chair dont nous faisons partie ; l'axe transversal comme	
	dimensions concentriques	286
VIII	CONCLUSION : L'Être vertical et la simultanéité de l'impossible.....	280
	BIBLIOGRAPHIE.....	295
	INDEX NOMINUM.....	303

I

INTRODUCTION

1.

« Ce que nous avons appris dans Saussure, c'est que les signes un à un ne signifient rien, que chacun d'eux exprime moins un sens qu'il ne marque un écart de sens entre lui-même et les autres¹. »

« Le style est ce qui rend possible toute signification². »

Que signifient ces mots pour l'interprétation d'un corps de langage philosophique, pour le *corpus* des textes de Merleau-Ponty ? Il s'agit de déceler, respecter et décrire de la façon la plus directe possible le « gauchissement général de mon paysage³ », de distinguer la spécificité de la courbure qu'apporte dans notre paysage langagier, et à partir de lui dans le paysage total du monde, le *corpus* ou l'ensemble des paroles qui nous sont parvenus de Merleau-Ponty. S'il y a un surplus de sens, un « gauchissement » apporté aux choses telles que nous les connaissons déjà, il n'est d'abord donné que latéralement, par différenciation au sein du *corpus* : la signification est d'abord « tacite » ou indirecte, la pensée s'exerce comme un impensé ou comme style. C'est ce *surplus*, ce fléchissement apporté, que nous cherchons à expliciter. Notre tâche est donc plus précisément de rendre directement thématifiée une signification qui ne nous est parvenue qu'indirecte, de rendre visible ce qui ne se présente pas comme tout à fait visible.

Or, ceci implique une méthode de travail. Car la seule manière d'expliciter une signification indirecte, une signification-style, est de

¹ « Le langage indirect et les voix du silence », S, p. 63

² PM, p. 81

³ Par exemple VI, p. 156 ; cf. « Préface », S, p. 34 « Il s'agit, dans l'expression, de réorganiser les choses dites, de les affecter d'un nouvel indice de courbure, de les plier à un certain relief du sens. ».

rejoindre son « action oblique⁴ » ou le mouvement de différenciation qu'elle inaugure, de suivre les rapports latéraux qui traversent le corps de ce style, le *corpus*. La seule manière de l'explicitier est de suivre les inflexions des « mots », notions, concepts et autres foyers de signification, ceux-là mêmes qui nous semblent d'abord ordinaires, trop bien connus, ceux-là mêmes qui nous sont devenus imperceptibles en se faisant oublier par ce qu'ils signifient⁵. Il faut mettre en marche « cette machine infernale qu'est le livre, appareil à créer des significations⁶ », il faut reprendre l'expérience de ses opérateurs de sens : perception, corps, visible, chair, moi, langage...

Il s'agit par conséquent d'entrer dans le corps du langage considéré au lieu de tenter de le neutraliser, d'effacer ses résistances en les ramenant à ce qui n'en a pas, au langage acquis et aux significations acquises. Cette dernière tentative supposerait ce que Merleau-Ponty précisément considère comme une idée paradoxale, à savoir un monde en soi, un Être-Objet défini comme indépendant de nos prises et notamment de la prise du langage. La tentative de neutraliser la résistance du langage opérant dans un *corpus*, de ramener ce langage opérant au langage parlé de nos représentations est une tentative qui voudrait nous faire oublier justement le langage, et nous persuader qu'au fond il *ne doit pas* y avoir de langage qui s'interpose entre nous et le monde, qui se mêle dans notre affaire de connaissance⁷. Cette dernière veut un « langage » *transparent*, c'est-à-dire celui que nous connaissons tous et que nous comprenons tous, un langage qui ne laisse pas

⁴ « Un inédit de Merleau-Ponty », P2, p. 44

⁵ Cf. « Sur la phénoménologie du langage », S, pp. 147-8 « Nous commençons à lire le philosophe en donnant aux mots qu'il emploie leur sens "commun", et, peu à peu, par un renversement d'abord insensible, sa parole maîtrise son langage, et c'est l'emploi qu'il en fait qui finit par les affecter d'une signification nouvelle et propre à lui. À ce moment, il s'est fait comprendre et sa signification s'est installée en moi. » ; cf. de même par exemple : « Un inédit de Merleau-Ponty », P2, pp. 44-45 : « Le sens d'un livre est premièrement donné, non tant par les idées, que par une variation systématique et insolite des modes du langage et du récit, ou des formes littéraires existantes. »

⁶ PM, p. 20

⁷ Cf. PM, p. 8 : « Nous vénérions tous secrètement cet idéal d'un langage qui, en dernière analyse, nous délivrerait de lui-même en nous livrant aux choses. »

de trace, qui *s'efface* derrière l'objet qu'il signifie⁸ ou qui se consomme au cours de son développement dans la lecture ou dans la prononciation, un « langage » qui ne demande pas à être relu et qui ne demande pas à ce qu'on *apprenne* en le lisant. Or, cette prétendue clarté, affirme Merleau-Ponty, serait précisément l'évanouissement de toute clarté, car là où il n'y a rien à apprendre, il n'y a pas de place pour parler de clarté ou de lumière.

Nous croyons au contraire qu'il faut aborder le corpus d'une philosophie *comme s'il était écrit dans un langage étranger*⁹. Ceci non pour ne pas parler du monde, pour parler de rien, pour ne pas parler¹⁰ ; il faut prendre en considération ce que Merleau-Ponty lui-même pense de l'activité d'écrire : « Comme le tisserand donc, l'écrivain travaille à l'envers : il n'a affaire qu'au langage, et c'est ainsi que soudain il se trouve environné de sens¹¹. » De cette façon, la systématisation de la « trame » du langage que nous proposons et qui peut paraître comme une activité « formaliste » s'arrête là où se trouve circonscrit d'une façon suffisante un horizon qui nous fait entrer dans un problème, qui touche toujours *le monde* et non le langage qui le signifie et qu'il s'agit de systématiser. Il faut savoir que la philosophie de Merleau-Ponty est une tentative de « déracinement¹² » de l'expression objective de l'Être, une tentative d'« expression de ce qui est avant l'expression *et qui la soutient par-derrière*¹³ », une « esquisse de l'ontologie projetée comme ontologie de l'Être brut – et du *logos*¹⁴ ». Elle n'est par conséquent rien d'autre qu'un travail d'expression opéré sur nos tentatives

⁸ Cf. PM, p. 7

⁹ « Si nous voulons comprendre le langage dans son opération d'origine il nous faut feindre de n'avoir jamais parlé, le soumettre à une réduction sans laquelle il nous échapperait encore en nous reconduisant à ce qu'il nous signifie, le *regarder* comme les sourds regardent ceux qui parlent » ; « Le langage indirect et les voix du silence », S, p. 75 ; cf. PM, pp. 65, 82 et VI, p. 233

¹⁰ Il serait d'ailleurs difficile de soutenir qu'une tentative d'expression donnée est totalement manquée ; cf. PM, p. 54 : « le quasi-silence de Mallarmé est encore quelque chose qui a été exprimé ».

¹¹ « Le langage indirect et les voix du silence », S, p. 72 ; cf. PM, p. 95

¹² VI, p. 217

¹³ VI, p. 219

¹⁴ VI, p. 217

d'expression anciennes, sur les expressions sédimentées, objectivées, au profit d'un Être « brut » ou « sauvage », au profit d'un Être non apprivoisé à travers les expressions acquises¹⁵. Il s'agit de saisir dans l'ensemble des différenciations de notre langage acquis les différenciations qu'apporte le langage de Merleau-Ponty, et non de comprendre ce dernier comme une occultation « métaphorique » du premier.

Nous nous proposons avec Merleau-Ponty, d'observer certains phénomènes comme significations d'un langage que nous ne connaissons pas encore, et qui pourtant croise les langages et les articulations qui nous sont familiers : la langue française, le langage de la vie quotidienne et le langage de la philosophie, mais également l'articulation de notre corps sur le monde, sur le corps d'autrui, sur le langage. Ces phénomènes seront devenus les instances d'un langage dont il reste encore à décrire les principes, la *cohésion interne* ou le *système d'équivalences* ; les instances d'un langage dont nous savons, ou dont nous sommes obligés de présupposer qu'il ne parle qu'indirectement, c'est-à-dire par la façon dont il s'organise intérieurement. Nous ne nous proposons que de le laisser opérer, de passer par lui, en nous laissant porter là où il est capable de nous porter, en nous laissant montrer ce qu'il est en mesure de nous faire voir. Et si nous découvrons qu'il n'y a aucune différence de sens, aucun gauchissement de notre paysage langagier et ontologique, aucune inflexion du monde par rapport au monde que nous croyons connaître, si nous sommes reconduits vers les significations ordinaires, cela signifiera seulement que nous avons pris des précautions qui n'étaient pas nécessaires dans ce cas particulier. Or, les indices sont déjà nombreux qui nous permettent de savoir que cela ne sera pas le cas, et puisque nous ne pouvons pas prendre le risque de voiler ce qu'il y a d'original dans le système de signification que nous nous proposons d'interroger, il nous faut adopter une démarche prudente.

¹⁵ Cf. par exemple « Partout et nulle part », S, p. 228 : « la philosophie est radicale justement parce qu'elle creuse, sous ce qui paraît être immédiatement communicable, sous les pensées disponibles et la connaissance par idées, et révèle entre les hommes, comme entre les hommes et le monde, un lien qui est antérieur à l'idéalité, et qui la fonde »

Nous ne nous proposons pas de mettre en évidence ce que Merleau-Ponty reprend de ses prédécesseurs et de ses contemporains et ce qu'il faut au contraire imputer uniquement à son compte, ni s'il est fidèle ou infidèle à ce qu'il semble reprendre des autres¹⁶. Nous ne nous proposons pas non plus de convaincre, de persuader le lecteur de la vérité de ce que Merleau-Ponty esquisse et affirme, d'entrer en dialogue avec une pensée qui, « quand elle affirme, c'est parce qu'elle ne trouve plus le moyen de nier¹⁷ ». Car ce n'est pas ainsi, croyons-nous apprendre chez Merleau-Ponty, qu'une vérité s'établit. Il ne s'agit, pour nous, que d'organiser ce que dit Merleau-Ponty de telle sorte à ce qu'on perçoive un peu plus clairement ce qu'il aurait pu, et ce qu'il aurait dû dire encore ; et c'est ainsi que, dans la mesure où les problèmes précédents ou parallèles sont présents dans ce qu'il affirme lui-même, ils se révéleront comme incontournables, et comme des foyers de sens dans la trame de ses écrits. S'il y a une vérité, elle se confirme par la *praxis* qu'elle implique, non par le jugement que l'on applique sur son compte.

Pour toutes ces raisons, il ne serait pas adéquat de considérer notre étude comme tentative d'introduction à la pensée de Merleau-Ponty. Nous nous sommes permis de supposer, chez le lecteur, une certaine familiarité avec les écrits de notre auteur, ainsi qu'avec la tradition philosophique occidentale. Puisque qu'il s'agit, pour nous, d'observer l'inflexion qu'il fait subir à notre paysage ontologique, il nous faut supposer comme fond une familiarité avec le paysage original, et il ne peut pas s'agir en priorité de tâcher d'en établir les contours. Ce n'est pas véritablement un dilemme, croyons-nous, mais une question de priorité, comme nous l'avons dit, bien que la conscience de cette priorité puisse se révéler décisive dans l'appréciation de ce qui est dit, et de ce qui ne l'est pas, dans le texte ci-dessous. Si nous prenons le risque que notre texte soit dépourvu de

¹⁶ Nous croyons qu'il faut dire ici ce que Jacques Drillon dit de l'œuvre musicale : « Il y a mille façons d'être "fidèle" à une œuvre, il faut choisir celle qui va dans le sens de l'histoire. » ; cf. son texte « Le plaisir et l'extase », préface à *Glenn Gould – Entretiens avec Jonathan Cott*, Paris : 10/18 1983, p. 35

¹⁷ « Un inédit de Merleau-Ponty », P2, p. 37

signification pour certains, c'est pour avoir la possibilité de dégager cette signification comme maximale pour ceux qui partagent avec nous le fond sur lequel elle doit se détacher. Ainsi, si notre étude peut s'avérer ardue, il est d'ores et déjà clair que cela n'est pas, pour le moins, sans rapport avec notre objectif, et avec le fait que c'est précisément ainsi que nous nous sentons obligé de l'exposer pour la considérer à la fois comme pleinement philosophique et dans la lignée de la pensée de Merleau-Ponty.

2.

« [L]’inhérence du soi au monde ou du monde au soi, du soi à l’autre et de l’autre au soi, ce que Husserl appelle l’*Ineinander*, est silencieusement inscrit dans une expérience intégrale, ces impossibles sont composés par elle, et la philosophie devient la tentative, par-delà la logique et le vocabulaire donnés, de décrire cet univers de paradoxes vivants¹⁸ »

Si l'on se propose d'interroger cette fois non pas la manière dont nous est présent un sens langagier, mais la manière dont nous est présent le monde, il faut dire d'une façon analogue que la présence de sa transcendance est oblique, indirecte : « En un sens, le langage n'a jamais affaire qu'à lui-même¹⁹ », même s'il faut dire simultanément que « nous ne pensons pas plus aux *mots* que nous disons ou qu'on nous dit qu'à la main même que nous serrons : elle n'est pas un paquet d'os et de chair, elle n'est plus que la présence même d'autrui²⁰. » Ce qui vaut pour la signification langagière vaut encore pour la signification perceptive : la présence d'une identité dans le monde est l'intégrale des différenciations qui la présentent. Cela ne signifie pas que nous voyions uniquement les différenciations (le *corps* de l'homme au lieu de l'homme lui-même, les *signes* qui signifient au lieu de l'idée), mais que l'identité d'un transcendant coïncide avec la manière dont les différenciations nous englobent.

La philosophie de Merleau-Ponty nous présente une suite d'aperçus

¹⁸ RC, p. 152

¹⁹ PM, p. 161

²⁰ PM, p. 162

les plus concrets ainsi que d'autres qui sont les plus abstraits, qui nous font tous entrevoir qu'il y a un rapport de principe entre la manière de paraître et l'être de ce qui paraît, à savoir que la manière oblique, indirecte, différentielle de paraître est ce par rapport à quoi il faut comprendre la transcendance de ce qui paraît. Ce type d'intuition est exprimé par les formules elliptiques comme celles qui affirment que « la transcendance, c'est l'identité dans la différence²¹ » ou celles qui caractérisent l'être de la chose comme « autorégulation, cohésion de soi à soi, identité en profondeur (identité dynamique)²² » : il y a dans la présence un rapport latéral qui n'est pas un rapport *de quelque chose à quelque chose*, à un objet positif devant sujet positif, et c'est précisément ce qui définit l'identité transcendante de ce qui paraît. La présence est toute occupée à se différencier par rapport à elle-même, pour reprendre les termes que Merleau-Ponty applique au langage. Le *Lebenswelt*, le monde sauvage qui se situe en-deçà du sujet et de l'objet, est le « lieu de compossibilité²³ » de tous ces impossibles ou de toutes ces différenciations.

En d'autres termes, la présence, l'apparaître, c'est ce que Husserl appelle un horizon, et le problème se pose plus précisément comment penser l'être de l'horizon sans le mesurer par un être positif, par un être-objet, comment penser l'identité de l'apparaissant comme horizon, au lieu de penser l'horizon par exemple comme « un système de "potentialité de la conscience" », comme dit Merleau-Ponty en paraphrasant Husserl. Il y a un « lien » interne qui fait que les segments de l'horizon ne sont pas seulement la négation ou l'exclusion l'un de l'autre, mais qu'ils sont le *reflet* l'un de l'autre, la contrepartie l'un de l'autre. Il est précisément impossible de réduire les segments d'un horizon sur un plan unique : ils sont simultanés *comme impossibles*, ou bien ils ont un rapport d'« opposition réelle²⁴ »

²¹ VI, p. 274

²² VI, p. 258

²³ VI, p. 29

²⁴ Par opposition seulement logique de Hegel ; cf. par exemple « Langage et inconscient », P2, p. 275 : « si une grandeur négative est une grandeur de signe contraire, si Kant peut dire que la haine est un amour négatif, que voler par exemple, est un don négatif, c'est bien là reconnaître une articulation, une simultanété de la présence et de l'absence »

comme l'exprime Kant. À chaque heure il est toutes les heures, à chaque saison il est toutes les saisons, écrit Paul Claudel²⁵, parce qu'il n'y d'heure ni de saison que par rapport à toutes les autres. Dans cette simultanéité claudélienne, il faut reconnaître ce même phénomène que Husserl appelle l'horizon et que Leibniz semble avoir exprimé par son concept de perspective et d'impossibilité que nous avons repris dans le titre de notre travail ; de même, il faut reconnaître la même expérience par exemple dans l'entrelacement des perspectives que Claude Simon nous fait revivre à travers ses romans²⁶, et dans la conception diacritique du langage qu'a décrit Saussure. L'inspiration de Merleau-Ponty ne vient pas d'une seule source et cela ne fait que confirmer que la philosophie que cet auteur prépare possède la force de nous livrer un trait général.

L'horizon, écrit Merleau-Ponty, est « un nouveau type d'être, un être de porosité, de prégnance ou de généralité, et celui devant qui s'ouvre l'horizon y est pris, englobé²⁷ ». Nous nous proposons de reprendre l'œuvre de Merleau-Ponty pour suivre les indications qui nous révèlent comment penser la manière dont l'horizon englobe la présence, comment l'idée de présence n'est qu'une expression succincte de ce lieu virtuel qu'il faut supposer au centre de l'horizon. Le plus intéressant pour nous, c'est que Merleau-Ponty dévoile ce « fait ontologique » primitif à travers un grand nombre de phénomènes. Il doit y avoir un rapport de principe entre les phénomènes qui sont imprégnés par cette logique et nous verrons comment Merleau-Ponty explique que cette identité structurelle qui relie transversalement les niveaux de l'apparaître est due le plus probablement à ce que notre rapport à l'Être est, en un mot, corporel. Nous verrons ce que cela signifie plus précisément. Ce qui est certain, c'est qu'il s'agira pour nous de retrouver les implications de ce « fait inaugural que j'ai senti », que j'ai senti *comme un corps*, sur tous les niveaux principaux de la phénoménalité

²⁵ P. Claudel : *Art poétique*, p. 53 ; cf. NC58, p. 200

²⁶ Merleau-Ponty écrit dans une lettre à Claude Simon : « j'ai trouvé dans vos livres beaucoup de choses qui allaient dans le sens de mon propre travail » ; dans les cours au Collège de France, « j'ai dit des choses qui étaient exactement dans le sens de ce que vous percevez » ; « Notes sur Claude Simon », P2, pp. 315 et 316 (cf. *ibid.*, p. 310 *sqq*)

²⁷ VI, p. 193 (les deux citations)

ou de l'expérience humaine.

Or, nous pouvons déjà entrevoir que cette impossibilité sur le plan phénoménal, c'est précisément ce qui nous mène directement vers ce que Merleau-Ponty appelle « verticalité » sur le plan ontologique. C'est comme Être « vertical » que notre auteur caractérise l'Être « opérant » sur le niveau du *Lebenswelt*, pour l'opposer à un Être de représentation, transparent, « étalé sur le plan horizontal des "réalités objectives"²⁸ » et survolé par le regard d'un esprit sans situation comme un paysage horizontal, lequel, dépourvu de toute résistance de principe, offrirait au regard tout ce que celui-ci peut souhaiter en tirer, et ne serait finalement que la somme des faits juxtaposés que cet esprit est en mesure de se représenter. L'Être vertical s'oppose à l'Être conçu selon le même modèle dans lequel la projection perspective²⁹ où les segments impossibles de l'horizon du monde sont projetés sur un unique plan « horizontal³⁰ » ; c'est un Être dressé, levé, ne se laissant pas apprivoiser sur un plan unique, et, par là, dépourvu de toute ambivalence. En découvrant la multitude de « rétro-références intentionnelles » dans les « objets » de notre expérience, nous réalisons que ce avec quoi nous avons expérience dépasse nécessairement ce que nous pouvons thématiser et tenir devant nous, au centre de notre regard fixé unilatéralement, « dans les pinces de l'attention³¹ », comme « corrélat » de notre « intentionnalité thétique ». Le monde vertical ne nous donne pas accès à des ob-jets, mais précisément à ce « qui sort du plan de l'être objectif³² ». Le monde vertical est « debout », non *devant* nous et « plat³³ » mais au-dessous et au-dessus de nous, il contient et enveloppe jusqu'à notre

²⁸ NC58, p. 264

²⁹ Cf. VI, pp. 256, 262, NC58, p. 264 et NC56, p. 266 ; pour une description phénoménologique de la projection perspective elle-même, cf. PM, p. 72 *sqq* et S, p. 78 *sqq*

³⁰ Cf. P2, p. 297 : « Il n'y a pas de "destruction" de la philosophie qui en soit la "réalisation". Postuler un tel état de l'histoire, c'est justement faire de la mauvaise philosophie, c'est faire une ontologie sans relief ou "plate", comme disait Hegel. »

³¹ VI, p. 246

³² VI, p. 319

³³ VI, p. 300 : « le monde, l'Être, sont polymorphisme, mystère et nullement une couche d'étants plats ou d'en soi ».

regard³⁴. La thématization des « références intentionnelles » (Husserl), c'est-à-dire des rapports de réversibilité constituant les champs d'une appartenance mutuelle, ou des simultanités de l'impossible, sera pour Merleau-Ponty un premier pas destiné à nous faire entrevoir un monde qui ne s'étale pas sur l'unique plan horizontal de l'objectivité, sans résistance ou épaisseur de principe, mais un « monde "vertical" », dont l'absolu est la « profondeur »³⁵. C'est le développement de ces « références » que nous nous proposons de suivre dans notre étude.

Nous posons la question d'un point de vue ontologique parce que nous croyons que c'est précisément la dimension ontologique qui est profondément originale et toujours prometteuse dans la philosophie de Merleau-Ponty. Les *problèmes* que cet auteur aborde sont des problèmes *communs* à toute pensée de notre temps ; en revanche, le cadre qu'il tente de leur donner à travers l'élaboration d'une ontologie semble être bien *singulier*. Nous ne nous proposons pas d'établir une étude de ces problèmes, mais de ce que ces problèmes apportent à la signification globale d'une philosophie ontologique. Encore cette fois, cette tâche se révèle des plus difficiles, car elle suppose l'établissement d'un enjambement entre les études les plus concrètes et les formulations les plus abstraites, et, en nous situant d'emblée dans l'entre-deux de ces positions, nous risquons de voir les deux glisser entre nos mains. C'est pourtant la seule démarche qui nous semble adéquate, et nous nous efforcerons d'y faire justice.

Notre ouvrage comporte deux grandes parties. La première (chapitres II – IV) tente d'éclaircir un thème relativement bien documenté chez Merleau-Ponty, et suffisamment clairement exprimé ; c'est l'explication de la nécessité de considérer les étants du monde du point de vue d'un champ unique, ce champ étant compris comme une unité phénoménologico-ontologique. Cette partie a donc valeur d'épochè, de mise en réserve des ontologies substantialistes qui s'opposent à l'unité de l'Être en le concevant comme traversé de plusieurs substances ou de plusieurs ordres.

³⁴ Cf. notamment VI, pp. 318, 151 ; pour la signification de l'expression « debout », cf. *ibid.*, pp. 179, 318 et 319

³⁵ NC58, p. 319

La deuxième partie (chapitres V – VIII) a pour but d’esquisser la manière dont ce point de vue d’un monisme ontologique, les phénomènes « à l’intérieur du monde » sont des intra-structurations ou auto-structuration de ce champ ou de cet « élément », lesquelles sont foncièrement ouvertes sur la totalité du champ, et donc inscrites dans un certain mouvement, dotées d’une constance relative, et s’opposant ainsi aux « substances » et « objets » qui sont dotés d’une constance absolue ou positive. Le dévoilement du sens positif de cette situation est ce que nous pouvons appeler une esquisse de « l’architectonique » interne du champ, une formulation de « pivots, charnières » de notre expérience de l’Être.

Puisque c’est l’aspect ontologique de la philosophie de Merleau-Ponty qui est au centre de notre intérêt, il est naturel que notre étude s’appuie prioritairement sur les écrits tardifs de cet auteurs, où cet aspect a été le plus pleinement développé. Nous avons largement travaillé avec les écrits des années cinquante et quarante, mais nous nous sommes toujours efforcé de les comprendre dans l’horizon de la problématique ontologique telle qu’elle est formulée dans les écrits tardifs, notamment donc dans *Le Visible et l’invisible*. Pour inaugurer la perspective qui est directrice dans notre interrogation, commençons par reprendre la problématique qui semble centrale dans cet ouvrage et qui est indiquée déjà par son titre : la problématique du visible et de l’invisible.

II.

LA VISIBILITÉ

1. UNE ÉPOCHÈ

L'adjectivisation du monde et la réduction à la visibilité

Comment donc entrer dans cette philosophie ontologique que le projet du *Visible et l'invisible* prépare ? Nous essaierons de dégager un point de départ pour son interprétation en observant ce qu'il y a de méthodique et ce qu'il y a de typique par rapport à la pensée de Merleau-Ponty considérée dans sa totalité – cette pensée que l'on peut résolument qualifier de phénoménologique. Dans la mesure où il sera possible de dire qu'une perspective est globalement privilégiée par cet auteur dans la dernière période de son développement, il faudra que nous nous efforcions d'indiquer quelles sont les implications de ce point de vue concernant l'interprétation des thèmes partiels auxquels l'auteur s'est consacré.

Nous tenterons de démontrer qu'un point de départ privilégié du point de vue herméneutique est la perspective de la *visibilité*, ou plus précisément le « circuit » notionnel de la visibilité, avec tous ses niveaux expressifs et sémantiques. Pour être clair, indiquons tout de suite que les expressions relevant de ce circuit sont les suivantes : « la visibilité » (voire « la Visibilité »), « le visible », « l'invisible » ; (un être) « visible », (un être) « invisible » ; « visible », « invisible » ; ainsi que, avec certaines réserves que nous verrons plus tard, « le voyant ».

Ce circuit expressif est étroitement lié à certaines variantes qui lui sont sémantiquement très proches, et qu'il faut au moins à titre provisoire considérer comme interchangeables avec lui ou avec certains de ses membres. Il s'agit avant tout de la notion de « Sensible », qui possède les mêmes strates lexicales et sémantiques que la notion de visible ou de visibilité. Ensuite, il s'agit de la notion de « chair », dans le sens d'un élément ontologique universel, comme Merleau-Ponty en parle notamment

dans *Le visible et l'invisible*³⁶. Il est important, et même très prometteur, de garder en mémoire ces parentés, même s'il est impossible de les expliciter d'entrée de jeu, c'est-à-dire même si nous sommes obligé de simplifier en commençant notre exposition uniquement par la visibilité.

I)

D'autant que nous pouvons en juger d'après les textes de Merleau-Ponty qui ont été publiés, il est possible de retrouver chez lui des formulations liées à la « visibilité » dès le milieu des années cinquante, bien que, dans leurs valeurs systématique, abstraite et philosophique, elles n'apparaissent que dans la dernière période de son développement, dans les années 1959-1961, c'est-à-dire précisément dans la période de la genèse du *Visible et l'invisible*. À l'exception du fait que Merleau-Ponty donne finalement priorité à ces notions dans le titre de l'ouvrage sur lequel il travaille alors, rien ne nous autorise à soutenir que sa dernière philosophie « commence » par la visibilité, que ce soit la position liminaire des notions qui lui sont apparentées dans le texte du *Visible et l'invisible* ou ailleurs : nulle part, Merleau-Ponty n'ouvre l'explication de sa position philosophique par une définition qui circonscrirait ces formulations comme des concepts d'une signification donnée d'avance ; leur sens n'est précisé d'une manière thématique que très rarement, et ce presque exclusivement dans les notes de travail de l'auteur, c'est-à-dire dans des textes qui s'adressent au premier chef à l'auteur lui-même. Dans ce sens, le choix de la visibilité et des notions qui lui sont apparentées peut paraître peu justifié quand s'agit de trouver une perspective d'entrée dans cette philosophie, un point de départ pour son interprétation et une formulation systématique de son sens. Malgré cette première impression, nous allons tenter de démontrer dans ce qui suit le fait

³⁶ Sans que nous ayons même besoin de nous rapporter aux résultats d'une interprétation globale, nous disposons d'assez de matériau textuel suffisamment explicite pour affirmer que ces trois notions (la visibilité, le sensible, la chair) sont à considérer comme univoques. Cf. par exemple VI, p. 181 : « cette Visibilité, cette généralité du Sensible en soi [...] que nous appelions chair tout à l'heure » ; NC56, p. 271 : « la chair est [...] visibilité de l'invisible » ; RC, p. 177 : « une philosophie de la chair comme visibilité de l'invisible », etc.

que ce point de départ correspond d'une manière assez convaincante à la thèse du « primat de la perception³⁷ » que l'auteur soutenait au début de son travail philosophique, et qu'il chercha ensuite à défendre en dehors du champ de la perception au sens restreint. Outre cela, il faut remarquer, comme le fait par exemple Claude Lefort, qu'en parlant du *visible et de l'invisible*, ou, d'une manière analogue quoique plus restreinte, de *L'Œil et l'Esprit*³⁸, Merleau-Ponty « nomme alors son œuvre entière³⁹ ». C'est enfin Merleau-Ponty lui-même qui avance que c'est avec « le visible et l'invisible » qu'il aborde la problématique proprement philosophique⁴⁰, au lieu de ne se consacrer qu'à des analyses particulières de segments qui sont à l'intérieur monde : ce n'est, dit-il, qu'après l'étude des « rapports du visible et de l'invisible, du logos du monde visible et du logos d'idéalité » que l'« on arrivera à la problématique philosophique intégrale »⁴¹.

Avant de procéder à l'interprétation de ce circuit expressif et sémantique lié à la visibilité, nous voudrions préciser le type de stratégie que nous adoptons pour atteindre ce but. Car parvenir à comprendre ces notions ne semble pas être possible si nous nous contentons de leur explication purement *conceptuelle*, ou d'une tentative de circonscription directe de leur signification. Nous trouvons symptomatique le fait que les notions de visible et d'invisible (dans leur sens abstrait) représentent, pour la tradition des commentaires, un point de résistance solide. Quand il s'agit de les systématiser, les formulations auxquelles parviennent les commentateurs restent bien souvent paradoxales, et il ne faut sans doute pas se contenter de dire que c'est la matière traitée qui est elle-même paradoxale. Ceci n'est bien

³⁷ Titre de la conférence dans laquelle Merleau-Ponty présente les thèses développées dans la *Phénoménologie de la perception* (cf. PRP, p. 41 *sqq.*).

³⁸ Titre de son essai de 1960 : OE

³⁹ C. Lefort : « Qu'est-ce que voir ? », p. 63. L'auteur ne parle que du titre de *L'Œil et l'Esprit*, mais nous rejoignons l'opinion de M. Carbone, qui le considère comme une variante plus restrictive du titre *Le visible et l'invisible*. Cf. dans ce sens M. Carbone : *La visibilité d'invisible. Merleau-Ponty entre Cézanne et Proust*, p. 6 ; Carbone lui-même se réfère à X. Tilliette : « L'esthétique de Merleau-Ponty », in : *Rivista di estetica* n. 1, 1969, p. 107

⁴⁰ NC56, p. 270

⁴¹ NC56, p. 291

sûr pas sans rapport avec l'état dans lequel la philosophie de Merleau-Ponty nous est parvenue quant à sa formulation, et la qualité du matériau textuel dont nous disposons ; le sens conceptuel de ces notions paraît en effet très difficile à saisir, puisque *ce que* ces notions désignent est, dans un sens, la même chose, et qu'il faut par conséquent considérer chacune de ces notions comme désignant quelque chose qui devient ce que désigne l'autre⁴². Si la question de cette signification abstraite et conceptuelle est sans doute valable comme telle, le rôle primaire de ces formulations liées à la visibilité dans les textes de Merleau-Ponty semble être radicalement différent. Il ne s'agit pas, croyons-nous, de « signifier » un « signifié » : le rôle primaire de ces notions est autre, et il faut, semble-il, le désigner comme *fonctionnel*. Là encore, ceci est lié à l'état dans lequel la philosophie de Merleau-Ponty nous est parvenue quant à son contenu et au type de pensée qui l'anime. Laissons donc pour le moment ouverte la question de la signification conceptuelle (et avec elle celle du « devenir » de ces notions, de leur identité et de leurs différences), et voyons comment leur rôle *primaire* n'est pas de « signifier quelque chose », mais, en suivant le mot de Merleau-Ponty selon lequel « la parole est une *praxis*⁴³ », observons ces notions comme des instances d'une parole parlante⁴⁴ dont le rôle est de *faire* ou d'*accomplir* quelque chose – et voyons quoi exactement. C'est cette *praxis* et les foyers de signification qui la révèlent, croyons-nous, qui sont susceptibles de pouvoir nous introduire à la philosophie du dernier Merleau-Ponty.

Quelle est l'*opération* qu'incarnent ces notions dans les textes de Merleau-Ponty ? Et, par ce biais, quel est le rôle qu'elles jouent dans la genèse sémantique, quelle *praxis* appellent-elles ? Ceci ne peut être explicité qu'en dévoilant la façon dont elles sont *employées* au sein du corpus, par opposition à toute tentative de répondre à la question concernant « ce qui est désigné » par elles. Nous allons tenter de démontrer que leur *fonction*

⁴² Cf. par exemple F. Dastur, « L'in-visible et le négatif chez le dernier Merleau-Ponty », p. 214 : « le visible devient l'invisible »

⁴³ NC60, p. 67

⁴⁴ La parole parlante, celle qui dit au sens fort du mot, par opposition à la parole parlée, celle qui reedit ce qui a été déjà dit. Pour cette distinction, cf. notamment PHP, p. 239 *sqq* et PM, p. 17 *sqq* et *passim*.

dans les textes concrets de Merleau-Ponty ne peut être dévoilée que sur la base d'une analyse de leur *emploi*, une analyse qui prend en considération la façon dont ces expressions mobilisent notre appareil sémantique, par opposition à une situation où elles ne feraient que représenter une signification qui nous soit (naïvement ou philosophiquement) familière. Ce n'est que sur la base de cette analyse, croyons-nous, qu'il est finalement possible de dévoiler la portée de leur signification comme concepts philosophiques pouvant subsister hors de tout contexte, ne faisant que signifier un signifié, et n'étant que l'index d'une praxis de langage et de pensée dont nous avons déjà pris possession. Cette méthode d'interprétation n'est évidemment pas la seule possible ; si nous la préférons, c'est parce que les notions liées à la visibilité résument incontestablement un grand nombre de pensées partielles de l'auteur (comme nous le verrons), et représentent une méthode systématique qu'il applique pour y introduire le lecteur. Si nous concentrons notre attention sur la *praxis* de l'emploi de certains *termes*, ce n'est que parce qu'il est possible d'y retrouver ces foyers de significations qui sont aptes à nous guider d'une manière méthodique entre une multitude de thèmes de l'auteur sans perdre l'originalité de ses présentations, au lieu de nous laisser reconduire par notre pré-compréhension vers des thèmes qui, par cette familiarité même, nous masqueraient ce qu'il y a à retrouver. En d'autres termes, c'est bien la valeur d'une *epochè* ou d'une neutralisation de nos thèses sur ce qui apparaît dans le monde qu'il est possible de déceler dans les notions liées à la visibilité.

II)

Tout d'abord, il faut s'aviser du fait que, dans les textes destinés à la publication, Merleau-Ponty se sert d'habitude de ces notions d'une façon indirecte et non thématifiée, comme certains « médiateurs » de l'expression d'un thème concret, c'est-à-dire comme un « médium », ou un point de vue ancré dans le langage et dans l'expression. Ces notions sont donc véritablement *des outils porteurs d'une intention philosophique*. Ils sont censés changer résolument notre perspective globale sur le monde, notre attitude philosophique. Il faut remarquer que, le plus souvent à la différence de ses commentateurs, Merleau-Ponty ne parle pas prioritairement *du* visible et *de*

l'invisible comme de deux segments spéciaux de la réalité, mais, *par l'intermédiaire de* formulations relevant du circuit notionnel de la visibilité, il parle de phénomènes et de thèmes divers, de sujets qui nous sont familiers à partir de notre expérience quotidienne, simplement humaine, ou encore philosophique. Ces notions représentent donc avant tout la *perspective* et la *méthode* de la philosophie tardive de Merleau-Ponty, et ce n'est qu'après coup qu'elles désignent également le thème ou l'objet de celle-ci. *Ce qu'elles désignent d'une manière conceptuelle n'est justement pas d'abord évident dans son caractère singulier*, et c'est pourquoi il s'agit avant tout de développer une *perspective* qui pourra être appliquée aux phénomènes qui nous sont familiers, et au savoir que nous croyons en avoir.

De cette manière, pour décrire quelle est la *fonction* des notions relevant du circuit de la visibilité, il est nécessaire de distinguer trois strates par lesquelles ces notions sont traversées :

– les figures langagières de « visible » et d'« invisible », comme nous les avons nommées plus haut, indiquent que Merleau-Ponty les emploie chaque fois 1) comme un *adjectif* qui caractérise pour la première fois tout type de phénomène ou d'être du point de vue de la visibilité⁴⁵ ; 2) comme un *adjectif substantivé concret* censé désigner certains êtres particuliers qui nous sont connus à partir de notre expérience à l'intérieur du monde, qu'il s'agisse d'êtres concrets ou d'entités idéelles. Ainsi, les visibles, ce sont les choses, les corps, les objets sensibles de tout type, dans le sens ordinaire du mot ; tandis que les invisibles, ce sont les « idéalités », les êtres qui supposent une expression médiatisée ou symbolique (une culture) pour pouvoir être *thématisés comme tels* (une signification, une pensée, l'esprit ; mais encore des phénomènes tels qu'une chose cachée par une autre, l'autre côté d'une chose, un segment du passé, un autre espace, etc., car, pour les thématiser comme tels, il faut sans doute en parler). Lorsque ce type d'emploi est appliqué dans un sens global, l'emploi concret fait place à l'emploi de l'adjectif substantivé général ; « le visible » devient alors synonyme de ce que

⁴⁵ Cet emploi est typique notamment des trois premiers chapitres du *Visible et l'invisible* (VI, pp. 15-169) ; c'est ici que Merleau-Ponty décrit les pensées philosophiques qu'il voudrait critiquer, et qu'il se trouve par conséquent sur leur propre terrain.

Merleau-Ponty appelle la Nature, et « l'invisible » de ce qu'il appelle le *logos*, le domaine de l'esprit, c'est-à-dire deux domaines *des* visibles intramondains et *des* invisibles intramondains. En rapport avec cet emploi global toujours relié au concret, Merleau-Ponty se sert également de ces notions 3) exclusivement comme d'un *adjectif substantivé général*, dans un sens qui ne désigne plus un segment du monde, mais qui est une caractéristique abstraite enveloppant chaque fois la totalité de ce qui est, et se distingue ainsi par une portée ontologique⁴⁶. C'est seulement ce troisième type d'emploi qu'il est possible de désigner comme effectivement *conceptuel* et comme originellement *philosophique* quant à sa signification, parce qu'il est le seul à dépasser le rôle d'outil pour désigner ce qui nous est connu *dans le monde*.

Il faut sans doute reconnaître que ces trois types d'emploi des notions de visible et d'invisible expriment chez Merleau-Ponty une intention unique, et que toutes ces strates sont traversées par une seule polarisation visible-invisible qui est donc générale. Or, simultanément, ils expriment trois degrés progressifs sur lesquels cette intention unique est appliquée, et c'est en cela qu'ils dévoilent le fait qu'ils sont porteurs d'un déplacement de la perspective philosophique. Car, comme nous tenterons de le montrer dans ce qui suit, sur la base de cette deux fois triple stratification de la visibilité, Merleau-Ponty réussit à établir *un réseau de relations complexe qui renoue avec notre expérience quotidienne, qui est lié aux catégorisations ontologiques et épistémologiques classiques, tout en introduisant simultanément une perspective philosophique radicalement nouvelle*. Cette observation laisse déjà entrevoir la fonction qu'il faut attribuer à ces notions.

III)

Les formulations adjectivales « du point de vue de la visibilité » que Merleau-Ponty présente sont ancrées dans l'expérience quotidienne et dans

⁴⁶ Cet emploi est typique notamment du segment du *Visible et l'invisible* intitulé « L'entrelacs – Le chiasme » (VI, pp.170-201), dans lequel Merleau-Ponty se situe sur son propre terrain philosophique. Le titre de l'ouvrage – *Le visible et l'invisible* – se place sans doute à l'intersection de ce sens concret-global (deux *domaines* du monde) et du sens abstrait-général (deux *dimensions* du monde).

le langage courant ; elles sont parlantes et compréhensibles d'une manière immédiate. Les formulations employées de cette façon ne nécessitent aucune explication, elles donnent l'impression de ne pas être compliquées, voire d'être banales, transparentes. Cet homme, en face de moi, je le vois, tout simplement, tandis que ce qu'il vit, je ne le vois pas, cela m'est invisible. Ce que Merleau-Ponty désigne par ces « moyens » peut largement différer, et il est possible de donner une description de ce type pour tout phénomène de notre expérience quotidienne. Or, la flexibilité extrême de cette approche se révèle à un autre niveau, lorsque les mêmes notions sont employées par Merleau-Ponty pour décrire les plus hautes acquisitions de ses interlocuteurs, et même de ses adversaires philosophiques : l'idée platonicienne et le « ciel des essences » sont, pour Merleau-Ponty, « invisibles », la *res cogitans* de Descartes est une « chose invisible », de même que le psychisme tel que le conçoivent les psychologues ; l'être et le néant dont parle Sartre sont des « invisibles », etc⁴⁷. Cette flexibilité peut encore être constatée dans la façon organique dont ces notions permettent à Merleau-Ponty de communiquer avec ses alliés non-philosophiques : un Klee ou un Cézanne peignent pour rendre visible quelque chose qui était invisible, Proust parle d'idées qui n'existent que comme la membrure invisible de quelque chose de visible, etc⁴⁸. Ainsi, pour commencer, nous pouvons constater qu'une fois appuyées sur la polarisation visible-invisible, les notions relevant du circuit de la visibilité traversent d'une manière extraordinaire une multitude de couches de significations « traditionnelles », et que, simultanément, elles décalquent un certain nombre de distinctions qui nous sont familières (sensible-intelligible, corporel-spirituel, objectif-subjectif, etc.). C'est précisément la raison pour laquelle elles peuvent paraître synonymes de ces distinctions, c'est-à-dire exemptes d'une signification originale.

⁴⁷ Cf. respectivement : VI, pp. 150, 76, 36, 116

⁴⁸ Rapportons au moins ce que Merleau-Ponty cite du fameux propos de Paul Klee : OE, p. 74 : la peinture n'imité pas le visible, elle « rend visible ». Cf. encore par exemple VI, p. 193 *sqq* : Merleau-Ponty affirme que « personne n'a été plus loin que Proust dans la fixation des rapports du visible et de l'invisible », et il nous fournit une description de ce que Proust a dit des idées « voilées de ténèbres ».

Or, avec l'introduction du lexique de la visibilité, c'est déjà au niveau le plus général qu'est introduit un déplacement de signification qui est digne de notre attention : les phénomènes que nous avons l'habitude de désigner à l'aide de substantifs, c'est-à-dire que nous comprenons d'habitude d'une manière substantielle et pour lesquels nous avons parfois même une catégorie ontologique de substance, sont désormais *adjectivés*, c'est-à-dire précisément désubstantivés, et, par là, en quelque sorte « désubstantivés ». Autrement dit, dès l'abord, dès la première thématization, les notions liées à la visibilité font que les phénomènes pris en considération sont affaiblis dans leur caractère d'« objets » de pensée : au lieu de thématiser une chose, nous sommes invités à voir un visible ; au lieu de thématiser une idée, nous exprimons un invisible par un acte de parole ; au lieu d'un sujet, nous nous retournons vers un voyant, vers une *opération* de vision exprimée par un *verbe* adjectivé. Outre cela, nous découvrons encore comment cette adjectivation discrète relie d'une manière méthodique des phénomènes que nous avons l'habitude de penser par le biais de catégories distinctes, mutuellement isolées, en opposition respectives. Et ceci se produit de deux façons simultanément, à savoir par une adjectivation partielle qui reconduit un phénomène donné vers la visibilité ou vers l'invisibilité, et par une mise en rapport réciproque de cette double polarisation dans le cadre du point de vue global de l'adjectivation, c'est-à-dire dans le cadre de l'(in)visibilité comme telle.

Quoique les deux strates non-conceptuelles de l'adjectivation (l'emploi adjectival et l'emploi substantivé concret) renvoient donc *de facto* à une suite de distinctions traditionnelles, la manière dont ce renvoi est réalisé est essentielle. Car ces distinctions et le sens des termes qui les représentent ne sont pas tout simplement copiés : l'opération adjectivale qui les reconduit vers un champ de synonymie leur fait déjà subir certains déplacements de sens et certaines recontextualisations, et pour autant qu'ils sont ainsi amenés à déborder les oppositions sur le fond desquelles ils sont d'habitude compris, ils se trouvent *neutralisés* dans toutes les valeurs philosophiques et ontologiques qui leur attribuaient ces oppositions. Les phénomènes formulés du point de vue de la visibilité ne peuvent désormais plus être

compris comme substituables aux phénomènes formulés du point de vue des distinctions traditionnelles, ils ne peuvent plus être compris comme des « choses » ou des entités de la philosophie classique, seulement exprimées d'une manière en quelque sorte métaphorique. Le visible, l'invisible, le voyant, la visibilité elle-même ne peuvent pas être compris *sur la base* de ces distinctions et de ces oppositions traditionnelles, et la différence entre le visible et l'invisible ne peut pas être simplement identifiée avec la différence entre l'empirique et l'idéal, l'ontique et l'ontologique⁴⁹, etc., même s'il semble possible de trouver des « attestations » textuelles de telles identifications. Ce que semble tenter de faire Merleau-Ponty, c'est de ne perdre aucun des *phénomènes* distingués, exprimés par les formulations traditionnelles ou acquises, de sorte que c'est bien d'*eux* qu'il continue de parler, mais, simultanément, il s'efforce de leur trouver un nouveau cadre unitaire qui ne soit pas ancré dans le système d'oppositions traditionnel. Bien entendu, ce cadre unitaire est exprimé chez lui à l'aide du circuit intérieurement interconnecté des figures diverses qui ressortent du lexique de la visibilité. Dans les parties de notre ouvrage qui vont suivre, nous expliciterons cette interconnexion, ce lien que Merleau-Ponty se propose de suivre.

En observant la fonction de la « visibilité » et de ses articulations dans le texte, nous sommes donc obligé de constater qu'elle n'est pas *seulement* un mot pour une signification connue d'avance, et pas non plus *seulement* un concept résumant une signification nouvelle. La fonction de la notion de visibilité est beaucoup plus complexe et subtile : elle consiste en ceci que cette notion représente le point de concours de significations qui nous sont connues et d'autres qui ne sont qu'indirectement indiquées. La visibilité est un médium-porteur, l'instance motrice d'un certain déplacement de sens ou d'une certaine « réduction », d'une reconduction de

⁴⁹ E. de Saint-Aubert, par exemple, n'hésite pas à identifier le visible à l'ontique, et l'invisible à l'ontologique : *Vers une ontologie indirecte*, p. 138. Nous croyons au contraire qu'il faut prendre plus de précautions avant d'opérer une identification semblable. S'il y a de l'ontologique chez Merleau-Ponty, ce n'est pas le contraire du visible, et ne nous ne disposons donc d'aucun fondement pour attribuer cette caractéristique à un autre concept, en *l'excluant* par là du visible.

certains pôles vers d'autres, c'est-à-dire un déplacement fondamental de leur sens qui est finalement synonyme de « l'ontologie nouvelle⁵⁰ » que cet auteur s'est proposé d'élaborer. Interpréter la philosophie tardive de Merleau-Ponty d'une manière conséquente semble donc nécessiter de comprendre tout d'abord la perspective unique à laquelle nous accédons du fait de la reformulation adjectivale, et de comprendre le déplacement que cette reformulation apporte dans notre paysage ontologique.

Voyons donc de plus près ce que nous gagnons (ou perdons) avec cette reformulation du point de vue de la visibilité, avec l'adoption de cette perspective unitaire sur les phénomènes qui nous sont plus ou moins directement connus, avec cette *identification* dans le cadre de la visibilité, ou cette *réduction* à la visibilité. Analysons plus en profondeur les identifications et les différenciations qui sont accomplies par l'instauration de cette perspective nouvelle.

⁵⁰ À propos de l'expression d'« ontologie nouvelle », cf. notamment RC, p. 128 et NC58, p. 37 ; cf. de même RC, p. 141 et VI, p. 220 : « nouvelle ontologie » par opposition à « la métaphysique classique »

2. LE VISIBLE

Avant d'entamer ce chapitre de notre ouvrage, qui porte sur la visibilité dans le sens d'un élément ontologique, dans le sens de la chair, il nous faut faire une mise au point élémentaire. Pour ne rien préjuger sur son sens, pour ne pas nous laisser tromper par son apparence naïve, pour éviter de l'identifier vaguement avec ce que nous entendons par visible, concentrons nous d'abord tout simplement sur la façon dont Merleau-Ponty s'exprime quand il parle du visible et de sa visibilité. Qu'est-ce que Merleau-Ponty veut donc exprimer lorsqu'il parle du « visible » ? Il nous faut expliciter d'une manière précise l'expérience que Merleau-Ponty voudrait déposer dans cette notion sous ses trois formes. (Rappelons que Merleau-Ponty parle du « visible » dans le sens général du « sensible », c'est-à-dire non pas seulement comme d'une perception oculaire, mais comme de la perception en général ; ajoutons tout de suite que nous laisserons pour le moment de côté l'étude de la mesure dans laquelle la visibilité dépasse non seulement la vision, mais toute la perception au sens strict.)

Il est vrai qu'à première vue, rien ne semble plus évident que le fait qu'en disant « visible », on parle de « ce que l'on voit ». Or, nous disons déjà par là plusieurs choses à la fois : comment comprendre le « je » qui voit, comment comprendre *ce qui* est vu, et enfin l'acte de voir lui-même ? Cette expérience des plus familières possède une évidence qui lui est propre, mais cette évidence est d'emblée traversée par une polarisation, et il s'agit justement de savoir quel est le rapport entre cette évidence et toutes les explicitations qui entendent nous présenter la vérité de ces polarisations : il faut se garder de prendre l'explicitation pour l'évidence.

Commençons par *ce qui* est vu, car nous aborderons plus tard le « voyant » ; quant à la « vision » elle-même, nous ne cesserons pas de tenter de l'explicitier tout au long de notre étude.

Nous avons donc dit qu'en parlant *des* visibles, Merleau-Ponty désigne « tout type d'être sensible ». Veut-il dire qu'« il y a un *objet perçu* (par les yeux) », que « *j'ai* une perception (d'un objet) » ?

Est-ce *la singularité, l'individualité concrète* qui fait que nous voyons là *un visible, un quelque* chose sensible ? Comment concevoir cette identité ?

Or, comme Merleau-Ponty l'exprime dans une note de travail assez elliptique, la vision n'a pas besoin de *définir ce qu'elle voit*, elle n'a pas besoin de poser *un objet* de conscience (ni même un objet « de vision ») : « voir, c'est la permission de ne pas penser la chose *puisqu'on la voit* / Toute vision, de n'importe quelle couleur, est cette pensée-écran (qui rend possible un foisonnement d'autres pensées) – (*Vorhabe*) (et sédimentation) / vision sensorielle est vision de visionnaire⁵¹ ». La vision est originellement « visionnaire », c'est-à-dire qu'elle voit plus qu'elle ne voit « de fait », pour autant qu'elle n'est conçue que comme « empirique », dira aussi Merleau-Ponty ; autrement dit, toute vision est comme la pensée-écran dont parlent les psychanalystes, elle recèle, sous un contenu primaire et familier, voire banal, un « contenu latent » grâce auquel elle est comme le foyer d'autres visions, à partir desquelles on revient sans cesse à cette « pensée », à cette vision primaire : le visible-écran cache d'autres choses, il sert de support pour réfléchir, précipiter autre chose. Cette vision primaire entretient donc avec les autres un rapport symbolique : le « *quale* » (R. Delaunay), une qualité sensible, singulière et concrète, « est toujours un certain type de *latence*⁵² », de façon qu'on peut le comprendre comme ce que Merleau-Ponty appelle une « matrice symbolique⁵³ ». Le monde sensible, écrit Merleau-Ponty, « n'est, justement comme sensible, "donné" que par allusion – Le

⁵¹ P2, p. 311

⁵² VI, p. 306 ; cf. de même NC54, p. 174 : « 1) un ou plusieurs *quale* n'ont sens de chose que par horizons intérieurs et extérieurs. L'horizon [est] ce qui, derrière la chose, la fait être chose : lacunes, ellipses, allusions du monde sensible, écart, variante, différence du "monde". 2) il y a à décrire, par suite, dans l'ordre du perçu, non seulement *dingwahrnehmung*, mais *Verhalten* dont elle est un cas particulier ; non seulement un champ sensoriel, mais des champs idéologique, imaginaire, mythique, praxique, symbolique – entourage historique et perception comme lecture de cet entourage. [L']histoire, horizon de ma vie, à redécouvrir aussi bien que l'horizon "perceptif", et qui comme lui attend sa vérité. » ; VI, p. 295 : le visible « n'est pas un *quale* objectif, un en Soi survolé » ; « si l'on entend par visible le *quale* objectif, [le visible] n'est en ce sans pas visible, mais *Unverborgen*. »

⁵³ Merleau-Ponty emploie ce terme dans des contextes très divers : pour le temps, le rêve, l'imaginaire, le corps, « quelqu'un », etc. Dans notre contexte, cf. notamment VI, p. 243 : « le présent au sens large est matrice symbolique et non seulement *un* présent qui éclate vers le passé ».

sensible, c'est cela : cette possibilité d'être évident en silence, d'être sous-entendu⁵⁴ ». La présence de ce qui est latent ou impliqué comme transcendant dans une vision n'est pas thématique, proféré ou objectivé. Dans la perception, on « ne peut [...] distinguer *Empfindung* et *Empfundenes*. Elle est *ouverture*⁵⁵ », c'est-à-dire qu'il est précisément impossible de distinguer à titre ultime de manière définitive *ce qui* en elle est senti et ce qui est la sensation censée médiatiser cet « objet » de pensée. Pour Merleau-Ponty, « la chose, le “*qualé*” [est] devenu “niveau⁵⁶” » ; en tant qu'« ouverture » ou « niveau », un visible est l'instauration d'un domaine ou d'un champ auquel toutes les « empiriques » isolables, « de cet objet » pour le moins, vont désormais appartenir : je vois cette chaise devant moi *comme* ce à quoi toutes les visions particulières possibles « de cette chaise » appartiennent. Mais il y a plus, car les traits particuliers qu'elle possède renvoient à moi-même, ou à son propriétaire précédent, etc., de façon que toute vision de la chaise ouvre un champ auquel nous appartenons, moi ou cet autre homme, ainsi que toute une multitude d'horizons d'autres significations. Ainsi, il faut dire qu'un objet sensible donné de la manière la plus concrète possible possède un rapport de symbolisation avec tout ce qui appartient à son horizon, et c'est précisément ce rapport *dépassant* la situation concrète qui fait de cet objet concret, donné d'une manière concrète, ce qu'il est et ce qu'il a de singulier. (C'est ainsi que la chaise représentée sur le tableau de Van Gogh peut devenir un « brutal idéogramme du nom même de Van Gogh », comme l'écrit Malraux, le symbole de toute sa vie, avec ce qu'elle a pu avoir de plus tragique⁵⁷.)

C'est sur la base de cette affirmation d'une indifférence entre *ce qui* est présenté dans la vision et cette présentation elle-même que nous revenons

⁵⁴ VI, p. 264

⁵⁵ VI, p. 232 (le passage porte plus précisément sur la perception de la *Gestalt*, mais toute perception doit sans doute être considérée, chez Merleau-Ponty, comme perception de la *Gestalt*)

⁵⁶ VI, p. 287 ; cf. par exemple encore *ibid.*, p. 286 : « le *jaune* est capable de s'ériger en niveau ou horizon »

⁵⁷ Cf. « Le langage indirect et les voix du silence », S, p. 85 ; les paroles citées sont reprises par Merleau-Ponty d'André Malraux sans référence.

à la deuxième suggestion que nous avons évoqué, à savoir qu'un visible est ce qu'il est, ce avec quoi nous avons une expérience sensible concrète, parce qu'il est donné d'une manière qui nous permet de constater sa présence d'une manière intuitive, de le constater comme quelque chose qui est donné « de fait » (par opposition à une donation seulement présumée, imaginée, remémoré, représentée, construite par la pensée, etc.). Nous pouvons ici poursuivre une des citations précédentes, et rapporter les termes de Merleau-Ponty : « la prétendue positivité du monde sensible (quand on la scrute jusqu'à ses racines, quand on dépasse le sensible-empirique, le sensible second de notre "représentation", quand on dévoile l'Être de la Nature) s'avère justement comme un *insaisissable*⁵⁸ ». En d'autres termes, tout comme « le visible n'[est] pas un *positiv objectiv*⁵⁹ », comme il n'y a pas dans la perception d'objet de pensée que l'on pourrait en définitive poser d'une manière distincte, « il n'est [...] presque rien dans la perception humaine qui soit entièrement sensible, le sensible est introuvable⁶⁰ » ; « le présent [...] est insaisissable de près, dans les pinces de l'attention⁶¹ », l'aspect concret des choses n'est « qu'une limite d'une ténèbre bourrée de visibilité⁶² », la « superficie d'une profondeur inépuisable⁶³ ». En voulant saisir le visible comme une qualité « empirique », nous ne faisons que nous enfoncer plus loin dans la visibilité et reléguer plus loin l'être de la qualité que nous voulions isoler pour fonder sur lui le visible total.

⁵⁸ VI, p. 264 ; cf. *ibid.*, p. 242 : « la chose n'est pas vraiment observable » et il n'y a donc pas un contraste absolu entre le sensible et par exemple « le fantôme » ; « il y a toujours enjambement dans toute observation, on n'est jamais à la chose même. Ce qu'on appelle le *sensible*, c'est seulement que l'indéfini des *Abschattungen précipite* – Or, inversement, il y a une précipitation ou cristallisation de l'imaginaire, des existentiels, des matrices symboliques ».

⁵⁹ VI, p. 305, cf. *ibid.*, p. 295

⁶⁰ PM, p. 115 ; cf. VI, pp. 173-4 : Le visible n'est pas « un *quale*, une pellicule d'être sans épaisseur, message à la fois indéchiffrable et évident, qu'on a ou qu'on n'a pas reçu, mais dont on sait, si on l'a reçu, tout ce qu'il y a à savoir, et dont il n'y a en somme rien à dire. »

⁶¹ VI, p. 246

⁶² VI, p. 193

⁶³ VI, p. 186

C'est la raison pour laquelle Merleau-Ponty veut comprendre la « facticité » du visible à partir d'une visibilité totale dépassant tout visible particulier, et non l'inverse, car c'est sur la visibilité totale que nous nous appuyons lorsque nous explicitons les horizons et tentons de saisir le visible isolé. Une vision « empirique », intra-temporelle et intra-spatiale n'est qu'une ségrégation, une « précipitation » de la vision « trans-temporelle » et « trans-spatiale⁶⁴ », c'est-à-dire une privation par rapport à elle. Or, cela veut dire qu'aucune qualité positive ne pourrait jouer le rôle de *composante* de la visibilité totale, et que tout « fait empirique » présuppose toujours cette dimensionnalité de la visibilité au lieu de jouer un rôle dans ce qui pourrait la fonder. Il y a certes une certaine positivité du visible que Merleau-Ponty reconnaît bien, mais, selon lui, cette « prétendue positivité⁶⁵ » n'est que « relative », car « elle n'est que non-négation, [...] elle ne résiste pas à l'*observation*⁶⁶ ». Bien qu'il « repose en soi », qu'il « arrête mon regard⁶⁷ » et que je *le* voie, à la différence de l'invisible, lequel « ne se peut fixer, regarder, [et] n'est que de loin⁶⁸ », le visible n'a pas de composante positive, factuelle, purement « actuelle » qu'il serait possible d'isoler et, par conséquent, de saisir comme telle ou sur laquelle fonder notre conception de la visibilité totale. Si le « visible » ne se confond pas avec l'« *actuellement vu* », c'est parce qu'il comporte nécessairement une sorte de latence de principe : il a une « épaisseur », un « poids » ou une « chair⁶⁹ », il est par essence

⁶⁴ Cf. notamment NC56, *passim* ; cf. VI, p. 150 : « Car le présent visible n'est pas *dans* le temps et l'espace, ni, bien entendu, *hors* d'eux : il n'y a rien avant lui, après lui, autour de lui, qui puisse rivaliser avec sa visibilité. Et pourtant, il n'est pas seul, il n'est pas tout. Exactement : il bouche ma vue, c'est-à-dire, à la fois, que le temps et l'espace s'étendent au-delà, et qu'ils sont derrière lui, en profondeur, en cachette. »

⁶⁵ VI, p. 264

⁶⁶ VI, p. 263 ; cf. NC58, p. 196 où Merleau-Ponty parle du visible sublimé par la voie de l'expression : « Les notions du visible ressemblent aux idées musicales en ceci : elles sont moins *positives* que non absentes "nous ne pouvons pas faire que nous ne les ayons connues" ».

⁶⁷ VI, p. 263 : « je *vois* les choses perçues [...]. L'être naturel est en repos en soi-même, mon regard peut s'arrêter sur lui. »

⁶⁸ VI, p. 263

⁶⁹ VI, p. 150

« transcendance⁷⁰ », il est « prégnant⁷¹ » d'autres visibles et, pour le dire d'une façon plus générale, de ce qui ne peut plus être désigné comme visible et ce que Merleau-Ponty précisément nomme invisible, comme on le verra plus tard plus en détail. C'est pourquoi Merleau-Ponty peut finalement affirmer d'une façon expresse que « le sensible lui-même est *invisible*⁷² ». Pour le dire autrement, la présence la plus charnelle de la chose sensible ne diffère pas de l'ouverture de l'horizon qui m'atteste, quand je le parcours, que l'aspect vivant de cette présence ne réside pas en ce qu'elle est le *terme* de mon exploration (dans les deux sens du mot : sa contrepartie positive et sa fin), mais qu'elle réside au contraire en ce que je m'appuie sur elle pour voir au-delà d'elle, pour effectivement *explorer* le paysage qu'elle m'ouvre. L'originarité du sensible n'est pas concevable comme son caractère intuitif. En un mot, la chose sensible vécue concrètement est une « *dimension* » de l'expérience⁷³, un niveau ou une ouverture, l'espace ou le champ dans lequel une multitude d'expériences sensibles et non-sensibles s'inscriront. Pour reprendre les termes de Merleau-Ponty lui-même, le « visible actuel [...] exhibe une visibilité qui n'est pas l'ombre de l'actuel, qui en est le

⁷⁰ VI, p. 232, cf. notamment encore *ibid.*, pp. 250 (le visible, c'est du « transcendant »), 252 (« ouverture au cube même par une vue du cube qui est distanciation, transcendance »), 263, 266, 269 et 277

⁷¹ VI, pp. 259, 265, 162 ; NC58, p. 173

⁷² VI, p. 286 ; cf. dans le même sens notamment *ibid.*, p. 269 : « visible est invisible », *ibid.*, p. 291 : « ma description du visible comme in-visible », *ibid.*, p. 295 : « tout visible est invisible », « c'est la visibilité même qui comporte une non-visibilité » ; NC56, p. 290 : Le « visible primordial [non objectif] [...] est un tissu d'invisible » ;

⁷³ Cf. par exemple OE, p. 85 : « Chaque quelque chose visuel, tout individu qu'il est, fonctionne aussi comme dimension » ; VI, p. 267 : « le jaune, à la fois se donne comme un *certain* être et une *dimension*, l'expression *de tout être possible* » ; cf. de même NC54, p. 38 où Merleau-Ponty précise qu'il emploie le mot « dimension » « au sens général, cartésien : système de référence » ; il ne fait pas de doute que ce que Merleau-Ponty découvre dans son cours sur l'institution est plus tard investi dans la notion du visible, y compris donc ce sens de la notion de « dimension ».

principe⁷⁴ » ; « le visible a été défini comme dimensionnalité de l'Être⁷⁵ ».

Pour résumer ce que nous venons d'indiquer, soulignons que, pour Merleau-Ponty, un visible concret n'est ni l'être-objet, un « noyau dur⁷⁶ » dans le monde, ni un « être proximal » ou une « présence objective⁷⁷ » dans l'immanence de la conscience ; je ne détiens jamais ces prétendues composantes de son être déployées nues devant mon regard, dans la plénitude de leur être, elles n'existent que comme ce qui pourrait être pensé à la limite de mon expérience et qui diffère radicalement de ces ordres⁷⁸. Il faudrait donc, pour mieux saisir ce que Merleau-Ponty appelle (un) visible, délaissier à la fois l'idée de *ce que* l'on voit, pour autant que cela impliquerait un terme positif (même s'il serait pensé comme présent à titre présomptif), et l'idée de ce que l'on ne prétend voir qu'actuellement ou effectivement.⁷⁹ Autrement dit, il faudrait se situer à la fois en-deçà de l'objet au sens strict et en-deçà de la donation prétendument actuelle ou factuelle de l'objet⁸⁰. La

⁷⁴ VI, p. 197 ; cf. également *ibid.*, p. 306 : Il faut «[p]artir d'une analyse de l'erreur philosophique totale qui est de croire que le visible est présence *objective* (ou idées de cette présence) (tableau visuel) / ceci entraîne l'idée du *quale* comme en soi / Montrer que le *quale* est toujours un certain type de *latence*. » ; *ibid.*, p. 151 : « le présent, le visible ne compte tant pour moi, n'a pour moi un prestige absolu qu'à raison de cet immense contenu latent de passé, de futur et d'ailleurs, qu'il annonce et qu'il cache. »

⁷⁵ VI, p. 305

⁷⁶ Cf. par exemple VI, p. 102, où Merleau-Ponty caractérise la conception de « l'Être comme positivité pure » de la manière suivante : « le noyau dur de l'être ne se trouve qu'après qu'on en a effacé tout possible, tout passé, tout mouvement, tous les attributs imaginaires ou illusoire qui sont de moi et non de lui. »

⁷⁷ VI, pp. 269, 295 respectivement

⁷⁸ Cf. VI, p. 250 : « L'étoffe commune dont sont faites toutes les structures, c'est le *visible*, qui, lui-même, n'est nullement de l'objectif, de l'en soi, mais du transcendant, – qui ne s'oppose pas au pour Soi, qui n'a de cohésion que pour un Soi [...] »

⁷⁹ De cette façon, Merleau-Ponty prend ses distances par rapport à Husserl, pour lequel, dit-il, la perception est un « contact muet avec un terme, *selbstgegebenheit*, *leibhaftigegeben* qui est la *Dingwahrnehmung* » ; selon Merleau-Ponty, une telle compréhension « rétrécit le champ du perçu : La *Ding* n'est plénitude absolue que devant analyse isolante qui la ramène à composantes sensorielles. Même ainsi, elle est plénitude creuse ; présence, mais absence : son contenu, il lui est essentiel de se présenter par *Abschattungen*, donc d'être toujours au-delà. » (NC54, p. 174)

⁸⁰ Merleau-Ponty décrit l'objet par exemple de la manière suivante : « La chose, donc, – toutes réserves faites sur ce qu'il peut lui advenir et sur la possibilité de sa destruction, –

chose visible n'est pas une unité transcendante présentée dans l'immanence ; l'objet transcendant et sa donation en immanence sont, pour Merleau-Ponty, à comprendre à partir d'un champ dont l'immanence et la transcendance ne sont que des formulations abstraites, et, partant, inappropriées *in fine*.

Développons encore quelques autres implications de ce point de vue.

Il faut affirmer tout d'abord que, si l'on ne voit jamais ni un « ceci » factuel ni un objet factuel en tant qu'être pur, c'est parce que ce que l'on voit comporte nécessairement une « puissance du visible⁸¹ ». Ceci signifie que le visible fonctionne toujours non seulement comme *ce que* l'on voit en tant que vue partielle d'un être positif s'étendant au-delà, mais, avec la même originalité, il fonctionne comme « ce selon quoi⁸² » il est possible de voir au-delà. Le visible comporte simultanément les dimensions « de fait » et « de droit », et si l'on a accès à l'une de ces dimensions, ce n'est jamais hors ou séparément de l'autre : il n'y a pas de visible qui ne soit que de droit, comme il n'y a pas de visible qui ne soit que de fait, et si tout visible comporte donc toujours à la fois la dimension de fait et la dimension de droit, il n'est ni de droit ni de fait, il est impossible de le comprendre à partir de ces dimensions isolées et de leur mise en rapport.

Autrement dit, un visible, c'est quelque chose qui est significatif non seulement en ce qu'il se donne comme concret, sensible, mais toujours aussi parce qu'il *peut* se voir d'une certaine façon, ou, plus précisément, parce que son être réside en ceci qu'il *se prête* à l'expérience d'une certaine façon, qu'il comporte donc lui-même une portée qui fait non seulement qu'il peut être objet de l'expérience, mais qu'il fonctionne simultanément comme une

est un nœud de propriétés, dont chacun est donné si l'une des autres l'est, un principe d'identité. Ce qu'elle est, elle l'est par son arrangement interne, donc pleinement, sans hésitation, sans fissure, totalement ou pas du tout. Elle l'est de soi ou en soi, dans un déploiement extérieur, que les circonstances laissent faire et n'expliquent pas. Elle est objet, c'est-à-dire qu'elle s'étale devant nous par une vertu sienne, et précisément parce qu'elle est ramassée en elle-même. » (VI, pp. 211-212)

⁸¹ VI, p. 188

⁸² Cf. notamment OE, p. 23 et VI, p. 156 ; cf. par exemple encore l'excellent article de J. Garrelli « Voir ceci et voir selon »

condition de celle-ci : tout visible fonde un style et une « tradition » de l'apparaître du monde, il est par lui-même un comportement qui peut être transposé ailleurs. Un visible peut devenir l'« emblème de l'Être⁸³ », puisqu'il est « arraché au tout » comme une présentation momentanée d'une dimension universelle, il « empiète sur le tout⁸⁴ », il nous ouvre la totalité. Il détient certaines possibilités d'être visible qu'il « appelle⁸⁵ » par lui-même, il comporte « un halo de *visibilité*⁸⁶ », il représente une « une concrétion de la visibilité⁸⁷ » nécessairement plus générale que l'apparition du moment, partielle et marquée par la « déformation » perspective, par la singularité du point de vue de *quelqu'un*.

Ceci implique qu'il est désormais impossible de définir la *visibilité* comme appartenant par essence à un espace privé de phénoménalisation, c'est-à-dire de la situer « à l'intérieur » de la subjectivité, de la comprendre par opposition à la « transcendance ». Être visible ne se confond pas avec être actuellement donné à *quelqu'un*, être immanent à une conscience qui soit préalablement dressée contre tout ce qui n'est pas elle (y compris les « autres » consciences). C'est une ouverture par principe accessible en différents temps et espaces, par principe « à plusieurs entrées⁸⁸ », écrit Merleau-Ponty, une ouverture se présentant d'emblée comme visible pour toute être capable de vision : « chaque paysage de ma vie [...] est prégnant, en tant que visible, de bien d'autres visions que la mienne⁸⁹ ». Si tout visible concret transgresse chacune de ses figures données d'une façon « subjective », c'est-à-dire perspectivement limitées, il possède assez de « généralité » pour être *comme tel* toujours déjà « intersubjectif ».

Une autre implication du changement du rayon de signification introduit par le point de vue de la visibilité réside en ceci que Merleau-Ponty

⁸³ VI, p. 317

⁸⁴ VI, p. 267

⁸⁵ VI, p. 182

⁸⁶ VI, p. 293 (le passage porte sur les parties visibles du corps)

⁸⁷ VI, p. 172 (le passage porte sur le rouge) ; cf. OE, p. 84 « Le "*quale* visuel" [...] est la concrétion d'une universelle visibilité »

⁸⁸ VI, p. 121

⁸⁹ VI, p. 162

peut dire de notre « corps propre » qu'il est (un) visible *au même titre* que les choses⁹⁰, sans que cela implique un paradoxe du type de celui qui se produit quand on dit que notre corps est à la fois un sujet et un objet, une union de substances contradictoires ; ou qu'il est objet comme le sont les objets du monde, puisqu'il ne l'est pas sans reste, étant notamment ce par quoi il y a des objets pour nous.

L'implication suivante devient évidente dès que nous nous rendons compte que pour Merleau-Ponty, le « monde perçu n'est d'aucune façon une donné immédiate⁹¹ » : c'est qu'il y a une « information de la perception par la culture », une « descente de l'invisible dans le visible », comme par exemple lorsque la perspective de la Renaissance, la projection euclidienne, devient la forme de la perception que nous tenons pour « objective », la seule qui soit vraie⁹². Merleau-Ponty se demande en effet « [q]uel droit ai-je donc d'appeler immédiat cet original qui peut être oublié à ce point⁹³ ? », et répond que c'est la « médiation du savoir [qui] nous permet de retrouver indirectement et de façon négative le monde perçu que les idéalizations antérieures nous avaient fait oublier⁹⁴ ». Cela veut dire notamment qu'il reconnaît que le phénomène sensible ne nous est pas disponible sous la forme d'une structure qui existerait en soi, et qu'il ne se donne que comme intersubjectivement, culturellement, historiquement structuré – ce qui ne fait qu'attester les implications que nous venons d'indiquer ci-dessus. S'il s'agit donc de « revenir » vers le monde sensible, de comprendre la perception et le perçu dans leur spécificité, il est impossible d'accomplir ce retour en voulant saisir réflexivement la perception opérante, puisque celle-ci, nous l'avons vu, est toujours un certain type de « latence », imperceptiblement investie par certaines structures. Il faut donc au contraire partir de la latence structurée ou de cet « ensemble » paradoxal qu'est la perception comprise : il faut précisément partir de cette *capacité qu'a la*

⁹⁰ Cf. par exemple VI, p. 181 : le visible, c'est « les choses comme mon corps ».

⁹¹ NC56, p. 137

⁹² VI, p. 262 (les deux citations)

⁹³ VI, p. 262

⁹⁴ NC56, p. 137

vision « empirique » de se laisser structurer, « orienter par le système⁹⁵ », à savoir notamment par les systèmes de vision que j'ai développé au cours de ma vie, par ceux qu'incarne autrui, par les systèmes langagiers, et par tous les systèmes du savoir. Or, pour exprimer le phénomène de façon à ce qu'il nous dévoile ses implications positives, c'est précisément pour cette raison que Merleau-Ponty peut soutenir que si l'on ne voit pas d'habitude la continuité entre le langage et la perception, c'est qu'on oublie l'articulation qui est propre au perçu : le fait qu'il est impossible de saisir le perçu comme un positif sert de point de départ pour une réinterprétation essentielle de toute notre expérience, et notamment du rapport entre la perception et le savoir.

Le visible, dévoilé en ce qu'il a de dimensionnel, se montre comme « universel⁹⁶ ». La « Visibilité », la « généralité du Sensible en soi⁹⁷ » qui sera, pour des raisons que nous expliciterons plus tard, aussi appelée la chair, est cette « étoffe » constitutive de la phénoménalité qui traverse tout et qui est partout *effectivement la même*, parfaitement identique dans le phénomène du corps vivant et dans celui des choses, en moi, dans l'« enceinte privée » de ma conscience et dans celles des autres, dans la chose sensible et dans la parole, etc. Cette identité que Merleau-Ponty affirme déjà à travers le rayon de signification de sa notion de visible est précisément voilée par les catégories traditionnelles, et ne peut par conséquent pas être comprise à travers elles. En considérant les exemples simples que nous venons d'indiquer, nous voyons comment, avec la notion de visible dans son sens le plus simple, Merleau-Ponty s'efforce d'ouvrir une région de compréhension qui n'est pas identique à celle qu'ouvrent nos catégories classiques.

En nous demandant ce que c'est qu'un visible, nous avons vu que Merleau-Ponty veut accorder une priorité philosophique à l'horizon ou au champ de la visibilité, par opposition aux visibles particuliers, isolables. Ce n'est qu'ainsi qu'en parlant de notre contact sensible avec l'Être, il peut affirmer que « seule se voit finalement au sens plein la totalité où sont

⁹⁵ VI, p. 261

⁹⁶ VI, p. 305

⁹⁷ VI, p. 181

découpés les sensibles⁹⁸ ». La possibilité d'être, précisément exprimée par le suffixe -ible, correspond parfaitement à la valeur dimensionnelle que la notion de visible est censée nous communiquer. (Ainsi, ce qui correspond dans le texte au touchant au même titre que le visible au voyant, ce n'est pas le *touché*, mais le *tangible*⁹⁹. Il y a visibilité de fait (« vu ») et visibilité de droit (« visible ») qu'il ne faut donc pas confondre¹⁰⁰.) Le visible relève d'une « visibilité plus vieille que mes opérations ou mes actes¹⁰¹ » qui seraient censés saisir cette donnée. Le présent visible « est un englobant¹⁰² », car comme il n'y a rien en lui qui soit saisissable pour de bon, « il n'est rien aussi que nous puissions penser effectivement et actuellement sans le relier à notre champ de présence, à l'existence actuelle d'un perçu, et en ce sens il contient tout. [...] Il nous est donné de sublimer cette situation jusqu'à la faire apparaître comme cas particulier de toute une famille de situations, mais non de couper des racines qui nous implantent dans une situation¹⁰³. » En d'autres termes, il faut « concevoir la chose comme Visible éminent, Visible dont les visions empiriques ne sont que privations¹⁰⁴ ».

C'est en dévoilant la dimensionnalité de tout visible particulier que nous passons à la valeur générale de la notion de visible : *le* visible (adjectif substantivé général) désigne cette dimensionnalité comme telle. En le comprenant dans son rapport avec la dimension d'invisibilité que nous expliciterons dans la suite, il faut l'identifier avec la Visibilité, notion inspirée par la *Sichtigkeit* de Husserl¹⁰⁵ et qui est elle-même équivalente,

⁹⁸ VI, p. 264

⁹⁹ Cf. notamment VI, pp. 173-175

¹⁰⁰ Cf. VI, p. 179 ; *ibid.*, p. 306 : « il faut définir le sensible, le visible, non comme ce avec quoi j'ai rapporté de fait par vision effective, – mais aussi comme cela dont je puis avoir dans la suite téléperception [“l'image de Pierre qui est en Afrique”] – Car la chose vue est *Urstiftung* de ces “images” » ; *ibid.*, p. 185 : « Avec la réversibilité du visible et du tangible, ce qui nous est ouvert, c'est donc [...] un domaine présomptif du visible et du tangible, qui s'étend plus loin que les choses que je touche et vois actuellement. »

¹⁰¹ VI, p. 162

¹⁰² VI, p. 246

¹⁰³ PM, p. 151

¹⁰⁴ NC58, p. 168

¹⁰⁵ Cf. VI, p. 171 (en note) et S, p. 171 ; cf. également l'ouvrage d'Emmanuel Alloa, *La*

avons-nous dit, avec la chair.

Puisqu'il semble, comme nous l'avons indiqué précédemment, que l'adjectivation de l'objet de l'expérience sensible introduite par Merleau-Ponty possède en elle-même une signification telle qu'au lieu d'aller droit vers *ce que* l'on voit ou l'on croit voir, nous sommes invités à méditer sur le « comment » de ce « quelque chose », et à le retrouver au-delà du « moi », du « fait », de l'« objet », du « sensible », etc., c'est déjà au niveau de l'emploi adjectif et de l'emploi concret de la notion de visible que s'annonce, avec cette substitution, un changement *ontologique*. Ainsi, le fait que l'expression « un visible » (ou des, les visibles), dans le sens concret du mot, ne soit pas définitivement substituable à ce que désigne le mot « objet », « chose », donation empirique, etc., quelle que soit la conception de ces derniers, nous semble crucial pour notre tentative d'interprétation. Il s'agit justement de savoir ce qu'est ce « quelque chose » auquel nous nous rapportons dans l'expérience sensible, et les références que dévoile Merleau-Ponty semblent indiquer que cette expérience n'a pas été explicitée d'une manière satisfaisante par les catégories de l'ontologie classique.

Le visible n'est « ambigu », dans ses rapports avec le présent et l'absent, avec le propre et l'étranger, avec l'immédiat et le médiatisé, etc., que pour une pensée qui a déjà opéré une catégorisation stricte de la polarisation de notre expérience sensible, et qui comprend d'emblée ces pôles l'un par opposition à l'autre. La notion de visible n'entraîne la « confusion » de nos catégories et le nivellement de la compréhension de notre expérience que si nous avons d'emblée accordé à ces catégories ce qu'elles affirment, et si nous

résistance du sensible, pp. 100-101, où cet auteur précise que « si *Sichtbarkeit* signifie bien visibilité, *Sichtigkeit* est un néologisme qui fait signe vers quelque chose *du* voir qui n'est justement pas *visible* [de fait] et auquel on pourra peut-être donner le nom de *visuel*. » Nous croyons toutefois que ce qu'Alloa voudrait désigner comme *visuel*, c'est précisément ce que Merleau-Ponty vise par le nom de Visibilité dans le sens de dimensionnalité, de visibilité « éminente » et non empirique : la « visibilité de principe » (VI, p. 182) n'est justement pas réductible à quelque chose d'actuellement visible, car il s'agit d'une « visibilité qui n'est pas l'ombre de l'actuel, qui en est le principe » (VI, p. 197). La visibilité comporte donc toujours en ce sens quelque chose qui, précisément, *n'est pas* littéralement visible, empiriquement visible.

acceptons de ne pas voir les références ou les liens que Merleau-Ponty, en revanche, nous indique par la façon dont il s'exprime. Ce que nous avons positivement gagné par l'introduction de la notion de visible dans son caractère polymorphe, polyvalent par rapport aux différenciations que nous avons évoquées, c'est une première fixation du lien entre toutes ces polarisations, fixation exprimée sur la base de la polyvalence sémantique de la notion de visible, sur l'identification par synonymie qu'il véhicule.

3. L'INVISIBLE

Nous avons vu plus tôt *ce que* Merleau-Ponty désigne en général comme visible et comme invisible, ainsi que les types de phénomènes et de réalités familiers qui leur correspondent. Nous avons également esquissé un peu plus en détail ce que Merleau-Ponty voudrait qu'on entende par le visible.

En ouvrant ce chapitre de notre étude, chapitre dont l'objet sera une tentative d'interprétation approfondie de la notion d'invisible, demandons nous d'une manière analogue *ce que Merleau-Ponty veut dire quand il écrit « invisible »*, quelle est la signification philosophique de cette notion. Nous allons tenter de comprendre la manière dont il emploie ce mot en nous efforçant de ne pas projeter dans son sens ce que nous croyons en savoir. Il ne s'agit pas de faire preuve de formalisme, et de ne nous en tenir qu'aux mots, mais de comprendre sans aucun présupposé l'intention philosophique que cette notion incarne et par laquelle elle est animée. Nous croyons que cette démarche est indispensable pour toute interprétation sérieuse de la philosophie tardive de Merleau-Ponty, et qu'elle est d'autant plus souhaitable qu'un nombre important des commentaires de cette philosophie dont nous disposons aujourd'hui ne semblent pas s'appuyer sur un travail analogue. Les notions de visible et d'invisible ne sont simples qu'en apparence, et il ne faut pas se laisser désorienter par la possibilité de les identifier du fait qu'ils ont d'emblée un sens pour nous. Nous ne proposons rien d'autre qu'une observation minutieuse des rapports que Merleau-Ponty veut nous traduire, tels qu'ils sont nommés à travers certains foyers de signification, certains mots ou expressions. Car ce que nous retrouverons ainsi ne sera pas banal, et nous évitera d'entrer dans des analyses qui restent en-deçà de ce que Merleau-Ponty veut dire, *même si elles seraient dégagées des textes de Merleau-Ponty eux-mêmes*, ce qui est un danger pour l'interprétation de toute pensée restée en chantier.

La façon très originale dont Merleau-Ponty parle de l'invisible dans notre monde nous contraint à dépasser un certain nombre de nos présupposés « naïfs » qui sont bien souvent liés à l'ontologie « classique », cartésienne. Avec l'analyse de la signification de la notion d'« invisible », il ne s'agit pas, pour nous ni pour Merleau-Ponty quand il l'emploie, d'un

simple changement de vocabulaire, d'une retouche stylistique : il s'agit d'opérer certains déplacements de sens, et la notion est un des médiateurs, des véhicules de ces déplacements ; il ne s'agit pas d'établir des relations de correspondance avec ce qui nous est naïvement ou philosophiquement familier, mais de suivre au contraire les déplacements que la notion mobilise dans notre paysage. Ces déplacements, comme nous tenterons de montrer, ne sont pas mineurs.

Le point cardinal de l'usage que fait Merleau-Ponty de la notion d'invisible réside en ceci qu'il est à chaque fois introduit pour désigner une manière spécifique d'être *présent*, de paraître. C'est donc par l'affirmation laconique et de prime abord contre-intuitive que « l'invisible n'est pas le contradictoire du visible¹⁰⁶ », que le visible et l'invisible « ne sont pas contradictoires¹⁰⁷ », qu'il faut commencer notre exposition de cette notion. Autrement dit, le dualisme lexical du visible et de l'invisible n'est pas introduit par Merleau-Ponty pour désigner un dualisme de deux ordres de *réalité* : pour autant qu'elles sont employées sous leur forme générale (valeur générale, avec l'article défini), il n'y a aucune différence *réelle*, aucune différence *d'être*, entre ce que désignent les notions de visible et d'invisible.

L'invisible, c'est d'abord pour Merleau-Ponty la présentation en original de ce qui par principe ne peut pas être présenté en original¹⁰⁸, l'« *Urpräsentation* du *Nichturpräsentierten*¹⁰⁹ », comme cela se voit dans cet

¹⁰⁶ VI, p. 265 : « l'invisible n'est pas le contradictoire du visible : le visible a lui-même une membrure d'invisible, et l'in-visible est la contrepartie secrète du visible, il ne paraît qu'en lui, il est le *Nichturpräsentierbar* qui m'est présenté comme tel dans le monde » ; cf. *ibid.*, p. 269 : « le visible est invisible », *ibid.*, p. 286 : « le sensible lui-même est *invisible* », *ibid.*, p. 291 : « ma description du visible comme in-visible », *ibid.*, p. 295 : « tout visible est invisible », « c'est la visibilité même qui comporte une non-visibilité » ; *ibid.*, p. 305 : L'invisible n'est pas une négation logique du visible : « Cela est impossible d'abord pour la simple raison que le *visible* n'étant pas un *positif objectif*, l'*invisible* ne peut être une négation au sens logique » ; *ibid.*, p. 295 : « Il ne faut pas se figurer que j'ajoute au visible parfaitement défini comme en Soi un non-visible (qui ne serait qu'absence objective) (c'est-à-dire présence objective ailleurs, dans un *ailleurs* en soi) »

¹⁰⁷ « Préface », S, p. 39

¹⁰⁸ VI, p. 253 : « *présentation originale de l'imprésentable* »

¹⁰⁹ Les termes sont reprises de Husserl. Cf. VI, p. 277 : L'invisible est « *Urpräsentiert*

aspect structurel de notre présence qu'est l'« autre côté » d'un objet sensible, pour autant qu'il se présente comme « autre ». De cette manière, la notion de visible concentre en soi tout ce qui, dans le paysage visible, ne se réduit pas à une présence primaire, tout ce qui dépasse le visible « profane », « prosaïque », comme dit parfois également Merleau-Ponty : les « autres côtés » des choses, les mouvements de mon corps, les donnés des autres sens, ce que les autres voient, les autres temps et les autres espaces, les esprits des hommes, tout ce dont on parle et qui est désigné d'une manière symbolique. Bref, l'invisible est « l'ailleurs » de l'ici¹¹⁰, « l'originaire de l'ailleurs¹¹¹ », la transcendance de cette présence-ci. La notion d'invisible comme telle traduit « la transcendance pure, sans masque ontique¹¹² ».

Il faut par conséquent procéder à cette seconde observation contre-intuitive que, pour Merleau-Ponty, l'« *in-visible* » ne signifie en aucun cas le « non-phénoménal » : *l'invisible n'est pas l'absence de phénoménalité, mais la phénoménalité de l'absent*. Il est donc impossible de la caractériser par renvoi à un *manque* de phénoménalité de quelque façon que ce soit¹¹³ ; corrélativement, le visible n'est pas la phénoménalité pleine, par rapport à laquelle l'invisible serait, d'une façon ou d'une autre, « inférieur » ou secondaire quant à la phénoménalité. L'opposition entre le visible et

justement comme *Nichturpräsentierbar* » ; la formule citée est symptomatiquement appliquée par Merleau-Ponty non seulement à l'invisible, mais à la « chair » qui est « visibilité de l'invisible » (NC56, p. 271) ; cf. encore VI, p. 302 où Merleau-Ponty parle de l'intouchable dans le même sens dans lequel nous parlons ici de l'invisible : « C'est un vrai négatif, *i.e.* une *Unverborgenheit* de la *Verborgenheit*, une *Urpräsentation* du *Nichturpräsentierbar* » ; VI, p. 303 : l'invisible est « *Verborgenheit* de principe, *i. e.* invisible *du visible* »

¹¹⁰ Cf. VI, p. 305

¹¹¹ VI, p. 302

¹¹² VI, p. 278

¹¹³ C'est pourtant exactement de cette façon qu'un nombre important de commentateurs comprend cette distinction entre le visible et l'invisible. Parmi eux par exemple Marc Richir, qui exprime d'une manière systématique le sens de la notion d'invisible comme le « non-phénoménal dans le phénomène » (cf. « Le sens de la phénoménologie dans *Le visible et l'invisible* », p. 165 et *passim*). Même si c'est donc « dans le phénomène », il comprend l'invisible *par opposition* à la phénoménalité et c'est précisément cette opposition que nous contestons.

l'invisible, pour autant qu'il y en ait une, n'est ni une opposition entre une phénoménalité pleine et une phénoménalité en quelque sorte dégragée, plus faible, ni une opposition entre une phénoménalité plus originaire et une autre moins originaire : entre le visible et l'invisible, il y a une stricte égalité de degré de phénoménalité et d'originarité, car, chez Merleau-Ponty, il n'y a qu'une phénoménalité et une originarité : la visibilité. L'invisible n'est « que modalité de la même transcendance¹¹⁴ » qu'est le visible, écrit Merleau-Ponty. La « chose cachée » est donnée aussi originairement que la « chose visible », car ce n'est qu'ainsi que celle-ci peut « cacher » celle-là¹¹⁵. (Nous avons donc, pourrait-on dire, rendu incompréhensible ce qui fait que nous voyons là « quelque chose », ou ce qui fait la différence entre cette expérience et celle au cours de laquelle nous ne voyons « rien », aucune « chose » ; mais cette question ne peut pas être tranchée par la simple identification du visible avec « quelque chose », et nécessite au contraire une interrogation qui est encore à faire.)

C'est ici que nous revenons à notre constatation initiale qu'il est impossible de comprendre l'invisible *par opposition* au visible, car cela laisserait entendre que « le visible » est « le phénoménal », ou que le visible est l'originaire, à la différence de l'invisible. À ce titre, il est crucial de relier l'observation que l'invisible désigne en général la transcendance de la présence avec cette autre observation que l'invisibilité n'est pas le contraire de la phénoménalité, mais précisément un aspect de la phénoménalité elle-même. Si la différence entre le visible et l'invisible doit donc résider ailleurs, tentons d'en trouver le lieu.

I) L'« autre côté » du visible, sa membrure

Ce que Merleau-Ponty désigne comme invisible, c'est tout d'abord l'« autre côté » de la chose que je vois¹¹⁶. L'« autre côté » d'un objet sensible

¹¹⁴ VI, p. 305 ; cf. *ibid.*, p. 250 « le visible [...], c'est] du transcendant »

¹¹⁵ Cf. NC58, p. 168 : « C'est parce qu'elle [la chose cachée] est actuelle, aussi actuelle que la chose visible, que celle-ci me la cache, parce qu'elle est là derrière. »

¹¹⁶ Cf. VI, p. 305 : L'invisible est « 1) ce qui n'est pas actuellement visible, mais pourrait l'être (aspects cachés ou inactuels de la chose, – choses cachées, situées “ailleurs” »

fait partie de cette « membrure » de l'objet sous mes yeux que je dois me rendre présent de quelque façon, mieux, que je dois suivre par mes mouvements d'exploration, afin de pouvoir véritablement être à cet objet, de pouvoir pratiquement le « comprendre » en ce qu'il est. Il s'agit d'un déroulement typique de mon rapport avec la chose¹¹⁷, de cette membrure que je ne vois pas comme telle, de manière thématique, et qui dépasse ce que je pourrais « positivement » constater dans le paysage vu (tout visible, écrit Merleau-Ponty, « comporte un fond qui n'est pas visible au sens de la figure » ; « [i]l faut comprendre que c'est la visibilité même qui comporte une non-visibilité¹¹⁸ »). Car, si je l'explicitais, elle se situerait toujours en deçà de ce que je décrirais comme ce qui me permet d'aller de l'un de ces segments à l'autre, et ce qui doit pourtant transpercer – « comme la nervure porte la feuille du dedans, du fond de sa chair¹¹⁹ » – mon paysage pour que ses segments s'organisent, se mettent réciproquement en relation. C'est cette membrure dont l'« autre côté », le côté « absent » est un segment qui justement m'ouvre une « présence », un « quelque chose », notamment le côté « présent », « actuel ».

L'invisible n'est donc pas le contraire de la manifestation, mais précisément cette organisation de la manifestation elle-même qui fait qu'il y a un « quelque chose » qui n'est pas manifeste avant d'être dévoilé par un regard inversé et replié sur lui-même, un regard qui cherche ce qui le fait voir, qui explicite ce selon quoi il voit en le reportant plus loin. Si cet invisible s'oppose à la manifestation, il ne s'y oppose qu'en tant que ce qui s'y présente sans être saisi comme tel : il est comme un animal masqué que nous avons sous les yeux sans le voir, et dont les formes pourtant organisent le spectacle ; or, tant qu'il restera masqué, tant que nous ne comprendrons pas qu'il y a là un animal et quelle est la position respective de ses membres, nous ne saurons pas le rattraper : il n'est pas là pour nous, parce que l'organisation de sa physionomie structure les mouvements de notre

¹¹⁷ Cf. VI, p. 305 : L'invisible est « 2) ce qui, relatif au visible, ne saurait néanmoins être vu comme chose (les existentiels du visible, ses dimensions, sa membrure non-figurative) »

¹¹⁸ VI, p. 295

¹¹⁹ VI, p. 175

exploration de telle façon que, chaque fois qu'ils pourraient *le* croiser, ils sont reportés plus loin *par lui*, à l'occasion vers l'environnement, et nous *font tourner autour* de l'animal, nous font voir selon ce qui l'environne, au lieu de le suivre du regard et ainsi *le* voir. L'invisible est masqué par le visible, il est caché *par* celui-ci parce qu'il est la structure qui échafaude le visible, et commande la palpation de notre regard de façon à ce qu'il suive l'organisation de cet ensemble. Ainsi, la réalité de l'invisible ne se situe pas « ailleurs », dans un autre monde, dans un autre ordre où il pourrait subsister en soi : « l'invisible est *là* sans être *objet*¹²⁰ », écrit Merleau-Ponty, il est la texture tacite de l'expérience qui se trouve sous nos yeux et constitue ce que leurs mouvements doivent rejoindre, ce à quoi ils sont obligés de se plier pour voir « quelque chose », un sens. L'invisible puise tout son sens de ce qu'il est présent sans qu'on *le* voit, car ce n'est qu'ainsi qu'il peut nous *faire voir*, que nous pouvons faire face à un visible, lequel est « tissé » de cette texture d'invisibilité¹²¹.

La visibilité entière est donc faite, tissée de ces « fantômes¹²² » qui ne sont pas à proprement parler *vus*. « Il y a interrogation du regard à la chose. Il lui demande comment elle se fait chose et le monde monde. Les *moyens*, nous les traversons d'habitude sans les voir¹²³ ». L'invisible, ce sont donc aussi tout mes mouvements d'exploration, les palpations de mon regard ou de mes mains, ce n'est pas ce que je vois *devant* moi comme possible, virtuel, mais ce qui enveloppe ce que j'ai devant moi, et qui est donc derrière ou au-dessous de moi comme le sol sur lequel mon rapport au monde repose et sur lequel il doit s'appuyer pour pouvoir interroger ce monde. Ainsi, la perception de la chose sensible repose notamment sur mon corps qui la

¹²⁰ VI, p. 278, cf. OE, pp. 23, 73

¹²¹ Cf. NC56, p. 290 : Le « visible primordial [non objectif] [...] est un tissu d'invisible » ; cf. PM, p. 185 : quand je dialogue avec autrui, « l'organisateur [des gestes que je vois] est si bien masqué, que je suis tout surpris quand mes réponses portent ».

¹²² Cf. OE, p. 30 ; cf. également VI, p. 22 : les images monoculaires sont de tels fantômes, et sans doute plus en général toutes les « petites subjectivités » dont Merleau-Ponty parle dans le *Visible et l'invisible* ; cf. OE, p. 29 : les fantômes « n'ont [...] d'existence que visuelle » : ce ne sont pas des visibles, des êtres intramondains

¹²³ NC58, p. 170, cf. OE, p. 29

porte là où elle veut être, qui est « l'agent » de son « je peux » et qui par conséquent constitue ce que Merleau-Ponty appelle un « existentiel », ou précisément « l'armature du champ transcendantal¹²⁴ ». Le corps est l'armature fondamentale de mon expérience, et c'est pourquoi Merleau-Ponty l'appelle « agent », mais il y a une multitude d'autres « agents » ou « armatures » qui me font voir, il y a d'autres invisibles.

Ainsi, par exemple, la structure tangible est invisible, mais elle est ce dans l'horizon de quoi ce que je vois devient rempli de sens¹²⁵ : le paysage visuel est structuré par sa tangibilité, et c'est ainsi qu'il acquiert une des dimensions de sa signification et de son accessibilité pour moi. Si je suis confronté à la tâche de me familiariser avec un objet qui m'est inconnu, quand je dois par exemple apprêter un produit emballé d'une manière atypique, je l'interroge à la fois par mes mains et par mon regard : je cherche quelles sont ses possibilités, je précise son horizon, j'effectue une variation de son être pour que sa structure me devienne plus familière, pour savoir comment m'y prendre ; et les textures que dévoilent mes mains me font *voir* l'objet d'une manière nouvelle, sans que pour autant je *les* voie telles qu'elles sont pour mon toucher : elles sont *à la limite* de ce que je vois. On pourrait bien sûr dire aussi, à l'inverse, que le monde tangible est structuré par la vision comme par une membrure qui reste « invisible » pour le toucher, au sens philosophique du mot ; de même, ce que voit un œil est littéralement invisible pour l'autre : il est ce par rapport à quoi la vision de l'autre œil prend son sens et devient ce qu'elle est. Toutes ces présences au monde sont impossibles et pourtant simultanées, elles existent chacune comme ce par rapport à quoi l'autre s'organise, sans jamais se superposer avec elle : c'est cette mise en relief, cette prise de mesure qu'est « l'invisible du visible ». En somme, le tangible est invisible du point de vue de la vision, mais cela ne signifie pas, pour Merleau-Ponty, qu'il soit « néant » ou « zéro de

¹²⁴ VI, p. 223 ; pour la notion de l'« agent », cf. *ibid.*

¹²⁵ Cf. VI, p. 305 : L'invisible est « 3) ce qui n'existe que tactilement ou kinesthétiquement etc. »

visibilité¹²⁶ » : le tangible « n'est pas sans existence visuelle¹²⁷ », car il est une mesure par rapport à laquelle la vision acquière son vrai relief. Il faut dire encore, pour le moins, que le même rapport vaut naturellement à l'inverse, et que ces membrures se rapportent à celle des mouvements explorateurs ainsi qu'à toutes celles que l'on pourrait citer. Ces armatures invisibles sont même « très impérieusement exigées par les choses, mais non pas choses elles-mêmes¹²⁸ », non pas des visibles au sens concret du mot : les choses, pour qu'elles apparaissent comme telles, comme visibles, nécessitent ces structurations invisibles, ces présences tacites, non-chosiques, non-thématiques.

Or, l'existence de ces armatures invisibles que semble révéler cette description de la perception est confirmée, selon Merleau-Ponty, par la praxis de la peinture. Car ce sont précisément ces fantômes, lesquels ne sont pas eux-mêmes *des choses, des visibles*, que peint le peintre pour rendre présents les choses, les visibles : ce que peint le peintre « n'est spectacle de quelque chose qu'en étant "spectacle de rien¹²⁹" », d'aucune *chose*. La peinture peint toutes les structures qui nous font voir, qui font qu'il y a quelque chose : ces structures deviennent des lignes, des contours, des gammes de couleurs et de luminosité, des surfaces, voire des blancs ou des vides (comme dans les aquarelles de Cézanne ou dans les dessins sans arrière-plan) ; elles deviennent des systèmes d'équivalence (comme différents types de projection perspective), ou au contraire des distorsions et des réécritures des équivalences que nous vivons (c'est là encore le cas chez Cézanne, El Greco ou Giacometti, avec leurs figures allongées) ; parfois même, les faces cachées et les faces présentes des choses s'interpénètrent, et se mettent à coexister sur la toile ; ou encore des présences invisibles pèsent sur l'ensemble de la toile, devenant par exemple sa coloration spécifique (comme le Christ jaune ou le Christ vert de Gauguin ; ou comme la tonalité d'un morceau de musique). Le peintre, écrit Merleau-Ponty en reprenant les

¹²⁶ VI, pp. 175 et 176

¹²⁷ VI, p. 175

¹²⁸ OE, p. 73

¹²⁹ NC58, p. 170

paroles de Valéry, « apporte son corps¹³⁰ » et peint cette articulation du corps sur le monde, il peint les membrures sur lesquelles le corps doit s'appuyer pour qu'il y ait une vision (y compris donc ses propres mouvements d'exploration, ses fixations, et toute l'épaisseur de la mémoire qui vient avec lui) : le peintre sait qu'« il faut les voir [ces membrures, ces fantômes], élargir la visibilité¹³¹ ». En un mot, le « visible au sens profane oublie ses prémisses, il repose sur une visibilité entière qui est à recréer, et qui délivre les fantômes captifs en lui¹³² » ; et le travail du peintre, mais aussi celui du philosophe quand il parle de la perception, c'est cela : exprimer ces invisibles, les *rendre visibles*.

Merleau-Ponty soutient ainsi, par exemple, que le peintre rend visibles les valeurs tactiles, au lieu de simplement les « évoquer¹³³ » : la peinture « produit, dans le monde visible, une visibilité seconde plus large, fait que tout devient visible¹³⁴ ». La structure du visible que le peintre nous rend présente est maintenant croisée par une structure que nous ne voyons pas à proprement parler, que le toucher présuppose comme son articulation sur la chose, mais qui organise d'ores et déjà le spectacle visuel : grâce à l'ingéniosité du peintre, nous *voyons* le velouté du velours que notre toucher supposait ; sans que nous touchions quoi que ce soit, l'organisation singulière du visible que le peintre a exprimé à travers le tableau envahit jusqu'au monde de notre toucher, devient une « idée » pour notre toucher et s'établit dans le monde pour autant qu'il est tangible pour nous. C'est une « idée », un style qui ne sera jamais « visible » pour nos mains, que nous ne toucherons jamais, mais qui pourtant pourra fonctionner comme ce par rapport à quoi notre toucher pourra être organisé, comme une « norme » de toucher ou comme son « niveau », une certaine unité de son équilibre : si le peintre a bien fait son travail, je connaîtrai désormais un velours aussi fin et

¹³⁰ OE, p. 16

¹³¹ NC58, p. 170

¹³² OE, p. 30 ; cf. *ibid.*, p. 73

¹³³ Cf. NC58, p. 170 ; cf. OE, p. 27 : la peinture n'évoque rien, elle « donne existence visible à ce que la vision profane croit invisible, elle fait que nous n'avons pas besoin du "sens musculaire" pour avoir la voluminosité du monde »

¹³⁴ NC58, p. 170

mystérieux que tous les tissus que je toucherai véritablement, et qui seront rapportés à lui comme ses variantes plus ou moins réussies ; il sera désormais une des normes de mon toucher, sans même être tangible.

Ainsi, l'exemple extrême du tableau nous fait voir qu'il y a une organisation du sensible qui nous fait sentir et qui *n'est pas positive*, empirique (puisque'il est possible qu'elle soit présente pour moi sans appartenir à l'ordre du sens donné), et qu'elle est pourtant présente *dans le sensible* (puisque c'est bel et bien une organisation *du sensible* qui m'envahit lorsque je contemple le tableau).

En somme, l'invisible (dans la valeur générale de la notion) est ce qui structure notre monde visible sans être présent « en » lui comme un des visibles, mais pouvant simultanément, en quelque sorte, le devenir. Autrement dit, puisqu'il y a l'invisible, une « puissance concentrée du visible » dont le visible concret tel qu'on l'a « sous les yeux » n'est que la limite, un dévoilement momentané et dont il dépend en son être, l'invisible peut être rendu visible, devenir un « singulier dimensionnalisé¹³⁵ », un « visible à la deuxième puissance », une « essence charnelle ou icône¹³⁶ » du visible « profane » ou « premier » : en un mot, il peut devenir *un* invisible (dans la valeur concrète de la notion).

De la même manière que notre corps est l'agent et la membrure fondamentale des membrures *des visibles*, des choses sensibles, les systèmes symboliques, dont notamment la parole (mais aussi tout geste, ou encore la peinture ou l'algorithme, comme le montre Merleau-Ponty), sont les agents et les armatures *des invisibles*, des visibles à la deuxième puissance. L'invisible, ce sont encore les *lekta*, tout ce qui peut être rendu sensible par un acte expressif¹³⁷. L'invisible devient thème à son tour lorsqu'un acte expressif fait d'une certaine invisibilité de droit *un* invisible. Quand une membrure de valeur transcendantale, une membrure qui porte notre contact avec le monde, devient à son tour intramondaine, quand elle devient un visible à la deuxième puissance, alors nous accédons à une idée, à une

¹³⁵ VI, p. 286

¹³⁶ OE, p. 22 (les deux expressions)

¹³⁷ VI, p. 305 : L'invisible, ce sont encore « 4) les *lekta*, le Cogito »

signification¹³⁸. Ainsi, le parler est *l'agent* du penser¹³⁹, il porte la pensée où elle veut être, et c'est ainsi que cette dernière rejoint ce dont elle fait l'expérience : tout ce que le langage que nous avons appris nous permet d'*articuler*, tout ce que l'écrivain ordonne dans son texte singulier, tout ce qu'un peintre organise sur son tableau, tout ce que le mathématicien dépose dans un algorithme – tout cela constitue ainsi « un champ ouvert ou [...] un nouvel organe de la culture humaine¹⁴⁰ » et de toute notre expérience, un « moyen universel de comprendre et de faire comprendre, de voir et de donner à voir¹⁴¹ ».

Or, tout cela implique en somme que tout invisible est lié à la visibilité¹⁴², et que tout visible est lié à une invisibilité qui le porte et le soutient : nous voyons que Merleau-Ponty s'est proposé de montrer que les références d'un « quelque chose » individuel et visible à un champ pré-individuel d'invisibilité valent en général et pour toute expérience, qu'elle soit « sensible » ou « spirituelle ».

II) Le niveau du visible

L'« in » de l'invisible est une « négation-référence¹⁴³ », et l'invisible est ce par rapport à quoi le visible marque son « écart¹⁴⁴ », l'invariant des variations du visible, l'axe secret, le pivot caché de l'animation du visible :

¹³⁸ Cf. NC58, p. 203 La signification n'existe qu'« à titre de membrure muette du visible, hiéroglyphe, et [...] ce sont les mots qui la font exister pour soi ».

¹³⁹ La notion d'« agent » est évoqué par Merleau-Ponty et pour le corps et pour la parole dans VI, p. 223

¹⁴⁰ « Le langage indirect et les voix du silence », S, p. 86 ; la notion d'organe, que nous comprenons comme voisine à celle de l'« agent », est abondamment utilisé dans *La prose du monde* et dans l'essai « Le langage indirect et les voix du silence » qui se trouve dans *Signes*.

¹⁴¹ « Le langage indirect et les voix du silence », S, p. 85

¹⁴² Cf. VI, p. 263 : « Il n'y a pas de monde intelligible, *il y a* monde sensible » ; VI 196 « L'idée [...] n'est] pas un invisible absolu, qui n'aurait rien à faire avec le visible, mais l'invisible *de* ce monde, celui qui l'habite, le soutient et le rend visible, sa possibilité intérieure et propre, l'Être de cet étant. »

¹⁴³ VI, p. 305 : l'invisible est une « négation-référence (zéro de...) ou écart »

¹⁴⁴ NC56, p. 270 : « l'invisible est écart par rapport au visible »

« On dit invisible comme on dit immobile : non pour ce qui est étranger au mouvement, mais pour ce qui s’y maintient fixe. C’est le point ou le degré zéro de visibilité, l’ouverture d’une dimension du visible¹⁴⁵. » Cet intouchable du toucher, cet invisible de la vision, c’est un aspect que Merleau-Ponty tient pour nécessaire dans tout rapport sensible au monde, et, puisque le rapport symbolique s’appuie encore sur des « agents » qui le portent où il veut être, sur des corps sublimés, il est valable dans *tout* rapport au monde¹⁴⁶ : toute notre expérience se fait sur le mode d’une référence ou d’un écart par rapport à un niveau invisible.

De cette manière, nous entrevoyons déjà certaines implications pour les visibles et les invisibles : si l’invisible n’est une négation que comme négation-référence, un visible à son tour n’est visible et positif que comme référence à un niveau, à un « zéro de... », comme différence ou écart par rapport à une norme. La surface de la chose « n’est que la limite » d’une « ténèbre bourrée de visibilité¹⁴⁷ » ; le visible total est « toujours plus loin¹⁴⁸ ». La différence de visibilité entre le visible et l’invisible ne coïncide pas avec une différence de phénoménalité ou d’originarité : le visible ne nous est pas donné d’une façon plus immédiate ou intuitive que l’invisible. Mais, à l’inverse, l’invisible n’est pas non plus susceptible d’être saisi par l’intuition d’un regard pur ou d’un esprit pur, car il ne se présente que comme un écart par rapport à une norme posée par un système d’équivalence, ou à une membrure ménagée à travers un système symbolique, à travers un corps ou « un organe de l’esprit¹⁴⁹ ». C’est à l’aide des concepts de visible et d’invisible que Merleau-Ponty dévoile les mêmes structures dans la vision et dans la

¹⁴⁵ « Préface », S, p. 39

¹⁴⁶ Cf. VI, p. 303 : « La négativité qui habite le toucher [...] l’intouchable du toucher, l’invisible de la vision, l’inconscient de la conscience (son *punctum caecum* central, cette cécité qui la fait conscience *i.e.* saisie indirecte et *renversée* de toutes choses) c’est *l’autre côté* ou *l’envers* (ou l’autre dimensionnalité) de l’Être sensible ; on ne peut dire qu’il y soit, quoiqu’il y ait assurément des points où il *n’est pas* – Il y est d’une présence par investissement dans une autre dimensionnalité, d’une présence de “double fond” »

¹⁴⁷ VI, p. 193

¹⁴⁸ Cf. VI, p. 62 : la réalité n’appartient à aucune des perceptions particulières, elle est « toujours plus loin » ; *ibid.*, p. 106 : « la chose même est toujours plus loin »

¹⁴⁹ « Le langage indirect et les voix du silence », S, p. 125

pensée : « Cet invisible du visible, c'est lui ensuite qui me permet de retrouver dans la pensée productive [c'est-à-dire expressive] toutes les structures de la vision, et de distinguer radicalement la pensée de l'opération, de la logique¹⁵⁰. » Nous ne voyons donc jamais seulement du visible ou seulement de l'invisible : « Seule se voit finalement au sens plein la totalité où sont découpés les sensibles. La pensée n'est qu'un peu plus loin encore des *visibilia*¹⁵¹. » Cette totalité dont Merleau-Ponty parle n'est donc ni du visible ni de l'invisible : elle est la Visibilité dans le sens de la dimensionnalité au sein de laquelle prennent place les visibles et les invisibles.

C'est en ce sens d'une membrure, d'un niveau que l'invisible est invisible de droit, qu'il est reporté plus loin par chacune des visions qui tentent de préciser, d'articuler son organisation (que ce soit au niveau du monde sensible ou au niveau de l'« esprit »). En ce sens donc, on peut dire que l'invisible est tout ce qui apparaît ou transparait *comme absent*, pour que ce qui apparaît comme présent puisse effectivement apparaître dans son sens précis, c'est-à-dire pour que cela puisse apparaître dans un sens qui nous fera dire que nous voyons ou que nous pensons là « *quelque chose* » (une chose, une idée). Mais, une fois entré dans la dialectique du présent et de l'absent, de l'actuel et du possible, de l'immanent et du transcendant, etc., nous ne saisissons jamais le sens précis de ce que la notion de l'invisible veut nous traduire. Car l'invisible, n'étant pas le contradictoire du visible (dans la valeur générale de ces notions), n'étant pas un simple non-visible, il n'est pas ce que l'on pourrait juxtaposer par rapport au visible de quelque façon que ce soit pour en faire par exemple une négation : leurs rapports ne sont pas

¹⁵⁰ VI, p. 269 ; cf. encore par exemple VI, pp. 27-28 « le monde sensible est “plus vieux” que l'univers de la pensée, parce que le premier est visible et relativement continu, et le second, invisible et lacunaire, ne constitue à première vue un tout et n'a sa vérité qu'à condition de s'appuyer sur les structures canoniques de l'autre » ; cf. de même NC56, p. 290 : « L'invisible d'idéalité, la *Vernunft*, n'est jamais que la membrure des choses et de l'Être, l'intersection de nos visées, le vrai relief de notre paysage. Le langage est sédimentation, naturalisation du surplus invisible, circonscription de l'invisible dans des restes visibles »

¹⁵¹ VI, p. 264

ceux de deux objets, et la topologie spécifique qui les régit n'est pas positive ou objectale, c'est-à-dire qu'elle ne va pas sans une équivoque de principe dans toutes les isolations qu'il serait possible de faire subir à la visibilité. Pour Merleau-Ponty, la présence n'est nulle part seulement visible ou seulement invisible ; elle est, comme il l'écrit, tissée d'invisibilité, et par conséquent polymorphe, ou « ambiguë » si l'on veut, et le visible pur et l'invisible pur ne sont que deux limites de la présence totale, c'est-à-dire deux abstractions qui ne surgissent que par un prélèvement sur elle. *Or, c'est précisément pour cette raison qu'un invisible peut devenir visible et que les rapports entre la visibilité et l'invisible peuvent être conçus comme dynamiques et refléter la façon dont les visibles se constituent dans l'articulation que notre corps et les autres systèmes d'articulation, notamment les systèmes symboliques, leur font subir.*

L'acte qui consiste à disjoindre le côté « présent » du côté « absent » ou de « l'autre » côté, c'est-à-dire à les comprendre l'un par opposition à l'autre, est précisément un acte que Merleau-Ponty ne veut pas reprendre de l'analyse traditionnelle de notre présence au monde : il souligne ainsi qu'il ne faut pas « considérer l'invisible comme un *autre visible* "possible" », car « ce serait détruire la membrure qui nous joint à lui¹⁵². » La considération oppositionnelle du visible compris comme le « côté présent » et de l'invisible compris comme « l'autre côté » nécessiterait précisément leur mise en relation ultérieure, qui ne pourrait se faire que par le biais de l'intervention d'une essence de la chose qui envelopperait d'emblée la loi du développement de sa phénoménalisation et qui poserait d'avance et en soi tous les rapports possibles entre les phénomènes de la chose. Et ce n'est pas ainsi que l'expérience sensible se déroule, affirme Merleau-Ponty : le sens spécifique de l'invisible et le mode original de la présence de l'absent, c'est-à-dire également le mode de présence de l'« essence », seraient perdus et remplacés par un rapport de principe entre un profil de l'essence et l'essence elle-même, tous deux conçus d'une manière positive, quasi-objectale. Ma présence charnelle au monde ne se déroule pas sur le mode d'une saisie du

¹⁵² VI, p. 278

sensible comme de l'exemplaire d'une essence¹⁵³.

Or, nous entrevoyons déjà que le concept de visibilité totale interdit de traiter les « profils » visibles et les « profils » invisibles de la chose comme des quasi-objets, autrement dit de les traiter les uns par opposition aux autres, et de chercher la vérité de cette opposition dans un autre ordre, distinct d'eux, en supposant donc cet ordre comme accessible de droit : toute l'épaisseur de la chose, tous ses horizons, auxquels il faut ajouter notamment ce qu'on appelle « l'autre côté » et l'« essence », c'est-à-dire précisément toute sa *transcendance* qui fait que ce que nous avons « sous les yeux » n'est pas tout ce que la chose est, et qui pourtant nous donne *la chose même*, tout cela doit être présent dans ce que nous avons « sous les yeux », dans la visibilité ou le visible de l'invisible qu'est le phénomène. Un visible est une *partie totale* de la chose, « chaque côté de la chaise est toute la chaise¹⁵⁴ », et non un profil qu'il faudrait mettre en rapport avec une essence pour qu'il donne la chose réelle. Le visible, le « profil » que nous voyons, n'est pas à interpréter *par opposition* à tout le reste de la chose et du monde, il est la trace qui me permet de rejoindre « l'autre côté », l'autre profil, les autres choses, de façon qu'il peut même devenir le « clef ou style de ce monde, moyen général de l'interpréter¹⁵⁵ », un « emblème de l'Être¹⁵⁶ ».

Ainsi, Merleau-Ponty se propose de montrer par exemple que le « passé et présent sont *Ineinander* » : « le paysage visible sous mes yeux est, non pas extérieur à, et lié synthétiquement aux... autres moments du temps et au passé, mais les a vraiment *derrière lui* en simultanéité, au-dedans de lui et non lui et eux côte à côte “dans le temps”¹⁵⁷ ». De la même manière, le

¹⁵³ Cf. VI, p. 46 : « nous ne nous établissons pas dans un univers d'essences, nous demandons au contraire que l'on re-considère la distinction du *that* et du *what*, de l'essence et des conditions d'existence, en se reportant à l'expérience du monde qui la précède. »

¹⁵⁴ NC58, p. 200

¹⁵⁵ PM, p. 184

¹⁵⁶ VI, p. 317

¹⁵⁷ VI, p. 315 (les deux citations) ; cf. encore notamment NC58, p. 202 : « Le passé est une autre invisibilité du visible (il y a l'invisibilité de latence présente : ce qui est, derrière moi – Ce qui est entre les visibles). Le passé, c'est ce qui a été vu comme une variante du même être auquel on a encore affaire ou celui-ci variante du même être auquel on avait

corps et la parole d'autrui me sont donnés « comme immédiatement présents dans mon champ, *me présentent à leur manière ce à quoi je ne serai jamais présent*, qui me sera toujours invisible, dont je ne serai jamais directement témoin, une absence donc, mais non pas quelconque, une certaine absence, une certaine différence selon des dimensions qui nous sont d'emblée communes¹⁵⁸ ». L'unité du monde, écrit Merleau-Ponty de manière déjà plus générale en commentant Husserl, « est à la racine de toute pensée des possibles », le monde « s'entoure même d'un halo de possibilité qui sont ses attributs¹⁵⁹ ». Non seulement donc entre le « présent » et le « passé », mais encore entre « moi » et « autrui », entre « moi maintenant » et « moi hier », il n'y a pas de rapport de juxtaposition quasi-objectale ou d'opposition, ni de synthèse d'un autre ordre qui existerait en soi en sans ambiguïté entre ces segments de l'apparition du monde : il y a « simultanéité », c'est-à-dire articulation réciproque à l'intérieur d'un même champ de présence, au sein du champ de la visibilité totale¹⁶⁰.

Par l'usage qu'il en fait, Merleau-Ponty relie cet aspect « insensible » qu'est l'« autre côté » de la chose sensible, ainsi qu'un certain nombre d'autres instances qui structurent mon champ, comme le phénomène d'autrui, la parole et le passé, à la « membrure » sensible que constitue l'organisation non-thématisée du visible. L'« autre côté » du visible n'est pas un « positif seulement absent », ce n'est pas un « possible » ou un « virtuel » :

affaire. » Cf. par exemple VI, p. 163 : « ce qui est donné, ce n'est pas la chose nue, le passé même tel qu'il fut en son temps, mais la chose prête à être vue, prégnante, par principe aussi bien qu'en fait, de toutes les visions qu'on peut en prendre, le passé tel qu'il fut un jour, *plus* une inexplicable altération, une étrange distance – relié, par principe aussi bien qu'en fait, à une remémoration qui la franchit mais ne l'annule pas. »

¹⁵⁸ VI, p. 113 ; cf. encore par exemple *ibid.*, p. 277 : « Un certain rapport du visible et de l'invisible, où l'invisible n'est pas seulement non-visible [Ou *possiblement* visible (dans différents degrés de possibilité : le passé a pu être vu, le futur pourra l'être)] (ce qui a été ou sera vu et ne l'est pas, ou ce qui est vu par autre que moi, non par moi), mais où son absence compte au monde (il est "derrière" le visible, visibilité imminente ou éminente, il est *Urpräsenziert* justement comme *Nichturpräsenzierbar*, comme autre dimension) »

¹⁵⁹ VI, p. 278

¹⁶⁰ C'est précisément de cette façon que Merleau-Ponty interprète notamment les rapports temporels et les rapports intersubjectifs dans son cours sur *L'institution* (NC54).

pour Merleau-Ponty, l'« autre côté » *ne doit pas être compris par opposition au présent*, au « côté présent » d'un visible. (C'est pourquoi l'invisible n'est pas non plus un négatif absolu, un négatif doté d'une positivité absolue, d'un ordre indépendant¹⁶¹.) L'« autre côté », comme autrui, le passé, le sens d'une parole, etc., ne me sont accessibles qu'au sein du champ de vision que j'ai « sous les yeux », au sein du « côté présent » : il est *l'organisation même du « côté présent »*. C'est la visibilité, par son organisation spécifique, qui rend présent toute forme d'absent, et toute cette « absence compte au monde¹⁶² », comme à l'inverse tout présence n'est encore que *dans le monde*, et non « en moi » comme une immanence pure : un néant pur, un « zéro à tous égards, [tout comme] un être sans restriction [n'est] pas à considérer¹⁶³ ». Bref, le non-phénoménal dans le sens d'un « quelque chose » absent ne peut être présent et expérimenté que comme phénoménal ou au sein du champ de la visibilité, et le phénoménal n'est jamais dépourvu de lien à ce qui n'est plus phénoménal, pour cette même raison que la visibilité n'est pas une positivité, mais une présentation de l'imprésentable.

C'est ce qui fait finalement la différence entre *un invisible* (dans la valeur concrète de la notion) et *l'invisible* (dans la valeur générale de la notion), c'est-à-dire l'invisibilité de fait qui est à concevoir encore à l'intérieur du monde et l'invisibilité « de droit¹⁶⁴ », concept que Merleau-Ponty développe pour décrire le monde même et la façon dont il apparaît¹⁶⁵.

L'invisible, dans le sens que vise l'emploi général de la notion, est un invisible de droit, autrement dit, la phénoménalité de l'absent ; il n'est donc pas un invisible de fait, qui pourrait toujours devenir visible comme un positif en soi qui n'est absent que *de facto*¹⁶⁶.

¹⁶¹ VI, p. 196 : l'invisible n'est « pas un invisible absolu, qui n'aurait rien à faire avec la vision »

¹⁶² VI, p. 277

¹⁶³ « Préface », S, p. 39

¹⁶⁴ VI, p. 303

¹⁶⁵ Merleau-Ponty différencie ces deux sens de l'invisibilité d'une manière systématique : cf. VI, pp. 277, 278, 293, 299-300 et 305

¹⁶⁶ Cf. VI, p. 278 : « Principe : ne pas considérer l'invisible comme un *autre visible* “possible”, ou un “possible” visible pour un autre : ce serait détruire la membrure qui nous joint à lui. D'ailleurs comme cet “autre” qui le “verrait”, – ou cet “autre monde”

La visibilité de la chose comporte une visibilité « secrète », aussi nommée « invisibilité », qui rend présent l'absent en tant qu'absent, c'est-à-dire en tant qu'ailleurs et dans un autre temps, c'est-à-dire comme le revers de *ce* lieu et de *ce* temps, comme la membrure qui nous fait voir un autre lieu et un autre temps comme relié à ce temps et à ce lieu, et qui par là lui donne son sens. L'« ailleurs » n'est rien d'autre que l'articulation spécifique de notre « ici », qui est, en ce sens, absolu, irrélatif. Autrement dit, le visible est l'ouverture d'un domaine, de la dimension de l'expérience comme telle, par rapport à laquelle les présences à l'intérieur du monde ne seront désormais que des prélèvements. C'est exactement dans ce sens que Merleau-Ponty affirme, d'une manière radicale, qu'il faut « se défaire » des notions de la chose et de l'idée dans leur sens isolé, pour « concevoir la chose comme Visible éminent, Visible dont les visions empiriques ne sont que privations¹⁶⁷ ».

À ce titre, aucune opposition au sein du monde n'est à interpréter comme une exclusivité stricte de ce qui diffère ou s'oppose. Loin d'être les représentations de deux ordres substantifs et indépendants, le visible et l'invisible ne sont que deux variantes d'un même élément ontologique, d'une même Visibilité. Parler de l'invisible, c'est toujours considérer le monde du *même* point de vue que celui qui se rapporte au visible, c'est toujours le considérer du même point de vue que celui qui se rapporte au visible, et c'est donc maintenir le visible et l'invisible sur un même niveau ou dans un même ordre : l'invisible est à la limite du visible, il est un zéro par rapport à la visibilité, mais toujours « dans la ligne du visible¹⁶⁸ », sur la même échelle. Au-delà d'un certain nombre de formulations dualistes que l'on trouve chez lui, Merleau-Ponty identifie d'une manière expresse le visible avec l'invisible¹⁶⁹, et affirme qu'avec le visible, il s'agit d'une visibilité « première » ou « manifeste », un « visible au sens étroit et prosaïque », un

qu'il constituerait serait nécessairement relié au nôtre, la possibilité vraie reparaîtrait nécessairement dans cette liaison – »

¹⁶⁷ NC58, p. 168

¹⁶⁸ VI, p. 265

¹⁶⁹ Cf. notamment VI, pp. 269, 286, 291, 295, et NC56, p. 290

« visible au sens profane¹⁷⁰ », tandis qu'avec l'invisible, il s'agit d'une « visibilité seconde », « secrète », ou, à un niveau expressément culturel, d'une visibilité créée, produite par « sublimation¹⁷¹ » de la première. Par le biais d'une « réalisation », d'un « accomplissement¹⁷² » de ce qui est secret dans la visibilité première et qui la soutient par-derrière, on peut parvenir, au niveau ontique, à son « élargissement », à une visibilité « à la deuxième puissance¹⁷³ » : on crée de nouveaux êtres intramondains, des êtres « spirituels », des idéalités articulant pour elles-mêmes la membrure invisible des êtres de nature.

Loin donc de représenter un dualisme dans la tradition ontologique cartésienne, le vocabulaire du visible et de l'invisible désigne *l'appartenance mutuelle* qui lie le visible et l'invisible, ou, comme le dira également Merleau-Ponty, leur réversibilité, leur rapport en chiasme¹⁷⁴. Ce qu'il faut donc soutenir, lorsqu'on prend en considération les différentes valeurs d'emploi des notions de visible et d'invisible, c'est que *ce que vise l'emploi général de la notion de visible comme celle d'invisible, c'est chaque fois la même Visibilité, c'est chaque fois un différent aspect d'une unique Visibilité*. C'est, au fond, pour rendre compréhensible le lien interne, et par conséquent la dynamique entre les domaines du visible et de l'invisible (sous les formes diverses que nous n'avons qu'indiquées), que Merleau-Ponty met en place cette « réduction » à la Visibilité. La différenciation systématique entre *les* visibles et *les* invisibles (et les domaines intramondains de ces êtres : Nature et Culture) d'une part, et *le* visible et *l'*invisible comme deux caractéristiques structurelles de l'apparaître, nous a permis de dévoiler chez Merleau-Ponty un monisme phénoménologico-ontologique destiné à établir un cadre

¹⁷⁰ OE 27 (« au sens étroit » aussi N58 173), OE 30

¹⁷¹ VI, pp. 192 et 199, OE, p. 21 ; Cf. VI 188 : Il existe une « sublimation du *il y a* [sensible] », c'est-à-dire un invisible qui est « exactement l'envers du visible, la puissance du visible » ; *ibid.*, p. 200 : l'idée est une « sublimation de la chair » qui est d'abord chair du visible.

¹⁷² VI, p. 188 (sublimation est réalisation d'un invisible) ; cf. NC60, p. 29 ; cf. RC 163 : l'idée est *faite*, c'est un accomplissement.

¹⁷³ OE, p. 23 (c'est ainsi qu'il désigne la peinture, un être symbolique)

¹⁷⁴ Cf. par exemple « Préface », S, p. 39

phénoménologico-ontologique entièrement nouveau pour l'interprétation des phénomènes intramondains. Ce monisme ontologique de la visibilité est l'explicitation que donne Merleau-Ponty du lien, de la membrure qui relie les différents « côtés » d'une chose et qui fait qu'en la suivant du regard, nous sommes en mesure d'accomplir une transition de l'un à l'autre. D'une manière exactement similaire, ce n'est que sur la base de cette unicité, de ce lien préalable que le présent peut s'articuler sur l'absent, le « fait » sur l'« essence » (le concret sur le général), l'« empirique » sur le « transcendantal », et même, disons-le à titre préliminaire, le « sujet » sur l'« objet ».

Nous avons commencé par cette observation qu'au niveau de la valeur générale de ces notions, il n'y a aucune différence d'être entre le visible et l'invisible, et nous pouvons maintenant préciser cette affirmation en disant qu'il n'y a entre eux aucune différence *ontologique*, et que ce n'est que sur la base de cette non-différence¹⁷⁵ qu'il faut concevoir les différences ontiques entre les visibles et les invisibles, et plus généralement entre les domaines intramondains du visible (Nature) et de l'invisible (Culture). La non-différence entre le visible et l'invisible, le monisme et la visibilité relativisent toutes les oppositions intramondaines (l'opposition des côtés, des temps, des personnes, des ordres du naturel et de l'idéal, etc.) pour autant que la visibilité soutient et relie tout ce qui se trouve à l'intérieur du monde, tout ce qui apparaît.

S'il y a « dimensionnalité de tout fait et facticité de toute dimension¹⁷⁶ », alors un réductionnisme entre les niveaux particuliers de ce qui possède pour nous un sens est rendu impossible (il est désormais impossible de subordonner par exemple l'expression picturale à l'expression par l'algorithme sous prétexte que cette dernière accède à l'ordre des significations pures : la différence ou la hiérarchie doit venir d'ailleurs). *C'est ici, dans cette visibilité qui constitue un tissu dynamique de visibilisation*

¹⁷⁵ Cf. NC58, p. 195 : « Le visible ouvre sur un invisible qui est son relief ou sa structure et où l'identité est plutôt non-différence. » ; quant à l'expression « non-différence », cf. VI, pp. 254, 303, 309-310, 321 et NC58, pp. 194-195

¹⁷⁶ VI, p. 318

(l'exploration corporelle, l'apprentissage de nouvelles structures dans l'action et dans le dialogue, l'expression, la pensée et la parole actives, créatives, etc.) et d'invisibilisation (la désarticulation du passé, de l'ailleurs, de l'inconscient, la sédimentation des expressions, etc.), que nous trouvons la naissance du sens et le sens à l'état naissant. La phénoménologie de Merleau-Ponty dépasse la phénoménalité d'objets naturels et d'objets idéaux préconçus dans leur caractère intouchable pour devenir une philosophie de nos expériences fondamentales, une théorie de la naissance du sens et du sens à l'état naissant, dans la perception, dans la pensée et dans toutes les activités qui les relient¹⁷⁷. Il n'est pas étonnant que les choses, les « objets » ne soient plus ce qu'ils étaient : c'est que Merleau-Ponty explicite un nouveau rapport à l'Être, qu'il formule ce que l'on devrait en effet appeler une nouvelle ontologie.

III) L'invisible, le lien

Ainsi, un visible et un invisible (dans l'emploi concret de la notion) *n'apparaissent comme des êtres en apparence « indépendants » que sur la base de l'appartenance mutuelle du visible et de l'invisible* (dans l'emploi général de la notion). La pensée fondamentale de Merleau-Ponty consiste en ceci que partir des objets purs, par opposition à la pensée, de la pensée par opposition aux objets en soi, du côté présent par opposition au côté absent, de ma vue par opposition à la vue d'autrui, etc., ce serait *détruire le lien* qui joint les uns aux autres ces segments du monde dans mon expérience, et s'imposer la tâche de le reconstruire, au lieu de le suivre tel qu'il est dans le monde : car tous ces segments ne sont pas simplement opposés dans le monde, ils ne s'opposent que comme reliés l'un à l'autre, c'est-à-dire comme permettant une transition de l'un à l'autre, et ne sont compréhensibles que dans leur simultanéité.

De sorte que les identifications fixées par l'emploi des notions de

¹⁷⁷ Cf. NC56, p. 292 : « La genèse, i. e. le passage du rien au quelque chose, comme mode de dévoilement radical de l'Être, épreuve de la totalité, et non comme anecdote empirique, ni comme explication par l'intérieur. Genèse ou surgissement, qui pose le problème laissé en suspens par une attitude transcendante se référant à l'ordre idéal. »

visible et d'invisible fondent ce que nous pourrions appeler une « réduction » à la visibilité, et nous reconduisent vers le lien fondamental qui relie les segments du monde qui nous apparaît. Ceci veut dire par exemple que tout visuel possède une place dans le monde tangible et inversement, ou que tout tangible n'est compréhensible que dans son rapport à l'univers du visuel et à toutes les autres dimensions, et que, par conséquent, toute « donnée » sensible considérée en dehors de ce rapport et de ce lien est une abstraction dont il sera toujours nécessaire de construire le lien avec les autres « données » avec un retard réflexif insurmontable¹⁷⁸. D'une manière analogue, la signification pure que je crois découvrir au niveau de la parole et de la pensée n'est pas sans lien avec la membrure cachée de la chose sensible qui renvoie à toutes sortes de structurations, dont notamment l'exploration de mon corps. Autrement dit, il existe entre toutes les « données », qu'elles soient sensibles ou idéelles, un rapport fondamental de renvoi réciproque que Merleau-Ponty appellera « réversibilité », rapport de l'envers et de l'endroit, et ce rapport implique qu'il faut les comprendre à partir de ce lien ou de ce renvoi, et non à l'inverse, comme le fait l'attitude chosifiante de la philosophie réflexive¹⁷⁹. C'est précisément ce rapport qui fait que la tâche et l'opération de la philosophie réflexive est par principe inachevable, retardée par rapport à elle-même, et Merleau-Ponty voudrait se placer avant la première scission ou objectivation.

Il y a l'« unité préalable moi-monde, monde et ses parties, parties de mon corps, unité avant ségrégation [...], lien profond par *non-différence*¹⁸⁰ », et l'élément de la visibilité est l'élément de ce lien ininterrompu qui relie tous les segments du monde, isolables par la réflexion à titre relatif. Il y a un lien dans la vision, car elle se déroule sans interruption et est pourvue d'une cohésion fondamentale qui permet par principe son développement ultérieur. Les notions de visible et d'invisible sont animées d'une volonté de revenir en-deçà des scissions et des apories de l'ontologie classique, laquelle,

¹⁷⁸ Cf. VI, p. 55 : « la démarche [de la philosophie réflexive] retarde par principe sur elle-même »

¹⁷⁹ Cf. le chapitre « Réflexion et interrogation », VI, pp. 17-73

¹⁸⁰ VI, pp. 309-310

en introduisant la différenciation de plusieurs ordres, est obligé de construire le lien entre ces ordres, au lieu de suivre le lien tel qu'il est donné avant la scission. La visibilité et la polyvalence de sa signification est le moyen qui nous permet de suivre la cohésion de l'expérience selon ce fil de synonymie, qui est lui-même fondé sur des continuités entre les différentes figures de la structure de l'apparaître. Le plus important nous semble donc de respecter le fait que Merleau-Ponty choisit cette notion avec assez d'ingéniosité pour que cela nous permette de suivre le lien qui existe par exemple entre l'objet de notre perception, notre corps propre et les autres côtés des choses, entre le passé et le présent, entre les idées et le monde de l'esprit, etc.

Ce qui semble au fond motiver Merleau-Ponty pour entrer dans un monisme phénoménologico-ontologique de la visibilité, ce qui caractérise une invisibilité particulière (l'« autre côté », autrui, le passé, etc.) comme « autre dimensionnalité » du visible, et le visible comme dimension ou tissu de dimensions, c'est-à-dire ce qui caractérise le visible et l'invisible eux-mêmes par un polymorphisme dimensionnel ou comme deux dimensions d'une « dimensionnalité universelle » qu'est l'Être lui-même, c'est *une théorie spécifique de l'idéalité étroitement liée au monde concret*. Très simplement, la notion d'invisible relie tous les aspects de la « transcendance » de la chose visible avec l'idéalité en leur donnant le même nom. Une idée invisible, ce n'est rien d'autre que l'invisible qui soutenait un visible *devenu ou rendu visible* comme un visible à la deuxième puissance¹⁸¹. La notion d'invisibilité enveloppe ainsi toute une théorie de la généalogie de l'idéalité à partir du monde concret et sensible, et c'est précisément cette notion qui nous permet d'observer cette dynamique à deux sens et dans le concret et dans l'idéal. Par sa polyvalence extrême, elle permet de relier des aspects du monde d'une façon jusque-là inédite. Merleau-Ponty nous propose une généalogie de « l'univers de la vérité » qui part des « gauchissements imperceptibles de mon paysage » visible et les relie avec les « idées de l'intelligence » qui semblent dépourvues de tout ancrage visible : de l'invisible du visible à l'univers des idées invisibles.

¹⁸¹ Cf. par ex. RC 162-163

Si nous voulons interpréter la philosophie tardive de Merleau-Ponty, il faut commencer par suivre le « lien profond par *non-différence*¹⁸² » que cet auteur considère comme une donnée originaire de notre présence au monde, et qu'il dépose dans le circuit notionnel de la visibilité dont il se sert désormais prioritairement.

À la lumière de l'interprétation que nous venons de présenter, nous nous sentons obligé d'exprimer notre attitude réservée par rapport à toutes les interprétations de la philosophie de Merleau-Ponty qui comprennent d'emblée le rapport entre le visible et l'invisible sur la base de formulations oppositives.

La dualité lexicale du visible et de l'invisible ne peut en aucun cas désigner un dualisme philosophique, qu'il soit phénoménologique ou ontologique. La notion d'invisible n'est pas introduite par Merleau-Ponty comme une transcendance à l'état pur, pour contrebalancer la notion de visible, laquelle serait comme telle dépourvue de transcendance, et serait une contre-transcendance. Nous avons vu que le visible est comme tel conçu par Merleau-Ponty comme une dimension, qu'il n'est donc pas de l'ordre d'une immanence au sens d'une contre-transcendance, et que pas même son originalité spécifique (ce qui fait que nous voyons « quelque chose » en chair et en os) ne semble l'être : si Merleau-Ponty dit expressément que le visible n'est qu'une modalité de la même transcendance que l'invisible, cette figure de phénoménalité n'a pas besoin d'être dotée d'une dimension d'absence, de virtualité ou d'un système de possibilités pour devenir un phénomène du réel. La fonction de la notion d'invisible et la raison de son introduction est ailleurs : nous avons vu qu'elle est notamment de fonder la possibilité d'une compréhension dynamique de la naissance et de la vie du monde humain immatériel dans son rapport avec le monde de la Nature. Une interprétation oppositionnelle du rapport visible-invisible nous semble plutôt inapte à exprimer cette fonction, mais surtout, elle nous entraînerait dans une compréhension inadéquate de leur rapport véritable, c'est-à-dire qu'elle nous masquerait leur unicité ontologique, et rejoindrait les dualismes du subjectif

¹⁸² VI, pp. 309-310

et de l'objectif, de l'immanent et du transcendant, etc ; le visible et l'invisible ne sont pas deux quasi-réalités qui se « transcendent » l'une dans l'autre : toute formulation qui introduit une transcendance *entre* le visible et l'invisible est loin d'être adéquate, et c'est pourquoi nous disons avec Merleau-Ponty qu'il y a plutôt une *non-différence* entre le visible et l'invisible (dans la valeur générale des notions). En un mot, le visible n'est pas foncièrement différent de l'objet, chez Merleau-Ponty, *parce qu'il serait visible de l'invisible*. Fonctionnaliser la notion d'invisible de cette façon nous ferait passer à côté du caractère véritable de la transcendance et de l'identité du visible : sa transcendance est l'ouverture d'un domaine ou d'une dimension, l'appel à un avenir, et non pas un *inaccomplissement*, un *manque* de donation, un *défaut* dans sa présence¹⁸³ ; son identité n'est positive ni par principe ni comme différée (comme une idée kantienne), son identité est alogique, non-positive, elle est une « cohésion sans concept¹⁸⁴ », une contiguïté par développement d'une variation ou d'une modalisation. Un profil visible ne peut pas être défini comme le « chiasme entre la présence et l'absence de la chose¹⁸⁵ », comme dit par exemple A. Zielinski ; le phénomène n'étant pas « une dégradation de [l']être éminent¹⁸⁶ » de la chose, comme l'écrit cette fois Merleau-Ponty, le visible est une partie totale de l'identité de la chose, et celle-ci n'est donnée « elle-même », avec toute sa transcendance, que comme phénomène, que comme visible. Il est par conséquent impossible de définir le phénomène à travers l'idée d'*absence* de la chose : le phénomène n'est tout entier que de la présence ; dire autre chose, c'est confondre l'apparaître et ce qui apparaît ; la face cachée *apparaît*

¹⁸³ Cf. par exemple l'article de M. Richir « Le sens de la phénoménologie dans *Le visible et l'invisible* », p. 162 et *passim* : « le phénomène apparaît, se phénoménalise nécessairement comme inaccompli » ; *ibid.* p. 165 : il y a « inaccomplissement principal de toute chose » ; etc. Nous croyons que ce n'est pas cela que Merleau-Ponty veut dire lorsqu'il affirme que le visible est invisible, car, pour autant que nous nous plaçons au niveau du sens abstrait de ces notions (comme M. Richir semble le faire, lui aussi), l'invisible n'a pas un sens négatif, il n'est pas une négation par rapport au visible.

¹⁸⁴ VI, p. 196

¹⁸⁵ A. Zielinski : « La notion de "transcendance" dans le *Visible et l'invisible* : de l'indétermination au désir », p. 221

¹⁸⁶ VI, p. 171

comme ce qui n'apparaît pas véritablement comme caché, c'est-à-dire qu'elle est tout entière enveloppée dans la présence. C'est, tout au contraire, la présence elle-même qui demande à être reformulée pour pouvoir envelopper *ce qui* est absent. Or, c'est précisément ce que fait Merleau-Ponty en introduisant la notion de visibilité.

Résumons, pour conclure, qu'à notre avis, les interprétations de la conception de la phénoménalité chez Merleau-Ponty qui s'appuient sur des formulations dualistes, bien qu'elles ne soient pas *fausses* comme telles – puisqu'elles indiquent le problème à résoudre –, c'est simplement qu'elles *passent à côté de ce qui est à exprimer par le couple de notions de visible et d'invisible, à savoir notamment l'unicité de la phénoménalité. C'est à partir de la visibilité originare indivise qu'il faut comprendre la division entre le visible et l'invisible, et non l'inverse*¹⁸⁷.

¹⁸⁷ De cette façon, si F. Dastur dit justement qu'« il ne nous est plus possible d'opposer strictement présence et absence, visibilité et invisibilité, mais qu'il nous faut au contraire plutôt faire l'épreuve de leur mutuel entrelacement » (« L'in-visible et le négatif chez le dernier Merleau-Ponty », p. 211), nous croyons que cette affirmation n'est pas comme telle suffisamment radicale, et laisse parfaitement subsister la possibilité d'un dualisme sous la figure de l'entrelacement. Il faut plutôt, croyons-nous, distinguer la strate générale et la strate concrète de la dualité visible-invisible, et affirmer d'une manière expresse et positive que dans la visibilité, il *n'y a pas opposition, mais unicité ontologique*. Autrement dit, il faut faire voir d'une manière claire que les dualités, s'il y en a, doivent être comprises à partir de l'indivision, et que c'est cela qui nous fera comprendre ce qu'on appelle « l'entrelacement ». Nous tenterons dans un des chapitres suivants.

4. LE VOYANT

Le point de vue du monisme ontologique qui est mis en œuvre par l'emploi des notions relevant du circuit notionnel de la visibilité opère un déplacement du sens des concepts fondamentaux de l'ontologie cartésienne. Nous avons esquissé ce déplacement en ce qui concerne notamment la notion d'objet (visible) et d'idée (invisible), et nous allons maintenant prolonger cette exposition encore pour la notion du sujet, en analysant la signification de la notion de « voyant » dans les derniers textes de Merleau-Ponty. Or, puisqu'il faut bien constater que ce changement général de vocabulaire, cette « réduction à la visibilité », comme nous l'appelons, mobilise un déplacement de sens, il faut encore une fois insister sur le fait qu'il ne s'agit pas, pour nous, d'établir une table de correspondance entre les concepts de l'ontologie classique et ceux de l'ontologie merleau-pontienne. S'il ne s'agissait que d'établir une telle correspondance de *mots*, dont la signification serait connue d'avance et maintenue en dehors de tout questionnement, toute interprétation serait précisément absente. Le déplacement de sens se réalise exactement en ce que la signification de la notion de visible n'est pas identique à celle du concept d'objet – concept qu'il est crucial de comprendre ici dans sa valeur *ontologique* –, mais qu'elle se réfère à ce *phénomène* qui a déjà été visé par le concept d'objet, quoique d'une manière après tout incomplète. La situation est la même pour l'invisible, ainsi que pour le voyant. Ce déplacement de sens est révélé d'une façon suffisamment convaincante par l'analyse « latérale » de l'emploi de ces notions au sein du corpus disponible. Cette méthode que nous avons adoptée pour éclaircir le sens originel des notions apparentées à celle de la visibilité devrait nous permettre de circonscrire les différences qui les séparent des notions classiques, tout en gardant leur fond commun, car c'est précisément ce chevauchement du nouveau et du traditionnel ou du familier qu'il s'agit d'éclaircir.

I) Le voyant et son « dehors »

Ainsi, en observant la façon dont Merleau-Ponty utilise la notion de « voyant », nous sommes obligés de constater qu'il a l'ambition de

comprendre le sujet de l'expérience comme *ontologiquement indistinct* du « monde », c'est-à-dire de l'objet de l'expérience ou de ce sur quoi l'expérience porte¹⁸⁸. Selon les mots de Merleau-Ponty, le sujet de l'expérience n'est pas un *kosmotheoros* qui observerait l'Être comme ce qui *s'étale devant* son regard, ainsi dépourvu de toute ombre que pourrait impliquer mon insertion dans l'ordre du spectacle¹⁸⁹. Cette thèse d'une indivision ontologique est donc synonyme d'« endo-ontologie » ou d'« intra-ontologie » que Merleau-Ponty envisageait, une ontologie élaborée de l'intérieur de l'Être. Or, il faut immédiatement préciser que cette réduction à la visibilité n'est pas faite pour dénier le phénomène *ontique* de « sujet » et d'« objet » : il y a bien « quelqu'un » à qui apparaît et « quelque chose » qui apparaît. En revanche, le recours à la notion de voyant emploie un adjectif (ou un adjectif substantivé) à l'endroit où l'ontologie classique emploie un substantif, et corrélativement une substance ou un être compris d'une manière quasi-substantielle, c'est-à-dire comme existant indépendamment de tout échange avec ce qui n'est pas lui. La notion de « voyant », au contraire, ne désigne pas un être dont il s'agirait de circonscrire l'essence, une substance ou une faculté spécifique d'un être qui nous soit déjà connu ; elle n'est que l'index d'un problème à interroger. Il est ainsi possible de dire que Merleau-Ponty opère une « époque » phénoménologique quant au sujet de l'expérience, non pas par rapport à son existence ou son inexistence, par rapport à telle définition précise de son essence ou une autre, mais par rapport à tout ce que nous croyons en savoir. Il ne faut pas, dit-il, « feindre de savoir ce que c'est que l'esprit ou la conscience ou la pensée. Qu'y a-t-il ?

¹⁸⁸ Cf. VI, p. 309 : « En quel sens c'est *le même* qui est voyant et visible : le même non pas au sens de l'idéalité ni de l'identité réelle. Le même au sens structural : même membrure, même *Gestalthafte*, le même au sens d'ouverture d'une autre dimensions du "même" être. »

¹⁸⁹ Cf. notamment VI, p. 276 : « Il faut supprimer la pensée causale qui est toujours : vue du monde du dehors, du point de vue d'un *Kosmotheoros* avec, en anti-thèse, le mouvement de reprise réflexive antagoniste et inséparable – Il ne faut plus que je me pense *dans le monde* au sens de la spatialité ob-jective, ce qui revient à m'autoposer et à m'installer dans l'*Ego uninteressiert* – » ; *ibid.*, p. 149 : « Si je suis *kosmotheoros*, mon regard souverain trouve les choses chacune en son temps, en son lieu, comme individus absolus dans un emplacement local et temporel unique. »

D'abord de l'être visible ou sensible, des choses avec leurs "côtés" cachés¹⁹⁰ ». Le phénomène du « sujet de l'expérience », comme nous allons occasionnellement l'exprimer ici, en entendant le mot « sujet » dans un sens faible ou exclusivement langagier, semble incontestable pour Merleau-Ponty même au plus profond de cette époque¹⁹¹.

Merleau-Ponty affirme donc d'une façon systématique qu'il faut concevoir la vision comme « l'autre côté » du visible¹⁹². Or, les « autres côtés » du visible, comme nous le savons déjà, il les qualifie précisément d'*invisibles*. D'où cette observation fondamentale que pour Merleau-Ponty, la vision est invisible, et que donc, si elle paraît, elle paraît comme paraît tout invisible. La vision est une organisation particulière¹⁹³ du visible qui, finalement, nous fait dire qu'il y a un être à la seconde puissance, un invisible voyant. Qui plus est, la vision est invisible *par principe*, elle ne pourra jamais devenir visible, comme peut le devenir par exemple l'autre côté d'une chaise, et, corrélativement, elle ne se donnera pas non plus comme un « invisible pur », en dehors de toute relation avec le visible. Il y a à cela des raisons essentielles qui tiennent à l'organisation même de ce que Merleau-Ponty appelle « le visible », ou la visibilité. Ce sont ces raisons

¹⁹⁰ NC56, p. 338

¹⁹¹ Cf. VI, 210 : « Notre première vérité, – celle qui ne préjuge rien et ne peut être contestée –, sera qu'il y a présence, que "quelque chose" est là et que "quelqu'un" est là. » ; *ibid.*, p. 209 : « Le parti pris de s'en tenir à l'expérience de ce qui est, au sens originaire ou fondamental ou inaugural, ne suppose rien d'autre qu'une rencontre entre "nous" et "ce qui est", – ces mots étant pris comme de simples indices d'un sens à préciser. La rencontre est indubitable, puisque, sans elle, nous ne nous poserions aucune question. [...] C'est à notre expérience que nous nous adressons, – parce que toute question s'adresse à quelqu'un ou à quelque chose » ; cf. de même S, p. 27 *sqq*

¹⁹² Cf. notamment VI, pp. 219-220, 303 et 307 ; cf. encore par exemple NC56, p. 274 : « L'invisible, l'esprit, n'est pas une autre positivité : il est l'envers, ou l'autre côté du visible. » *ibid.*, pp. 271-272 : La vision « n'est invisible que comme le sont les autres côtés des choses, i. e. comme variante de leur aspect visible, comme co-vision des mêmes choses. Je vois que les hommes voient. » La vision n'est pas « l'âme, [...] pour Soi ou Esprit ».

¹⁹³ VI, p. 310 : « Voyant-visible = projection-introjection [...] Il faut qu'ils soient l'un et l'autre abstraits d'une seule étoffe. Le voyant-visible (pour moi, pour les autres) est d'ailleurs non pas un quelque chose psychique, ni un comportement de vision, mais une perspective, *ou mieux* : le monde même avec une certaine déformation cohérente – [...] »

notamment qu'il s'agira d'éclaircir dans la suite.

Mais cette description n'est faite que « du dehors », dirait-on : Merleau-Ponty reprend l'analyse qu'il trouve chez Husserl, et, chez ce dernier, il s'agit d'une analyse du mode d'apparaître de « l'âme » ou de la conscience *d'un autre que moi*. Pourtant la scission dedans-dehors, sur laquelle s'appuie cette objection, est contestable à ce niveau de l'analyse. Je retrouve un « accès au monde » indivisément chez « moi » et chez « autrui » ; le fait d'être pourvu d'une vision est originairement commun à quiconque apparaît comme « quelqu'un », et s'étend même au-delà, jusqu'aux animaux aux plantes, et l'on peut même parfois dire que les choses nous regardent¹⁹⁴, qu'elles ont une certaine « sensibilité » : « Il y a *Einfühlung* et rapport latéral avec les choses non moins qu'avec autrui¹⁹⁵ », affirme Merleau-Ponty ; d'une manière semblable, dans les événements anonymes de la nature qui nous englobe peuvent transparaître les regards de divinités invisibles, ou nous pouvons sentir que les phénomènes comme le temps qu'il fait, la position des astres, du soleil et de la lune, par exemple, sont corrélatifs de notre situation au monde, de *nous-mêmes* en ce que nous avons de plus intime, et qu'ils sont donc précisément une sorte de vision et de regard que le monde qui nous enveloppe porte sur nous, et qui fait que nous nous sentons vu par ce que nous voyons¹⁹⁶. Ainsi, nous vivons le monde comme transpercé par la vision, comme soumis à une visibilité de droit, et nous y sommes contenus jusqu'à nous vivre comme commandés par ce rapport qui nous situe et qui

¹⁹⁴ Cf. VI, p. 181, OE, p. 31 *sqq*

¹⁹⁵ VI, p. 232 ; Merleau-Ponty poursuit : « certes, les choses ne sont pas des interlocuteurs, *l'Eingühlung* qui elles donne les donne comme muettes – mais précisément : elles sont variantes de *l'Einfühlung* réussie. Comme les fous ou les animaux elles sont des *presque compagnons*. » ; cf. encore par exemple *ibid.*, p. 186 : Les choses, « ce faible reflet, ce fantôme de nous mêmes, qu'elles évoquent en désignant une place parmi elles d'où nous les voyons ».

¹⁹⁶ Nous pouvons nous reporter aux phénomènes comme la prophétie ou le horoscope ; le rôle des faits de ce genre dans ce contexte est relevé par P. Claudel, *Art poétique*, notamment p. 36 *sqq*. Ce sont des tentatives, dit-il, de retrouver dans le « dehors » les réponses aux questions que l'homme se pose pour se situer comme individu, comme un « dedans » : « Où suis-je ? » et « Quelle heure est-t-il ? », questions que Merleau-Ponty cite à plusieurs reprises dans VI, PM et S.

est du même genre que le rapport que nous appelons habituellement la vision. La vision ne m'appartient pas exclusivement, je ne peux pas la confisquer : je *vois* que cet autre homme *voit*, et qu'il voit que je le vois... Et il y a même plus, car assez souvent c'est autrui qui me *fait voir* par la façon dont il regarde autour de lui, il est pour ma vision un relais¹⁹⁷ qui la relance vers des directions qui m'étaient jusque-là inconnues, et que je n'aurais peut-être jamais qu'à travers lui¹⁹⁸ ; il surgit dans mon spectacle, mais ce n'est pas tout à fait *devant* moi, c'est « latéralement, comme une mise en question radicale¹⁹⁹ ». En traversant la rue, si quelqu'un obstrue ma vue de telle façon que je ne peux pas regarder des deux côtés, je regarde si cet homme que je vois en face a regardé, et je vois selon ce qu'il fait si un danger s'approche ou non – je vois s'il traverse ou non, et à mon tour je me sens suffisamment assuré pour tenter de quitter le trottoir, ou le contraire. Je n'imité pas simplement son comportement, j'ai besoin de voir s'il a effectivement regardé. Je vois le monde simultanément selon la façon dont l'autre voit, sa vision influe sur ma vision²⁰⁰, et l'assurance que la vision des autres me donne s'accroît proportionnellement à leur nombre, c'est-à-dire à la convergence des regards. C'est *ensemble* que nous voyons, et c'est à partir de cette vision commune que j'arrive à retrouver les bords de ma vision à moi. Lorsqu'autrui me regarde à son tour, je me fais « le dehors de son dedans et le dedans de son dehors²⁰¹ ». Si c'est la différence des regards se décentrant l'un l'autre qui m'accuse les limites de la vision qui ne serait qu'à moi, alors c'était une illusion de penser que je commençais par elle, sans les autres, par opposition aux autres. Enfin, il y a le langage et les autres formations culturelles où cet inter-monde de visions est déposé, qui, tout autant, me *font voir*, au lieu d'être simplement vues ou connues par moi. La vision est d'abord pour moi inscrite dans le monde et opérante, et ce n'est qu'au bout d'un effort laborieux de réflexion que j'entrevois une vision que je pourrais

¹⁹⁷ « Préface », S, p. 30

¹⁹⁸ Cf. S, p. 29 *sqq*

¹⁹⁹ VI, p. 108

²⁰⁰ Cf. P2, p. 232 : « Le domaine de ce que tous les autres perçoivent exerce une traction sur ma subjectivité. »

²⁰¹ VI, p. 187

appeler *ma propre* vision. Or, la saisir d'une manière totale, ce serait savoir tout ce qui fonctionne en moi sans que je le sache, tout ce qui vient des autres et du monde, ce serait accomplir une tâche infinie.

Moi, voyant-visible²⁰², je ne suis qu'un « *visible* convenablement agencé (un corps)²⁰³ », je suis ontologiquement indistinct du monde visible, à condition que celui-ci soit considéré en son état « brut » ou « sauvage ». J'« en suis²⁰⁴ », du monde, du visible – et ce n'est que secondairement, c'est-à-dire sur le fond de cette appartenance au monde, que j'en suis *distinct*, pour autant que ce « moi » que je suis peut être décrit comme un être spécifique, qui paraît d'une façon spécifique, même au-delà de la présence immédiate de son corps (on reconnaît ma voix au téléphone, mon écriture, un certain *style de mon existence* qui, une fois attesté, subsiste indépendamment de l'existence de fait de mon corps actuel vivant). Je vois le visible « du milieu de lui-même, moi le voyant, je suis aussi visible²⁰⁵ » ; je ne suis qu'un « enroulement du visible sur le visible », un « retour sur soi du visible », un « rapport à lui-même du visible », je suis le « sensible même venant à soi²⁰⁶ ». La « vision » est « une sorte de torsion, de retournement ou de phénomène spéculaire²⁰⁷ », « une sorte d'enroulement ou de redoublement²⁰⁸ » du visible par lequel un visible se reporte sur le tout du visible, et constitue donc un « pli, [une] cavité centrale du visible²⁰⁹ », « l'application l'un à l'autre du dedans et du dehors, le point de retournement²¹⁰ ». « Dire que le corps est voyant, curieusement, ce n'est pas

²⁰² VI, pp. 309, 310

²⁰³ VI, p. 250

²⁰⁴ Concernant l'expression « en être », du monde, cf. VI, pp. 167, 175, 179 et 309

²⁰⁵ VI, p. 150

²⁰⁶ VI, pp. 183, 185, 183 et 150 respectivement

²⁰⁷ VI, p. 199 ; de même *ibid.*, p. 190

²⁰⁸ VI, pp. 191, 150 ; cf. NC56, p. 271 ; *Empfindbarkeit*, le corps comme sensible-sentant : « Ceci n'a rien à voir avec une *conscience* qui *descendrait* dans un corps objet. C'est au contraire l'enroulement d'un corps objet sur lui-même [...] » ; *ibid.*, p. 272 : « la perception c'est l'être touché du dedans », à la différence du concept de la « conscience », qui ne conçoit le contact avec le monde que comme « survol ».

²⁰⁹ VI, p. 189

²¹⁰ VI, p. 311

dire autre chose que : il est visible²¹¹ ». Entre l'événement de la visibilité du voyant pour lui-même et la visibilité, pour ce voyant, du monde en général, il y a selon Merleau-Ponty un rapport de simultanéité : ces phénomènes sont synonymes, en affirmant l'existence de l'un, on affirme inévitablement celle de l'autre.

Ainsi, le corps voyant se distingue des autres visibles non par une différence de visibilité, mais par ce qu'il *se sait* visible, c'est-à-dire susceptible d'être vu (par cette vision qu'il est lui-même, ainsi que par toutes les autres²¹²). Le voyant voit comme l'envers de sa puissance voyante le fait qu'il soit visible²¹³. « Avoir un corps, c'est être regardé (ce n'est pas seulement cela), c'est être *visible*²¹⁴ ». La visibilité de soi-même pour soi-même introduit un rapport de la totalité du visible à ce visible particulier qui se voit, puisqu'en se sachant lui-même visible, il se comprend du même coup comme « entouré », « circonvenu²¹⁵ » en sa visibilité, par le reste du visible. Le fait que le corps soit visible pour lui-même constitue comme tel un « pli » dans la visibilité²¹⁶ qui s'étend au-delà de ce corps : le fait qu'un corps puisse se toucher, se voir, s'entendre, etc., est synonyme de son pouvoir de voir autre chose que lui-même, de se rapporter à ce qui *n'est plus que* des choses²¹⁷. Notre corps « nous unit directement aux choses par sa propre ontogénèse²¹⁸ », le rapport au monde est la clef de voûte de l'existence du corps physiologique qui, sans elle, reste incompréhensible dans son

²¹¹ VI, p. 321 ; cf. également *ibid.*, p. 252 : « ma vue et mon corps, émergent eux-mêmes du *même* être »

²¹² Cf. par exemple OE, p. 32 « On dit qu'un homme est né à l'instant où ce qui n'était au fond du corps maternel qu'un visible virtuel se fait à la fois visible pour nous et pour soi. »

²¹³ OE, p. 18

²¹⁴ VI, p. 240

²¹⁵ VI, p. 317

²¹⁶ Cf. par exemple NC58, p. 371 : Toute question pour nous naît dans les choses, elle est une « invagination » des choses, de façon que celui qui questionne est un « pli dans cette étoffe » du monde.

²¹⁷ NC56, pp. 279-280 : « le bloc de mon corps a un "intérieur" qui est son application à lui-même. Par cette application il a non seulement des *états* affectifs fermés sur soi, mais des corrélations – sensibles et le monde. ».

²¹⁸ VI, p. 177

existence. Si, pour caractériser l'expérience, Merleau-Ponty adopte cette image du pli, c'est qu'il veut exprimer une identité plus profonde des deux phénomènes qui ne s'opposent l'un à l'autre que pour s'appliquer l'un à l'autre, c'est qu'il veut les faire comprendre comme deux extrémités d'une réalité qui est unique, et qui se voit particulièrement bien dans l'impossibilité de comprendre l'être du corps vivant sans cette « clef de voûte » qu'est son rapport au monde, la vision : le corps est comme si « bâti autour de la perception²¹⁹ », c'est-à-dire qu'en en faisant abstraction, nous rendons le phénomène incompréhensible. Il y a besoin d'une certaine convergence, d'une certaine concentration, d'un retournement, d'une torsion, d'un recroisement dans le visible pour qu'un visible devienne un nouveau-né, écrit Merleau-Ponty²²⁰. Méditant sur cette question de la naissance et de la vie, il dit qu'en général toute question de genèse, et à plus forte raison celle de la vie, a pour lui une valeur et une signification ontologiques²²¹.

Ainsi, si ce retournement singulier qui définit la naissance, le fait d'être une « masse intérieurement travaillée » qui, « par un travail sur lui-même, aménage le creux d'où se fera une vision²²² », est synonyme de ségrégation entre un intérieur et un extérieur, celle-ci n'est pas à concevoir comme une opposition, mais d'une façon radicalement différente, et cette différence se révèle comme décisive du point de vue ontologique. Merleau-Ponty affirme par exemple avec Uexküll que le corps animal est « défini par l'*Umwelt* » qui est « neutre entre l'intérieur et l'extérieur du corps²²³ ». Ailleurs, il note qu'en analysant la structure du corps vivant, tout se passe « comme s'il y avait une indivision, un rapport perceptif²²⁴ » entre sa morphologie et son milieu. Comme les segments du corps vivant ne

²¹⁹ VI, p. 24

²²⁰ Concernant le thème de la vie et de la naissance comme un retournement de la visibilité sur elle-même, cf. notamment : VI, pp. 190-191, 199, OE, pp. 21, 32, 69

²²¹ Cf. NC56, p. 292 : la question de la genèse en général a une signification ontologique ; cf. de même NC58, p. 90 : la biologie a une signification ontologique

²²² VI, p. 191 (les deux citations)

²²³ NC56, p. 283

²²⁴ NC56, p. 246

s'opposent pas l'un à l'autre, *partes extra partes*, puisqu'ils s'intègrent dans la vision opérante, la structure du corps ne s'oppose pas tout simplement au milieu de ce corps, mais d'une certaine manière le *reflète*²²⁵, en faisant ainsi une unité avec lui, en constituant avec lui un système indivis qui intègre le corps au milieu et inversement. Car il y a un rapport de « mimétisme » entre la visibilité de l'animal et le milieu qu'il voit²²⁶, de façon que le « milieu », « l'extérieur » influence même sur la *morphologie du corps* de l'organisme considéré ; et qu'à l'inverse, « l'animal voit selon qu'il est visible²²⁷ ». D'une manière semblable, mais à un autre niveau, on trouve « un rapport spéculaire entre les animaux : chacun est le miroir de l'autre. [...] Ce qui existe, ce ne sont pas des animaux séparés, mais une inter-animalité²²⁸ ». Le rite sexuel chez certains animaux peut être décrit comme une « variation à deux sur un même thème, [...] un phénomène d'expression réciproque²²⁹ ». Et ainsi de suite. Bref, de même que la réduction au champ opérée à l'intérieur du corps contestait l'opposition du physique et du psychique (le corps et l'âme), la réduction à un champ unique du corps vivant et de son milieu à travers le dévoilement de leurs dépendances constitutives conteste l'opposition entre le sujet et l'objet de l'expérience, ou entre un sujet circonscrit et son dehors indifférent. Il faut désormais comprendre ces phénomènes comme les pôles d'un système unique, et s'il s'agit de les éclairer dans leur être. Cette tâche ne peut être accomplie que sur le terrain du « champ » auquel ils appartiennent d'une façon indivise, et dont ils constituent les différenciations singulières, mutuellement équilibrées. Or, ceci implique simultanément que le sens d'être de ces phénomènes change d'une façon radicale, puisqu'on voit qu'il n'est pas concevable isolément, c'est-à-dire d'une manière substantialiste, objectiviste.

L'auto-différentiation et l'auto-organisation du visible, entamée avec l'entrée en existence d'un corps vivant, se prolonge sans rupture, c'est-à-dire

²²⁵ NC56, p. 247 : « Il y a autant de relations entre les animaux d'une même espèce que de relations internes entre chaque partie du corps de chaque animal. »

²²⁶ Cf. NC56, p. 240 *sqq*

²²⁷ NC56, p. 248

²²⁸ NC56, p. 248

²²⁹ NC56, p. 258

sans aucune opposition d'« essence », dans le rapport qu'un corps vivant (un organisme) entretient avec son entourage : avec ses semblables, avec les autres animaux, avec son « milieu », etc., c'est-à-dire avec l'ensemble du monde physico-chimique, floral, faunique, voire symbolique. Il y a, entre tous ces segments, un rapport d'expression, selon le mot de Portmann : ainsi par exemple la forme de l'animal « n'est pas la manifestation d'une finalité, mais plutôt d'une valeur existentielle de manifestation, de présentation²³⁰ » qui se fait nécessairement dans un rapport avec l'ensemble du milieu.

Si c'est par principe que le corps vivant se rapporte à lui-même par « une sorte de réflexion²³¹ » (Husserl), le rapport « interne » ou auto-référentiel de ce corps n'est pas différent en son essence du rapport « externe » que ce corps noue avec ce qui l'entoure : le rapport à la visibilité en général n'est qu'un fonctionnement plus ample de ce même rapport qu'on retrouve déjà en analysant un corps, pour autant qu'il soit vivant. La « cohésion » interne du corps vivant, c'est-à-dire le rapport de ses segments visibles l'un à l'autre, ne diffère pas en sa structure du rapport de « cohésion » que l'on retrouve entre « un » visible et les « autres » visibles ; ces deux rapports ne diffèrent que par leur généralité ou leur amplitude. Le corps vivant manifeste le même type d'organisation interne que l'on retrouve dans l'organisation de son rapport au monde qui l'entoure, dans son rapport avec son milieu inorganique, entre les membres de l'espèce, et notamment encore au niveau du monde symbolique ou culturel, ce que Merleau-Ponty atteste très clairement lorsqu'il dit que « si mes paroles ont un sens, ce n'est pas *parce qu'elles* offrent l'organisation systématique que dévoilera le linguiste, c'est parce que cette organisation, comme le regard, se rapporte à elle-même²³² ». Le langage ne signifie quoi que ce soit que parce qu'il est l'application de la visibilité sur elle-même, une auto-organisation, tout comme le corps ne perçoit quoi que ce soit qu'en étant « visible pour soi-

²³⁰ NC56, p. 246

²³¹ Cf. par exemple NC56, pp. 270-271 et 335 : « le corps humain n'est pas pour l'homme doublure de sa "réflexion", mais réflexion figuré (le corps se touchant, se voyant) » ; ou encore VI, pp. 243, 304, 297 ; *ibid.*, p. 199 : « sourde réflexion du corps sur lui-même » ; X. Tilliette offre encore d'autre renvois dont également à Husserl : cf. P2, p. 222

²³² VI, p. 199

même », en constituant une sorte de réflexion de la visibilité sur elle-même. Le sens est « la totalité de ce qui est dit, l'intégrale de toutes les différenciations de la chaîne verbale²³³ », tout comme la perception est ce qui achève et totalise la différenciation des circuits physiologiques d'un corps, qui, sans elle, resteraient ouverts, béants. « Il y a un rapport de mon corps à lui-même qui fait de lui le *vinculum* du moi et des choses²³⁴ » et ce rapport d'application sur soi-même ou d'auto-organisation se retrouve dans tout ce qui est doué d'un « sens », notamment donc dans le langage. Mais il est possible d'aller encore plus loin dans l'établissement de ces correspondances, en suivant par exemple l'affirmation de Merleau-Ponty selon laquelle la vision du peintre, le travail du peintre, pour autant qu'ils constituent l'expression à l'état *vivant*, sont une « naissance continuée²³⁵ ».

Ces multiples niveaux d'organisation, pour un corps humain ainsi que pour tous les corps des organismes supérieurs qui ont un rapport à leur entourage, présentent une structure identique. Si c'est à travers un élargissement de la portée du rapport mutuel de ses parties qu'un organisme supérieur se reporte à son entourage, ce n'est qu'en amplifiant encore plus le même type d'organisation que l'usage symbolique de la corporéité humaine constitue ce qu'on appelle la culture. Il n'y a de rupture entre aucun de ces

²³³ VI, p. 201 ; cf. *ibia.*, p. 199 : « la signification est ce qui vient sceller, clore, rassembler la multiplicité des moyens physiques, physiologiques, linguistiques de l'élocution, les contracter en un seul acte, comme la vision vient achever le corps esthésiologique »

²³⁴ « Le philosophe et son ombre », S, p. 270

²³⁵ OE, p. 32. Merleau-Ponty se sert à plusieurs reprises de l'idée de création comme « une venue à soi » du monde lui-même : cf. OE, pp. 30-31 : « De même que le rôle du poète depuis la célèbre lettre du voyant est d'écrire sous la dictée de ce qui se pense, ce qui s'articule en lui, le rôle du peintre est de cerner et de projeter ce qui se voit en lui. » (Merleau-Ponty cite les mots de G. Charbonnier, *Monologue du peintre*. Paris : 1959, p. 34) ; *ibid.*, p. 31 : le peintre n'est que la forêt qui se peint elle-même à travers lui, citation du peintre André Marchand ; cf. NC58, p. 370 : l'interrogation philosophique des choses ne vient pas de leur dehors, il faut dire « qu'elle naît en leur cœur, comme par invagination ou repliement de leur masse, que celui qui questionne est vraiment du monde qu'il questionne, pli dans cette étoffe, comme mon corps fait partie de ce visible qu'il voit » ; Merleau-Ponty dira la même chose pour la réflexion, cf. NC56, p. 335 et plus bas dans notre texte.

niveaux, il n'existe entre eux aucune différence d'essence ou d'univers²³⁶, et c'est précisément pour cette raison que Merleau-Ponty conçoit ces rapports divers d'une façon synonyme, c'est-à-dire comme retournement sur soi de la visibilité. Les études biologiques du fonctionnement du corps vivant, que Merleau-Ponty examine dans beaucoup de leurs variantes dans son cours sur la Nature, mais également celles qui analysent le fonctionnement des systèmes symboliques (peinture, langage, algorithme, etc.), attestent qu'en choisissant son vocabulaire de la visibilité dans le *Visible et l'invisible*, Merleau-Ponty ne fait que tirer les implications générales et ontologiques de ce qu'il a découvert au niveau concret. Car, une fois formulé d'une manière générale, ce rapport d'expression réciproque entre un ensemble de segments de la visibilité s'applique notamment à toute relation du « sujet » et de l'« objet » tel qu'elle est inaugurée par un corps vivant, et fait donc dépasser ce rapport d'opposition de l'ontologie classique que nous connaissons bien, vers ce que Merleau-Ponty appelle retournement sur soi de la visibilité. Ce sont les études de ces rapports qui nous révèlent d'une manière plus précise le sens de ce champ d'appartenance réciproque des phénomènes que Merleau-Ponty appelle la visibilité.

Si donc Merleau-Ponty affirme que « voir » se confond avec « être visible pour soi-même²³⁷ », ce rapport de vision est à retrouver dans des « retournements » qui traversent la visibilité de nombreuses manières. Ceci veut dire que l'étude du retournement n'est pas une étude du « sujet », mais des « phénomènes spéculaires » particuliers ayant lieu entre les segments d'un corps vivant, entre la morphologie du corps et son milieu, entre moi et autrui, entre les hommes et leur langue, entre les segments d'un langage, etc. Il y a là, à tous les niveaux, une « subjectivité » à retrouver, c'est-à-dire ce qui

²³⁶ Dans son cours sur la *Nature*, et notamment dans le contexte de ses études d'Uexkül et de sa notion d'*Umwelt*, Merleau-Ponty affirme par exemple les points suivants : NC56, p. 236 : Il n'y a « pas de frontière entre [...] activité intra-organique et le comportement » ; *ibid.*, p. 234 : « on ne voit plus bien où commence le comportement et où finit l'esprit » ; *ibid.*, p. 220 : « La conscience doit apparaître comme institution, comme type de comportement. » ; cf. encore *ibid.*, p. 234 : « il va falloir concevoir les phénomènes supérieurs selon le mode d'existence des comportements inférieurs », etc.

²³⁷ VI, p.191

nous porte dans notre rapport à l'Être. Comme on le sait, Merleau-Ponty juge qu'il faut prendre au sérieux le fait que l'expérience « ne se fait pas de nulle part » et que donc le sujet de l'expérience *fait partie* de ce dont il peut y avoir expérience. Pour cet auteur, il n'y a donc pas d'opposition d'essence entre le voyant et son corps visible : il s'agit du « "même" être²³⁸ ». Il y a, au niveau ontologique, une « non-différence²³⁹ » entre eux, une réversibilité de droit, une « réversibilité toujours imminente et jamais réalisée en fait », une « identité de principe (toujours manquée)²⁴⁰ », un « contact de *soi* à *soi* (qui est plutôt *non-différence*)²⁴¹ ». Ils sont « couplés²⁴² » par principe, il y a « réflexivité du corps, réversibilité voyant-visible, sans jamais coïncidence : complémentarité²⁴³ ».

Ainsi, cet *être* qui est voyant dans un certain sens est visible ou invisible dans d'autres, mais il y a une identité ontologique, ou plus précisément une *non-différence*, entre les référents de ces trois désignations : « le même en moi est vu et voyant²⁴⁴ ». Puisque le voyant doit être visible, il

²³⁸ VI, p. 309 : « En quel sens c'est *le même* qui est voyant et visible : le même non pas au sens de l'idéalité ni de l'identité réelle. Le même au sens structural : même membrure, même *Gestalthafte*, le même au sens d'ouverture d'une autre dimension du "même" être. »

²³⁹ Cf. notamment VI, notes de travail, et NC58, *passim* ; VI, pp. 309-310 : « L'unité *préalable* moi-monde, monde et ses parties, parties de mon corps, unité avant ségrégation, avant dimensions multiples [...] il y a d'abord leur lien profond par *non-différence* – Tout cela *s'exhibe* dans : le sensible, le visible. » ; cf. *ibid.*, p. 310 : « Il faut que [le voyant et le visible] soient l'un et l'autre abstraits d'une seule étoffe. » (l'on retrouve la même affirmation OE, p. 21) ; le voyant est « le monde même avec une certaine déformation cohérente – » ; VI, p. 253 : « *le même* en moi est vu et voyant »

²⁴⁰ VI, pp. 191, 320 ; cf. *ibid.*, p. 320 : « *réversibilité* n'est pas *identité* actuelle du touchant et du touché. C'est leur identité de principe (toujours manquée) » ; cf. *ibid.*, p. 309 « En quel sens c'est *le même* qui est voyant et visible : le même non pas au sens de l'idéalité ni de l'identité réelle. Le même au sens structural : même membrure, même *Gestalthafte*, le même au sens d'ouverture d'une autre dimension du "même" être. » ; cf. également *ibid.*, p. 314 « Pas de différence *absolue*, donc, entre la philosophie ou le transcendantal et l'empirique [...] »

²⁴¹ VI, p. 303

²⁴² VI, p. 309

²⁴³ NC58, p. 173

²⁴⁴ VI, p. 253

y a une « identité du voyant et du visible²⁴⁵ » dont on ne sait pas encore jusqu'où elle s'étend. Tout comme il n'y avait pas de différence ontologique entre le visible et l'invisible (dans l'emploi général et ontologique de ces notions), il n'y en a pas non plus entre le visible et l'invisible d'une part et le voyant de l'autre : la différence visible-voyant n'est identique ni à une différence (ontique) entre le corps et « l'âme » ni à celle (ontologique) entre l'objet et le sujet. Le voyant, qui « n'est pas sans existence visible²⁴⁶ », et qui, dans une certaine perspective, se révèle invisible (esprit, conscience), pour autant qu'il est visible ou invisible, est chaque fois un autre type de Visibilité qui est *unique*. Il y a donc encore cette autre distinction dans la visibilité, cette autre figure : nous avons affaire à « la Visibilité tantôt errante [corps voyant] et tantôt rassemblée [corps visible] », à la Visibilité « éparse » (corps visible) ou « concentrée » (corps voyant)²⁴⁷.

Dans cette vision du visible par le visible, et plus précisément dans la vision du visible par *un* visible, ce visible-voyant fonctionne comme un visible-étalon²⁴⁸ : le visible-voyant est un « visible-archétype²⁴⁹ », le retournement ou repliement du visible sur soi-même ménage une « cavité centrale » du visible, le voyant est donc littéralement « entouré », « circonvenu²⁵⁰ » par le visible ou par la totalité du visible, il est un visible qui « se retourne sur tout le visible²⁵¹ », il y a « enroulement du visible sur le corps voyant »²⁵². Le voyant-visible « use de son être [visible] comme d'un moyen pour participer » à l'être des visibles²⁵³. La chair de mon corps est « partie totale [...] du visible », c'est-à-dire « rapport à l'Être à travers un être »²⁵⁴, elle est donc un étalon, un archétype ou un moyen de participer à

²⁴⁵ VI, p. 175

²⁴⁶ VI, p. 186

²⁴⁷ VI, pp. 179, 178 ; cf. VI, p. 189 : « cette concentration des visibles autour de l'un d'eux ».

²⁴⁸ Cf. notamment VI, p. 179, NC56, pp. 285, 271 et 279 ; *ibid.*, p. 186 : « La chair comme "*Empfindbarkeit*", comme sensible sentant, mesurant, étalon »

²⁴⁹ VI, p. 320

²⁵⁰ VI, p. 317 (les deux expressions)

²⁵¹ VI, p. 180

²⁵² VI, p. 189

²⁵³ VI, p. 179

²⁵⁴ VI, pp. 155-156

tout ce qui n'est pas elle. Ma chair visible est un moyen de participer à la chair ou à la Visibilité du monde qui est commune aux visibles et au visible-voyant.

Merleau-Ponty se passe donc de toute notion substantialisée de « sujet » de l'expérience, et la remplace par une conception radicalement décentrée de phénoménalisation, par une phénoménalité dont celle qui n'appartiendrait qu'à un sujet n'est qu'une variante arbitrairement restreinte, beaucoup trop restrictive. « Pour qu'autrui soi vraiment autrui [...], il faut et il suffit qu'il ait le pouvoir de me décentrer, d'opposer sa centration à la mienne, et il ne le peut que parce que nous sommes [...] deux entrées vers le même Être, chacune [...] apparaissant à l'autre comme *praticable en droit*²⁵⁵ [...]. » Ainsi, puisque les centres de phénoménalisation ou de vision particuliers se décentrent l'un l'autre²⁵⁶, le seul fait de leur pluralité décentre la phénoménalisation dans le sens total. Le fait d'accepter les autres visions *comme visions*, de les accepter comme phénomènes avant que ma réflexion ne les trie en prétendues évidences et en apparences, m'ôte le privilège de disposer d'une vision qui les enveloppe toutes et qui serait *la* subjectivité à un titre absolu : elles sont chacune à la fois privées et « praticables en droit », simultanées et impossibles. La phénoménalisation décentrée n'exclue pas des centres particuliers, des « tourbillons » de sens, elle les accueille au contraire en soi. Le fait que cette phénoménalisation décentrée ait toujours besoin d'un corps particulier qui la porte en s'y engrenant, c'est-à-dire le fait qu'elle ait besoin, en sa *généralité*, d'un système auto-référentiel, d'un « retournement » au sein de la visibilité, qui ne soit que *particulier*, n'est aucunement en contradiction avec son caractère par principe décentré, car une vision ne serait pas même vision si elle ne savait pas voir plus loin, au-delà de sa situation de fait, c'est-à-dire de voir selon d'autres visions ou de se laisser réorganiser – et ceci présuppose précisément de *les* voir d'abord comme visions au sens plein, et non comme ce que *moi* je vois, du fond de ma subjectivité absolue. C'est ainsi que Merleau-Ponty semble trouver nécessaire le fait de se passer de l'acte qui délimiterait une région de l'Être

²⁵⁵ VI, pp. 112-113

²⁵⁶ Cf. par exemple « Le philosophe et son ombre », S, p. 276

dont l'essence devrait n'être que d'expérimenter, qui serait un sol absolu de l'expérience, et qui, par conséquent, n'appartiendrait pas au champ d'objets possibles d'expérience, qui en serait exclu par définition. (Merleau-Ponty dépasse l'être-sujet, ce qui n'est que l'envers de son dépassement de l'être-objet, et c'est précisément cela qui inaugure sa nouvelle ontologie, car la prise de conscience de l'insertion de la phénoménalisation dans la phénoménalité produit un tremblement de terre dans tous nos systèmes conceptuels.) La vision est vision du monde par le monde, « narcissisme²⁵⁷ », « phénomène de miroir²⁵⁸ », « phénomène spéculaire, qui est donné du seul fait que je suis né²⁵⁹ ». Ce n'est que par cette sorte de *percipi*, par cette venue à soi du visible, affirme Merleau-Ponty, que l'on peut arriver à comprendre le *percipere*, l'expérience comme une sorte d'activité d'un sujet²⁶⁰, et l'idée d'un sujet par principe dépourvu de situation n'est que la formulation secondaire d'une expérience qui se fait toujours déjà *du milieu du monde*. La notion du visible embrasse donc *à la fois* le visible-voyant et le visible-chose, elle englobe ces deux sens particuliers du visible, et c'est ce qui nous indique que de ce point de vue ontologique qui revient à l'Être en son état « brut », il faut les comprendre comme non-différents, comme indivis.

Il est ainsi possible de soutenir qu'avec la notion de visibilité ou de chair, il ne s'agit naturellement pas de nier la différence de signification entre un être visible qui voit, et un autre qui est vu ou qui ne voit pas, car une différence de ce genre semble incontestable, elle est même ce qui motive Merleau-Ponty dans ses analyses qui la dépassent comme une opposition. C'est que la visibilité n'est pas objectivité, et que donc l'indistinction au niveau de la visibilité n'a pas valeur d'indistinction de plusieurs étants, ne peut donc pas être comprise comme une *confusion*. En se référant à certains étants à l'intérieur du monde, et en les distinguant les uns des autres, nous supposons précisément un accès à ce monde où ils paraissent, et ce monde

²⁵⁷ Cf. VI, p. 181 : « le voyant étant pris dans cela qu'il voit, c'est encore lui-même qui voit : il y a un narcissisme fondamental de toute vision ; et [...] pour la même raison, la vision qu'il exerce il la subit aussi de la part des choses » ; cf. de même *ibid.*, pp. 297 et 304

²⁵⁸ VI, p. 303

²⁵⁹ VI, p. 199

²⁶⁰ VI, p. 299

lui-même. L'analyse de ce monde qui se situe à un niveau plus profond d'originarité, en-deçà de toutes les oppositions qui y sont possibles, est supposée pour toute analyse de la possibilité de rapports entre plusieurs étants intramondains. Il faut articuler leur appartenance mutuelle²⁶¹, qui seule rend enfin possible et compréhensible le fait qu'ils soient en rapport en tant qu'individus intramondains, c'est-à-dire précisément qu'ils soient compris comme *distincts* les uns des autres. Autrement dit, leur différence à l'intérieur du monde n'est que secondaire, parce qu'elle n'est compréhensible que sur le fond de l'existence préalable de leur appartenance mutuelle, leur lien par non-différence, leur « entrelacement » ontologique, etc. Pour que nous puissions chercher la façon dont ils se rapportent l'un à l'autre, c'est-à-dire également la manière dont ils diffèrent l'un de l'autre, se placent l'un *contre* l'autre, bref sont divisés en deux, il faut d'abord trouver le cadre et le sol qui leur est commun et qui est indivis par rapport à eux, car ce n'est que sur un tel sol que nous pouvons poser la question de leur différence, à plus forte raison de l'évaluer. Et puisque nous les vivons comme distincts et que nous les comparons mutuellement, il faut que nous soyons déjà installés sur ce sol. Or, c'est précisément cette situation que Merleau-Ponty dépose dans son vocabulaire de la visibilité et qui se cache derrière l'apparence ambiguë que ce vocabulaire introduit. Ce que Merleau-Ponty croit avoir trouvé sous la figure de la « visibilité » n'est donc ni l'objet uniquement, ni le sujet uniquement, mais leur sol commun, sol qui est indivis par rapport à eux et le lieu de leur « application » et « accouplement²⁶² ». Il comprend le sujet et l'objet, ainsi que les autres catégories classiques, comme les « feuillettes » d'un même Être, et parle de leur différenciation en adoptant la figure botanique de la « déhiscence²⁶³ » (et celle d'un « coup de force »), en indiquant ainsi qu'en s'appliquant l'un à l'autre comme le couple de l'envers et de l'endroit, ils ont une racine commune, n'existent que comme une réplique de l'un à

²⁶¹ Cf. NC58, p. 374 : Notre « appartenance [à l'Être, au monde] elle-même nous est signifiée par nos yeux, par nos mains, par le visible, le sensible dont ils font aussi parties, qu'ils voient donc et touchent du dedans ».

²⁶² Par exemple VI, p. 187

²⁶³ VI, p. 177 et *passim*

l'autre, comme un système indivisible. La visibilité du voyant n'est pas une condition suffisante à sa vision, mais une condition nécessaire au fait que le voyant-visible se rapporte en général au visible, c'est-à-dire à ce qui rend possible qu'il diffère de la visibilité générale. À partir de la visibilité « générale », il n'y a pas de principe d'individuation à chercher pour le voyant, car ce ne serait que donner un nom à une expérience partielle que pourtant nous vivons d'une manière totale, c'est-à-dire dans son indivision avec le visible, ce serait isoler ce qui doit au contraire être retrouvé dans le paysage du monde sous sa forme indivise, comme entrelacé avec le visible..

Ainsi, la subjectivité conçue d'une façon substantielle comme une subjectivité transcendantale, *s'opposant* donc à ce qui est l'objet de l'expérience, perd son statut originaire, son statut de fondement : ce n'est que *par le visible*, c'est-à-dire *à travers* l'expérience considérée en son état brut, que Merleau-Ponty s'efforce maintenant d'entrevoir le système des conditions nécessaires de l'expérience, la dimension transcendantale elle-même – et il ne peut donc pas y avoir d'attitude phénoménologique plus honnête. Merleau-Ponty ne veut pas supposer une vision pure, d'abord « vide », c'est-à-dire un rapport pur d'intentionnalité qui existerait préalablement constitué, comme prêt à s'emparer d'objets et n'étant en rien influencée par l'exercice de cette opération²⁶⁴ ; ni, corrélativement, les objets qui subsisteraient indépendamment de l'opération par laquelle elle les atteint. Entre le sujet constituant et son objet constitué, il n'y a pas d'échange, pas de mouvement, et ce n'est pas de cette façon que nous vivons, affirme Merleau-Ponty²⁶⁵. La visibilité (en tant que visibilité de la visibilité par la visibilité, retournement sur soi de la visibilité) est définie non pas à partir de l'idée d'une vision pure, mais comme fondée sur la visibilité de celui qui voit. C'est ce qui permet à Merleau-Ponty de parler d'une « quasi-éternité de l'existence incarnée²⁶⁶ » ou d'un « “irrélatif” de toutes les

²⁶⁴ Cf. par exemple VI, p. 171 : « Ce qu'il y a donc, ce ne sont pas des choses identiques à elles-mêmes qui, par après, s'offrirait au voyant, et ce n'est pas un voyant, vide d'abord, qui, par après, s'ouvrirait à elles [...] »

²⁶⁵ Cf. RC, p. 59

²⁶⁶ PM, p. 117 ; « Le langage indirect et les voix du silence », S, p. 113

“relativités” de l’expérience sensible, qui est “fondement de droit” pour toutes les constructions de la connaissance²⁶⁷ », qui est donc la dimension sans laquelle aucune phénoménalité, aucun sens n’est possible.

La substance (le sujet, l’objet) est définie par ce qu’elle *n’a pas besoin d’autre chose pour exister*, tandis que le voyant et le visible sont traversés par *une même* visibilité, c’est-à-dire ne sont que *deux variantes* d’un même élément²⁶⁸ ; ils ont donc précisément « besoin », pour leur existence, de leur autre respectif. L’entrelacement qui en fait deux variantes d’un seul Être est *nécessaire*, affirme Merleau-Ponty e déjà par sa façon de s’exprimer, pour qu’il y ait un « sujet » et un « objet » de l’expérience, la dualité d’une « immanence » et d’une « transcendance » – qui, après coup, pourra être thématifiée comme dualité, c’est-à-dire objectivée par le regard réflexif. Le « sujet » et l’« objet » sont deux figures fondamentales d’une même visibilité, l’une concentrée, l’autre éparse, mais chaque fois deux variantes d’un même élément ontologique, toutes deux « abstraites d’une seule étoffe²⁶⁹ ». Cette identité ontologique dans le sens d’une indivision ou appartenance, cette « non-différence » du sujet et de l’objet de l’expérience, c’est par excellence dans le corps vivant qu’elle est attestée (nous le verrons plus en détail). Le chiasme abolit ce qui l’a constitué tel qu’il est, c’est-à-dire un chiasme de deux ordres distincts, et ceci est attesté par excellence dans le phénomène du corps. Nous reprendrons plus tard cette question plus en détail ; notons pour l’instant que c’est précisément cette *indivision dépassant le chiasme* que Merleau-Ponty dépose dans le vocabulaire qu’il introduit avec la visibilité après l’avoir observée parmi les phénomènes particuliers tels que le corps, et que par conséquent, lorsqu’il affirme une indivision ontologique du voyant et du visible, et que la vision est la visibilité se retournant sur elle-même, il ne s’agit pas de désarticuler certaines différences qui sont évidentes pour tout le monde sauf pour Merleau-Ponty, mais de conclure une suite d’observations et une réflexion philosophique qui sont tout sauf banales.

²⁶⁷ « Le philosophe et son ombre » S, p. 272 ; *ibid*, p. 280 : le « monde sensible [...] est décidément l’universel »

²⁶⁸ Cf. VI, p. 177

²⁶⁹ VI, pp. 310 et 250 ; OE, p. 21

Tout cela est déjà contenu dans le concept de visibilité ou de chair, et c'est à nous de savoir l'y retrouver.

II) Le voyant et son « dedans »

Ce qui fait que ma vision n'est que mienne, qu'elle *s'oppose* aux autres comme celle qui me paraît la plus probante, exige sans doute une analyse plus profonde. Mais nous n'éclaircirions pas ce fait en nous accordant la possibilité de cette différence par rapport au monde, c'est-à-dire l'identité de soi à soi, comme préalablement garantie par l'existence d'un « moi » qui soit une région de l'Être excluant par définition tout non-moi. Comment caractériser mon intimité par rapport à moi-même, et le fait que c'est *moi* qui vois tout cela, si je vois *quelque chose*, et si je me retrouve encore dans ce que je vois, dans le monde, à travers mes affaires, à travers les autres, à travers mon langage ? C'est ainsi que Merleau-Ponty soutient, en s'inspirant par exemple de la méditation de Claudel sur la peinture hollandaise²⁷⁰, que c'est précisément dans « l'extérieur » qu'on parvient à voir le mieux « l'intérieur » : « le dedans se voit dans le dehors, – s'y saisit mieux qu'en lui-même. “Simultanéité” de l'intérieur et de l'extérieur.²⁷¹ ». Ou ailleurs, dans un contexte proustien, Merleau-Ponty note que « le “domaine intérieur” emprunte, pour se parer – “ornement” – et se diversifier, au visible (lumière, [son,]²⁷² relief, volupté) (tout ce que nous disons de l'âme, qui est *nuit*, se sert du visible) et il y a dans sa nuit apparente ou son vide une richesse qui est *éveillée* par l'art, richesse que l'art “révèle” [et] qui, à travers lui, devient presque visible mais signifie au-delà²⁷³. »

²⁷⁰ Merleau-Ponty se réfère à l'« Introduction à la peinture hollandaise » de P. Claudel (in *L'Œil écoute*) dont l'étude est pour lui un exemple par excellence de considération de cette ambiguïté entre le dedans et le dehors : NC58, p. 198

²⁷¹ NC58, p. 200

²⁷² Nous corrigeons la transcription du texte qui est très probablement erronée : l'éditeur imprime les mots « non-relief », au lieu de l'évident « son, relief », deux mots qui sont mentionnés plusieurs fois dans le contexte immédiat. Merleau-Ponty cite enfin le même passage tel qu'il le trouve directement chez Proust : VI, p. 193 : « les notions de la lumière, du son, du relief, de la volupté physique » (*Du côté de chez Swann*, II, NRF, 1926, p. 190)

²⁷³ NC58, p. 194

Il ne s'agit donc pas d'ignorer la vision « saisie du dedans », mais il faut savoir ce que c'est au fond, le « dedans », et si même ce type de saisie est apte de nous instruire sur ce qui fait que ma vision n'est que mienne qu'elle est en ce sens privilégié par rapport aux autres²⁷⁴. Est-ce que je saisis la vision qui est opérante en moi en me retournant sur moi-même pour « me » saisir ? Que le voyant se voie *comme voyant*, cela est synonyme du fait qu'il se voit ou se saisit lui-même *comme visible*, comme phénoménal, ou plus précisément *pour autant qu'il* est visible, pour autant qu'il appartient à la visibilité ou à la phénoménalité. Quelle est donc la visibilité du voyant pour lui-même ? Merleau-Ponty soutient que le voyant ne se voit pas complètement, qu'il ne se voit que par un empiètement indirect qui n'est pas différent par essence de celui qui me donne accès à autrui et sa vision, et à l'altérité en général²⁷⁵. Toute conscience, « même la conscience de nous-mêmes », dit-il, est « conscience perceptive²⁷⁶ » – et la perception de ma perception est encore une perception²⁷⁷ : « toute réflexion est du modèle de celle de la main touchante par la main touchée, [...] donc la réflexion n'est pas identification à soi (pensée de voir ou de sentir) mais non-différence avec soi = identification silencieuse ou aveugle²⁷⁸ ». Et la main touchante ne rejoint jamais le toucher de la main touchée : celle-ci ouvre sur un intouchable, un invisible²⁷⁹. Cette saisie ne parvient jamais à une

²⁷⁴ Merleau-Ponty commente ce départ réflexif par exemple dans S, p. 27 *sqq.* Il résume son argument de la façon suivante (« Préface », S, p. 29) : « Mais si ma pensée n'est que l'envers de mon temps, de mon être passif et sensible, c'est toute l'étoffe du monde sensible qui vient quand j'essaie de me saisir, et les autres qui sont pris en elle. »

²⁷⁵ Cf. VI, p. 253

²⁷⁶ PRP, p. 42

²⁷⁷ Cf. par exemple VI, p. 298 : « la perception de soi [...] ou perception de la perception ne convertit pas ce qu'elle saisit en objet et ne coïncide pas avec une source constituante de la perception [...]. La perception de soi est encore une perception [...] »

²⁷⁸ VI, p. 254

²⁷⁹ Cf. VI, p. 298 ; *ibid.*, p. 297 : « Le *se toucher, se voir* du corps est à comprendre lui-même d'après ce que nous avons dit du voir et du visible, du toucher et du touchable. *I. e.* ce n'est pas un acte, c'est un être à. *Se toucher, se voir*, d'après cela, ce n'est pas se saisir comme ob-jet, c'est être ouvert à soi, destiné à soi (narcissisme) – Ce n'est pas davantage, donc, s'atteindre, c'est au contraire *s'échapper, s'ignorer*, le soi en question est d'écart, est *Unverborgenheit du Verborgenen* comme tel, qui donc ne cesse pas d'être caché ou latent - »

coïncidence, elle « se termine dans l'invisible » et « ne va pas au-delà d'une sorte d'imminence²⁸⁰ », les mains touchantes ne se rejoignent jamais dans leur toucher, on ne touche jamais le toucher même, on ne voit jamais la vision même.

Si la réflexion est perception de la perception, elle suppose ce qu'elle veut saisir, et ne *le* saisit donc pas sans reste, elle ne *se* saisit qu'en restant encore en dehors de soi-même. Le voyant, lorsqu'il se retourne sur soi pour se saisir, s'échappe comme voyant « opérant », affirme Merleau-Ponty. Il n'est donc pas donné à soi-même d'une manière transparente ou immédiate, il n'est pas un s'apparaître pur, une coïncidence avec soi-même, un « invisible pur », ou un invisible qui n'aurait rien en commun avec le visible : Merleau-Ponty conteste l'image de « l'homme comme pure vision », « pur voyant²⁸¹ ». La réflexion est mieux caractérisée si l'on dit plutôt qu'il y a « deux cercles, ou deux tourbillons, ou deux sphères, concentriques quand je vis naïvement, et, dès que je m'interroge, faiblement décentrés l'un par rapport à l'autre²⁸²... » Tout ce que la réflexion peut faire quand elle veut se saisir, c'est « de se sublimer en verbalisation, de se donner un corps qui ne soit pas naturel seulement²⁸³ », c'est-à-dire que je ne perçois la perception qu'à l'aide du corps sublimé que m'offre mon langage et à travers le langage dans le langage que je me construis en m'initiant à la philosophie. Le langage, écrit Merleau-Ponty, est le « fondement du je pense : il est au je pense ce qu'est le mouvement à la perception²⁸⁴ », c'est-à-dire qu'il atteste l'appartenance de cet invisible à l'ordre du visible comme le mouvement atteste l'appartenance de mon corps à l'ordre des choses²⁸⁵.

Nous ne pouvons pas nous saisir d'un point de vue qui soit lui-

²⁸⁰ VI, p. 298 ; cf. VI, p. 309 : « C'est toujours *un peu plus loin* que l'endroit où je regarde, où l'autre regarde, que se trouve le voyant que je suis ».

²⁸¹ VI, p. 113 ; cf. VI, pp. 282-283 : « Il faut s'habituer à comprendre que la "pensée" (*cogitatio*) n'est contact invisible de soi avec soi, qu'elle vit hors de cette intimité avec soi, *devant* nous, non pas en nous, toujours excentrique. »

²⁸² VI, p. 180

²⁸³ VI, p. 254

²⁸⁴ VI, p. 305

²⁸⁵ Cf. VI, pp. 304-305

même comme en dehors de l'expérience, nous ne pouvons pas « assister à la naissance » de l'expérience²⁸⁶. Si l'on constate qu'il y a un rapport du voyant au visible et si l'on cherche ce que c'est que le voyant, alors il n'y en a que parce qu'il y a d'abord *un transcendantal opérant*, c'est-à-dire une vision qui, elle, voit ce rapport et ce qu'il implique, en d'autres termes, une vision de la vision²⁸⁷. La question de ce qui fait du « sujet » le sujet est toujours déjà posé par et à un sujet, c'est-à-dire qu'elle est posée à l'intérieur ou sur le fond d'une telle subjectivité *opérante*, dans le cadre du champ d'apparaître qui est préalablement ouvert par une vision opérante. On n'a pas devant soi l'invisible, pivot caché autour duquel le visible tourne dans ses transformations, comme un positif seulement absent, on l'a « derrière » ou bien « au-dessous » de soi, car il est ce qui porte la thématization, il est « englobant » par rapport à elle, et c'est précisément de cette façon qu'il fonctionne comme transcendantal. La conscience n'est jamais quitte d'un *punctum caecum*, d'un *inconscient* qui précisément lui permet d'être conscience de quelque chose²⁸⁸. « *Ce qu'elle* [la conscience] ne voit pas, c'est ce qui fait qu'elle voit, c'est son attache à l'Être, c'est sa corporéité, ce sont les existentiels par lesquels le monde devient visible²⁸⁹ [...] » C'est par principe que le transcendantal est inconscient ou invisible dans la mesure où il est opérant. En parlant de lui, nous parlons de nous-mêmes pour autant que c'est ce qui *nous* fait voir. Il est donc impossible de chercher le « sujet » comme s'il était « devant » notre regard, comme s'il se mettait à la disposition de notre expérience.

Le sujet opérant n'est pas ce sur quoi notre regard porte, mais fait partie du champ de ce qui apparaît, il est un des « existentiels » du champ

²⁸⁶ Merleau-Ponty reproche entre autres à Kant une pareille tentative, PRP, p. 50.

²⁸⁷ Cf. VI, p. 309 : « [Je suis] Voyant-visible / En quel sens exactement visible ? – Ce que je vois de moi n'est jamais exactement le voyant, en tout cas pas le voyant du moment. » et *passim*.

²⁸⁸ VI, pp. 295 ; VI, p. 303 : « La négativité qui habite le toucher [...], l'intouchable du toucher, l'invisible de la vision, l'inconscient de la conscience (son *punctum caecum* central, cette cécité qui la fait conscience *i. e.* saisie indirecte et *renversée* de toutes choses) c'est *l'autre côté* ou *l'envers* (ou l'autre dimensionnalité) de l'Être sensible »

²⁸⁹ VI, p. 296

de la visibilité, c'est-à-dire qu'il est présent comme l'horizon qui est chaque fois impliqué par l'articulation du champ de la présence, comme un « pivot » invisible du champ visible, toujours reporté plus loin par chacun de nos mouvements en son sein, et notamment par le mouvement qui voudrait nous approcher *de lui*. C'est donc bien au sein du visible qu'il faut chercher le transcendantal, comme l'invisible qui le soutient par derrière. Le transcendantal n'est pas à chercher « à l'intérieur de nous », mais « devant nous », et non toutefois comme ce qui paraît à l'intérieur du champ de notre expérience, comme un objet, mais comme la structuration de ce champ²⁹⁰. Merleau-Ponty se propose de comprendre « comment notre être transcendantal et notre être empirique sont l'envers et l'endroit l'un de l'autre » et comment « par ce biais, nous sommes visibles, nous ne sommes pas cause adéquate de tout ce que nous sommes²⁹¹ ». Le transcendantal opérant n'est pas une propriété du sujet conçu préalablement comme une substance ou un sol absolu, il constitue plutôt l'armature ou le pivot de la visibilité elle-même²⁹² et doit donc être compris *à travers* elle.

Nous avons vu lors de notre questionnement de la notion de visibilité telle qu'on la retrouve chez Merleau-Ponty que le phénomène révèle un sens en tant qu'il est présentation d'une certaine dimensionnalité et que celle-ci est nommée et décrite pour elle-même comme l'invisible. Nous avons vu également comment, pour Merleau-Ponty, c'est la présence de droit de cet invisible du visible qui fait que ce que nous voyons n'est pas seulement « empirique », mais fonctionne toujours déjà comme *ce selon quoi*

²⁹⁰ Cf. VI, p. 231 : Ce selon quoi nous comprenons autrui, « [c]et inconscient à chercher, non pas au fond de nous, derrière le dos de notre “conscience”, mais devant nous, comme articulations de notre champ. Il est “inconscient” par ce qu'il n'est pas *objet*, mais il est ce par quoi des objets sont possibles ».

²⁹¹ VI, p. 87

²⁹² Cf. par exemple VI, p. 231 : Les existentiels ou les « armatures du monde visible » selon lesquelles nous le comprenons (le passage porte plus précisément sur les autres sujets), « [c]et inconscient à chercher, non pas au fond de nous, derrière le dos de notre “conscience”, mais devant nous, comme articulations de notre champ. Il est “inconscient” par ce qu'il n'est pas *objet*, mais il est ce par quoi des objets sont possibles » ; *ibid.*, p. 287 : « les “objets” de la conscience ne sont pas du positif *devant* nous, mais des noyaux de signification autour desquels pivote la vie transcendantale ».

nous voyons, c'est-à-dire qu'il fonctionne au fond d'une manière transcendante. Or, ce transcendantal est précisément à l'intérieur du monde, il est « localisé », l'invisible *de ce visible*, l'autre côté et la membrure cachée du visible. Au niveau de la visibilité, l'ordre « empirique » et l'ordre « transcendantal » empiètent en droit l'un sur l'autre, et la visibilité, c'est-à-dire la « dimensionnalité universelle », est transcendante et empirique *d'un seul coup*, d'une façon originairement indistincte ou indivise. Bref, le transcendantal est transcendant, le « champ transcendantal est champ des transcendances²⁹³ ». Les « existentiels » ou les pivots de la visibilité, inhérents au monde visible, comme le sont notamment le corps et le langage, appartiennent « à l'ordre du “transcendantal” de *Lebenswelt*, c'est-à-dire [que ce sont] des transcendances portant leur “objet”²⁹⁴ ». Merleau-Ponty dépose donc la circularité de la réflexion et cette « transcendance » du sujet opérant directement dans la notion de visibilité et dans la façon dont elle est ultérieurement structurée.

En somme, le voyant opérant est invisible, et s'il devient visible à travers notre interrogation et notre articulation langagière, il ne le devient jamais complètement, car il est précisément un invisible *du visible*. Puisqu'il y a « [i]dentité de la subjectivité transcendante et de l'homme dans le monde²⁹⁵ », la réduction à « l'immanence transcendante » est interminable²⁹⁶, je ne coïncide jamais avec le sujet opérant, je construis la

²⁹³ VI, p. 223 (la suite : « Le transcendantal, étant dépassement résolue du *mens sive anima* et du psychologique, est dépassement de la subjectivité au sens de contre-transcendance et d'immanence. Le passage à l'intersubjectivité n'est contradictoire qu'à l'égard d'une réduction insuffisante [...] une réduction suffisante conduit au-delà de la prétendue “immanence” transcendante, elle conduit à l'esprit absolu entendu comme *Weltlichkeit* [...] »)

²⁹⁴ VI, p. 223 [; cf. encore VI, p. 287 : « une conscience est en réalité intentionnalité sans actes, *fungierende*, [...] les “objets” de la conscience eux-mêmes ne sont pas du positif devant nous, mais des noyaux de signification autour desquels pivote la vie transcendante » ; VI, p. 314 : « Pas de différence absolue, don, entre la philosophie ou le transcendantal et l'empirique [...] – Pas de parole philosophique absolument pure. »]

²⁹⁵ NC58, p. 71

²⁹⁶ Cf. VI, p. 229-230 : la réduction est par définition « incomplète » ; cf. PHP, pp. 14 (« Le plus grand enseignement de la réduction est l'impossibilité d'une réduction complète. ») et 21-22

conscience transcendantale²⁹⁷ ; autrement dit, « une réduction suffisante conduit au-delà de la prétendue “immanence” transcendantale, elle conduit à l’esprit absolu entendu comme *Weltlichkeit*²⁹⁸ [...] ». Si je le saisis de quelque manière, c’est que je construis la conscience transcendantale pour autant qu’elle est thème pour moi, je me sers des *mots* et ce n’est qu’à travers eux, c’est-à-dire à travers du visible à la deuxième puissance, que je m’approche de ce noyau de sens qui est opérant en moi dans mon rapport avec le visible et dans l’interrogation que je lui adresse²⁹⁹. La subjectivité telle que nous la connaissons est une « découverte », une parole fondamentale, une construction. qui « devient ensuite aussi solide qu’un fait », et une fois la philosophie est « infectée » par elle, « il faut qu’elle en guérisse en inventant mieux³⁰⁰ ». C’est après tout, en radicalisant à l’extrême des réflexions semblables à celles que nous venons de présenter que Merleau-Ponty va jusqu’à dire qu’il faut concevoir « la réflexion comme venue à soi de l’Être, comme *Selbstung* de l’Être, sans notion de sujet³⁰¹ ». Il faut chercher le transcendantal opérant dans le visible, c’est-à-dire en ce que notre auteur appelle la « dimensionnalité » du visible, et dans les « existentiels » qui sont les dimensions particulières de cette

²⁹⁷ VI, p. 223 : « je *constitue* la conscience constituante »

²⁹⁸ VI, p. 224

²⁹⁹ Cf. VI, pp. 222-223 : « Le Cogito de Descartes (la réflexion) est opération sur des significations, énoncé de relations entre elles (et les significations elles-mêmes sédimentées dans des actes d’expression). [...] pour faire la “réduction”, pour revenir à l’immanence et à la conscience de... il est nécessaire d’avoir les mots. C’est par la combinaison de mots [...] que je *fais* l’attitude transcendantale » ; *ibid.* p. 313 : La philosophie « ne peut être prise totale et active, possession intellectuelle » ; « *Ce qu’elle* dit, ses *significations*, ne sont pas de l’invisible absolu : elle le fait voir par des mots. Comme toute la littérature. Elle ne s’installe pas dans l’envers du visible : elle est des deux côtés » ; *ibid.*, p. 224 : « la réflexion n’est pas adéquation, coïncidence » ; *ibid.*, p. 230 : « Ce déchirement de la réflexion (qui *sort de soi* voulant rentrer en soi) peut-il finir ? Il faudrait un silence qui enveloppe la parole de nouveau après qu’on s’est aperçu que la parole enveloppait le silence prétendu de la coïncidence psychologique. Que sera ce silence ? Comme la réduction, finalement, n’est pas, pour Husserl immanence transcendantale, mais dévoilement de la *Weltthesis*, ce silence ne sera *pas le contraire* du langage. »

³⁰⁰ « Partout et nulle part », S, p. 250 ; cf. *ibid.*, pp. 247-251 et « Préface », S, p. 38

³⁰¹ NC56, p. 335

dimensionnalité universelle : il faut, dit-il, « Réécrire la vie interhumaine et même spirituelle » en termes d'« existentiels fort simples » qui « sont seulement, comme toutes les structures, *entre* nos actes et nos visées et pas derrière eux », et dégager par là « la *Weltlichkeit* de l'esprit, sa non-insularité, ses liens avec les autres esprits et avec la vérité à comprendre aussi comme différenciations d'une architectonique spatio-temporelle³⁰² ». La visibilité est indivisiblement transcendantale et empirique, elle est indivisiblement sujet de l'expérience (une vision voyante, ce qui la fait voir, ce selon quoi elle voit) et son objet (ce qu'une vision voit), la visibilité est intérieurement structurée par des dimensions-pivots qui sont des « transcendances portant "leur" objet ». L'« esprit est encore une rééquilibration, une décentration [des structures perceptives, de la Nature] qui n'est pas absolue³⁰³ », c'est-à-dire qu'il n'est pas une substance, mais une dimension de l'architectonique du champ de la visibilité. La dimension transcendantale comme telle est abstraite du champ phénoménal, c'est-à-dire que le « sujet » transcendantal ne s'oppose pas à ce qui est l'« objet » empirique. Il faut les comprendre l'un par rapport à l'autre. (Et il faut noter que Merleau-Ponty nous offre les instruments conceptuels nécessaires pour une telle compréhension : ce sont avant tout les notions de chair et d'« organe », comme nous essayerons encore de le préciser, qui permettent de penser la transcendantalité de l'empirique et l'empiricité du transcendantal.)

C'est donc encore en partant « de l'intérieur » pour saisir la vision que nous retrouvons chez Merleau-Ponty l'affirmation que l'expérience est un retournement de la visibilité sur elle-même, car la vision opérante n'est que l'armature invisible de la visibilité, scellée en elle. L'indivision ontologique du sujet et de l'objet, introduite par la notion de visibilité, entraîne encore l'indivision de ces deux « qualités » essentielles qui les caractérisent, le transcendantal et l'empirique (ou, si l'on veut, le constituant

³⁰² VI, p. 281 ; pour l'expression « *Weltlichkeit* » de l'esprit, cf. encore *ibid.*, pp. 224 (déjà cité plus haut), 231 *sqq.*, 291, 301 et NC58, p. 362

³⁰³ NC56, p. 274 ; cf. *ibid.* : « L'invisible, l'esprit, n'est pas une autre positivité : il est l'envers, ou l'autre côté du visible. Il faut retrouver cet esprit brut et sauvage sous tout le matériel culturel qu'il s'est donné ».

et le constitué).

III. Le voyant au-delà du dehors et du dedans

Pour conclure notre exposition de la notion de voyant, il nous faut encore une fois souligner le fait que « le voyant » ne coïncide pas avec « le subjectif », et que dans le corpus des derniers textes de Merleau-Ponty, ces termes ne sont pas synonymes. Il nous faut répéter que c'est précisément dans la différence entre « le subjectif » et « le voyant » que réside un déplacement crucial qui nous permet de dire que les notions liées à la visibilité véhiculent un *déplacement ontologique*. Sans ce détail, nous perdons quasiment toute l'originalité philosophique des notions liées au concept de visibilité, notion qu'il faut considérer comme la forme centrale de l'expression que Merleau-Ponty donne à sa dernière philosophie. L'analyse latérale basée sur l'observation de l'emploi de la notion, au lieu de son identification préalable avec un sens qui nous est déjà familier, nous a donc notamment permis d'établir le fait qu'en disant que mon corps est voyant-visible, Merleau-Ponty *n'affirme pas* que mon corps est subjectif-objectif³⁰⁴, même si c'est précisément de cette dualité que son analyse est partie, ou *contre laquelle* son discours s'établit depuis le début. Ceci permet de situer Merleau-Ponty non seulement par rapport à Husserl, dont il reprend souvent les analyses et dont il ne semble donc souvent que « répéter » les dualismes, mais encore par rapport à l'ontologie « classique » et les dualismes qui sont les siens. Si les deux propositions mentionnées coïncidaient, Merleau-Ponty ne nous dirait en effet rien de radicalement neuf, et c'est à ce qu'il semble précisément pour aller au-delà que Merleau-Ponty emploie un nouveau vocabulaire qui n'est pas identique à celui de la tradition, mais qui le *traverse* d'une manière délibérée et, faut-il le dire, assez subtile. Le visible n'est l'« objet » de notre expérience que pour autant que cet « objet » est

³⁰⁴ C'est pourtant dans ce sens qu'il est habituel de comprendre cette différence, et c'est cette difficulté qui nous montre en quoi l'ontologie de Merleau-Ponty est précisément « nouvelle » pour nous. Cf. par exemple R. Barbaras, « Problème du chiasme », p. 19 : « la polarité du voyant et du visible, du vécu et de l'objet »

« vu », c'est-à-dire pour autant qu'il est engrené sur un voyant : il n'est donc précisément pas *l'objet*, puisque celui-ci est défini par *l'indépendance* de son être par rapport au « sujet ». En disant que le corps est « visible-voyant » et que le monde est « visible », Merleau-Ponty nous apporte donc déjà une grande nouveauté ; encore faut-il que nous entendions la portée *ontologique* de cette substitution, cette différence du rayon de signification des notions substituées, même si ces rayons se recoupent, et précisément parce qu'ils se recoupent. Car personne ne conteste que l'objet se donne à un sujet, qu'il paraît, qu'il est vu – mais ce n'est que *par ailleurs*, indépendamment de ce qui le définit du point de vue ontologique. Tout au contraire, le visible comme concept ontologique n'est pas dépourvu de référence à la vision, au voyant, car le visible n'est pas *d'abord*, pour paraître *ensuite* – ni l'inverse. La simultanéité stricte qui est introduite par les formulations chiasmiques auxiliaires inaugure un ordre ontologique à part entière, irréductible à tout rapport de corrélation entre les deux ordres anciens : *en disant « visible », Merleau-Ponty ne parle pas par opposition au voyant* ; le visible au contraire suppose le voyant, il n'y a pas de visibilité sans voyant, comme à l'inverse il n'y a pas de voyant sans qu'il y ait visibilité. Les choses perçues sont, écrit Merleau-Ponty, des « corrélations d'un sujet charnel, répliques de son mouvement et de son sentir, intercalées dans son circuit interne, elles sont faites de la même étoffe que lui³⁰⁵ ». L'intérieur et l'extérieur, l'immanent et le transcendant, nous ne sortirons pas de leur entrelacement, car ils ne sont qu'une réplique ou une expression l'un de l'autre. « Le sens dans l'extérieur » ou le « mimétisme » du milieu par la morphologie corporelle, ces formulations indiquent une vérité d'un autre ordre. S'il n'y a ni d'intérieur seulement ni d'extérieur seulement, on ne peut pas initier une étude de l'expérience en s'appuyant sur l'un ou sur l'autre comme sur un ordre distinct, mais il faut partir de cette « étoffe » qui est la même ici et là, « étoffe » que Merleau-Ponty nomme chair ou visibilité. Il faut appliquer le sens véhiculé par les notions de la visibilité jusqu'aux distinctions à l'aide desquelles ces notions sont à l'origine formulées. Si la visibilité est la réponse

³⁰⁵ NC56, p. 279

que la chose donne à la question que lui pose mon corps, si elle est « un sens dans l'extérieur³⁰⁶ », la chair du monde, alors le corps qui pose cette question n'est ni subjectif ni objectif, il ne se situe plus dans l'ordre dual du « sujet-objet » : ce dilemme en général n'a plus de sens, et le corps lui-même se trouve éminemment en-deçà de ces distinctions. Mon corps visible n'est pas un « corps objectif », même si Merleau-Ponty nous offre parfois le lieu sur lequel fonder une telle conjecture. C'est finalement le déplacement ontologique de sens que nous entrevoyons ici qu'il s'agit d'accentuer. Or, et ce n'est pas autre chose qui permet de dire à Merleau-Ponty que le voyant n'est qu'un enroulement de la visibilité sur elle-même, un pli dans le visible – c'est-à-dire précisément de *délaisser* la notion de voyant, de lui ôter toute importance dans la mesure où elle pourrait être entendue comme une notion *d'ordre ontologique indépendant*, notion qui différencierait de la visibilité d'une manière essentielle. Du reste, si le visible était pour Merleau-Ponty l'objectif, une formulation de ce genre serait un réductionnisme extrême – un réductionnisme qu'il serait tout simplement absurde d'attribuer à l'auteur de la *Structure du comportement* et de la *Phénoménologie de la perception*, deux livres dont le but est éminemment de se dresser contre les attitudes réductionnistes.

Ce que nous venons de dire signifie que le voyant et le visible se retrouvent, au sein de la visibilité, dans un état d'indivision primordiale. Si Merleau-Ponty parle du corps comme d'un visible-voyant, ce n'est que pour signaler que cet état d'indivision qui, selon lui, concerne toute l'expérience, se retrouve *par excellence* dans le corps vivant. Car c'est dans le corps que celui qui fait expérience et ce dont il y a expérience sont incontestablement et indivisiblement liés en un *Ineinander*, un chiasme – par opposition aux « choses » sur lesquelles nous ne voyons pas facilement ce que nous y avons mis, et par opposition à la « pensée » sur laquelle ne nous voyons pas facilement en quoi elle est liée à notre expérience corporelle qui nous situe parmi les choses. Mais, ignorant « nos pensées dans les choses », nous ignorons qu'elles sont plus que des « spectacles » devant notre regard, nous

³⁰⁶ NC56, p. 279

oublions qu'elles sont les « organes » de notre expérience, que nous nous appuyons sur elles comme sur un *sol*, pour avoir l'expérience de « *quelque chose* » ; et, ignorant l'influence du monde sur nos pensées, nous oublions le rôle que joue pour elles le langage que nous avons appris (avec tout ce qui vient à travers lui), ce langage qui est « le praticable » de la pensée, c'est-à-dire précisément *l'organe*, « le véhicule, le point d'appui, le volant de notre vie³⁰⁷ », bref le *corps* de la pensée³⁰⁸ sans lequel elle ne saurait pas se retrouver dans sa prétendue clarté, et dans la « pureté » de son pouvoir constituant. Avec le « visible-voyant », il ne s'agit donc pas d'un dualisme, mais d'une spécification, de l'indication d'une variation restrictive de la visibilité. Le « paradoxe constitutif³⁰⁹ », la « fondamentale fission ou ségrégation³¹⁰ » que nous retrouvons dans le corps vivant pour autant qu'il est visible-voyant « est déjà dans tout visible » et l'« être charnel, comme être des profondeurs, à plusieurs feuillets ou à plusieurs faces [...] est un prototype de l'Être³¹¹ ». Autrement dit, le corps défini par la circularité ou la réversibilité voyant-visible n'est qu'une « variante » d'une circularité caractéristique de l'Être en général : « la réversibilité qui définit la chair existe dans d'autres champ, elle y est même incomparablement plus agile³¹² », écrit Merleau-Ponty. Il faut donc comprendre le voyant à partir de la visibilité, et non l'inverse, c'est-à-dire à partir de cette visibilité et cette réversibilité qui sont générales, ou – pour le dire de façon à faire voir la simplicité de la logique appliquée – il faut décrire le « sujet de l'expérience » à partir de la façon dont il paraît de

³⁰⁷ « L'homme et l'adversité », S, p. 373 (nous empruntons ces caractéristiques que Merleau-Ponty emploie en parlant du sexe et du corps ; cet emprunt nous semble justifié en considérant les caractéristiques cités dans la note suivante)

³⁰⁸ « Praticable » : S, p. 35 ; le langage « est second corps » : par exemple NC56, p. 272 ; S, p. 34 : « Les champs et les dimensions que la culture invente, nous avons « cet acquis comme nous avons des bras, des jambes, nous en usons sans y penser, comme nous “trouvons” sans y penser nos jambes, nos bras, et Valéry a bien fait d'appeler “animal de mots” cette puissance parlante où l'expression se prémédite ». PM, p. 181 : « la parole est le véhicule de notre mouvement vers la vérité, comme le corps est le véhicule de l'être au monde », etc.

³⁰⁹ VI, p. 177

³¹⁰ VI, p. 186

³¹¹ VI, p. 177

³¹² VI, p. 187

fait, dans le cadre de l'apparaître en général, et non en le concevant préalablement comme un s'apparaître pur, un vide transparent.

Le phénomène du corps voyant-visible, c'est-à-dire du corps *vivant*, est pour Merleau-Ponty un phénomène-index, un phénomène qui bouleverse le paysage subjectif-objectif et demande à dépasser l'ontologie qui le fonde (« le corps n'est pas fait empirique, [...] il a signification ontologique³¹³ »). Si l'on part de la circularité ou de la réversibilité que Merleau-Ponty retrouve par excellence dans le corps vivant³¹⁴, on ne cessera pas d'en trouver des échos dans tout ce qui paraît, ce « premier paradoxe ne cessera d'en produire d'autres³¹⁵ ». Or, ceci ne veut pas dire que la circularité et la réversibilité que l'on retrouve dans le corps *expliquent* celles qui sont à retrouver dans toute chose. Le « coup de force » inaugural qui ségrègue le corps en plusieurs faces et fait que d'ores et déjà, il se sait visible, tangible, etc., est *simultané* avec l'ouverture de l'horizon de la chose et avec le rapport mutuel de ses faces qui « se savent » l'une l'autre en constituant un champ de cohésion³¹⁶. Et si ces réversibilités sont « simultanées », comme l'affirme Merleau-Ponty, cela veut dire qu'il y a encore un rapport de réversibilité entre elles : le domaine de la réversibilité ouverte par cette « déhiscence » « *est illimité*³¹⁷ », il ne s'agit pas d'un fait ou d'une somme de faits, mais de l'ouverture d'une dimensionnalité, de l'inauguration d'un ordre où toute expérience sera placée. C'est pourquoi cette démarche doit être possible aussi à l'inverse, du monde ou du sens vers le corps, et Merleau-Ponty offre des analyses de ce genre, c'est-à-dire que dans les phénomènes qui nous semblent les moins corporels, on retrouverait les mêmes structures qui sont à

³¹³ VI, p. 303 ; cf. NC58, p. 387 : « La vie ≠ fait local, elle a sa signification mondiale (*Weltallegemeinigkeit*), elle a sa *Weltlichkeit*, sa valeur comme révélatrice de l'Être. »

³¹⁴ Cf. N56, p. 285 : « Comment cette dualité [voyant-visible] est-elle possible ? Chercher la solution dans le rapport du corps à lui-même : c'est là qu'il est touché-touchant. » ; cf. *ibid.*, p. 279 : « La chair du corps nous fait comprendre la chair du monde ».

³¹⁵ OE, p. 19

³¹⁶ Cf. VI, p. 298 : « La chair du monde n'est pas expliqué par la chair du corps, ou celle-ci par la négativité ou le soi qui l'habite – les 3 phénomènes sont *simultanés* – » ; cf. encore par exemple S, pp. 287-288

³¹⁷ VI, p. 183

l'œuvre dans notre expérience perceptive, qui est corporelle par excellence. Notre corps « commande pour nous le visible, mais il ne l'explique pas, ne l'éclaire pas, il ne fait que concentrer le mystère de sa visibilité épars³¹⁸ ». Le corps atteste d'une manière frappante par son existence *particulière*, que c'est *en général* que vaut le fait que « la prise est prise, [qu']elle est inscrite au même être qu'elle prend³¹⁹ », c'est-à-dire cette évidente nécessité de nous rapporter à l'Être de son intérieur.

La notion de voyant n'a pas de statut ontologique séparé, il n'y a pas de distinction stricte ou ontologique entre cet invisible et la visibilité, et c'est finalement ce que Merleau-Ponty affirme lui-même en disant qu'il n'y a pas « de différences substantielles entre nature physique, vie, esprit³²⁰ ». C'est ce centre³²¹ dont Merleau-Ponty s'approche à travers ses descriptions qui ne sont jamais qu'extérieures, périphériques, et qui ne prétendent jamais coïncider avec ce qu'elles interrogent, c'est-à-dire qui se savent enveloppées par ce qu'elles enveloppent ou décrivent. Car, en commençant sa description du corps, par exemple, Merleau-Ponty est bien conscient du fait qu'elle suppose une pensée opérante, que cette prise qu'il réalise est déjà prise à son tour, ne se fait pas de nulle part, et c'est la conscience qu'il a de ce fait qu'il énonce en renvoyant à un « voyant ». (Il faut donc noter qu'il s'agit là d'un *participe présent* qui nomme par excellence une vision *opérante*, et non d'un *être* dont l'essence ne serait que de voir, et que l'on pourrait se représenter en

³¹⁸ VI, p. 178

³¹⁹ VI, p. 313

³²⁰ NC56, p. 275 ; cf. encore par exemple *ibid.*, p. 283 : « les ontologies [traitant la Nature, la vie, l'homme] concernent les feuillets d'un seul Être dans lequel nous sommes déjà au moment où nous parlons ».

³²¹ Cf. VI, p. 189 : « Nous ne proposons ici aucune genèse empiriste de la pensée : nous nous demandons précisément quelle est cette vision centrale qui relie les visions éparses, ce toucher unique qui gouverne d'un bloc toute la vie tactile de mon corps, ce *je pense* qui doit pouvoir accompagner toutes nos expériences. Nous allons vers le centre, nous cherchons à comprendre comment il y a un centre, en quoi consiste l'unité, nous ne disons pas qu'elle soit somme ou résultat [...] » ; *ibid.*, p. 218 : « la philosophie comme centre et non comme construction. » ; *ibid.*, p. 298 : « Le progrès de l'interrogation vers le *centre* n'est pas mouvement du conditionné vers la condition, du fondé vers le *Grund* : le prétendu *Grund* est *Abgrund*. »

se distinguant de lui. Ce n'est pas une chose pensante, c'est le procès actuel du paraître que nous ne saisissons jamais que marginalement.) Le voyant, dans son statut véritable, ne pourra être retrouvé que dans la visibilité, que comme l'« articulation du champ » de la phénoménalisation, comme le pivot invisible du visible. La vision opérante ou vision-phénomène, la seule qu'il s'agit de comprendre, « c'est *l'autre côté* ou *l'envers* (ou encore l'autre dimensionnalité) de l'Être sensible³²² », écrit Merleau-Ponty. La notion de voyant n'est qu'auxiliaire, et dénote la dimension opérante de la vision telle qu'elle est présente dans ce qui est vu ; elle n'a aucun sens qu'il ne serait possible de retrouver comme opérant dans la visibilité. Et il est précisément nécessaire de l'y retrouver pour dépasser l'ontologie cartésienne qui nous est habituelle, qui en fait un objet de pensée. Soulignons encore une fois que c'est précisément cela qui se voit dans la formulation de la vision comme un repli de la visibilité sur elle-même. Le retour à la situation d'indivision n'est pas pour Merleau-Ponty une régression, car c'est de la visibilité indivise qu'il faut partir pour comprendre la vision qui n'est jamais que privée, « subjective » – ce n'est que là qu'elle est contenue comme phénomène en sa totalité.

Nous n'avons pas voulu expliquer pourquoi et comment ce que Merleau-Ponty affirme *est vrai*, nous n'avons pas mené une analyse du champ de la présence. Nous avons été contraint d'établir tout d'abord *ce qu'il* affirme, d'après nous, car cela même ne semble pas être univoque pour la tradition critique. Il est évident que cette formulation du voyant par le biais du visible ne suffit pas comme telle pour rendre compte du phénomène visé, et, si l'on le lit bien, Merleau-Ponty ne dit pas le contraire. Cette formulation commence tout simplement par se défendre contre toute conception qui voudrait voir ces deux phénomènes du « voyant » et du « visible » comme des phénomènes compréhensibles l'un sans l'autre, et ce n'est pas peu. Nous avons voulu montrer que c'est cette thèse que Merleau-Ponty dépose dans son vocabulaire, et s'il s'agira de l'aborder d'une façon plus détaillée, ce ne sera possible qu'à partir de ce point de vue.

³²² VI, p. 303

III

LE RENVERSEMENT DE LA CONCEPTION DE L'ORIGINAIRE

1.

L'originarité de l'indivis

Nous venons de voir que le phénomène est pour Merleau-Ponty le « visible de l'invisible », que celui qui fait expérience est le « voyant-visible », et nous avons soutenu que ces figures diffèrent radicalement de figures telles que l'immanence-transcendance ou le sujet-objet. Le visible, l'invisible et le voyant, avons-nous dit, sont des figures particulières de la visibilité totale, et il y a une « non-différence³²³ » ontologique entre les êtres que ces figures expriment. Par ce biais de la « réduction à la visibilité », nous avons également indiqué qu'il faut chercher un rapport de *chiasme* ou de *réversibilité*³²⁴ entre le visible et l'invisible, tout comme entre le visible et le voyant, pour autant que ce sont des figures particulières de la visibilité totale. Le rapport de réversibilité entre les figures particulières de la visibilité est corrélatif du rapport de non-différence que ces figures entretiennent avec le champ total des figures, la visibilité.

En un mot, *il y a indivision du champ et rapport de réversibilité entre les segments ou « membres » de cette unité du champ*, et ces deux traits structuraux s'impliquent mutuellement³²⁵. L'élucidation de la façon dont

³²³ Merleau-Ponty se sert parfois de cette expression dans ses notes de travail pour le *Visible et l'invisible*, afin de caractériser l'unité du champ, notamment celle du corps visible-voyant et celle de la pensée. Nous avons déjà formulé plus haut (dans le chapitre « L'invisible ») comment le visible est non-différent par rapport à l'invisible, et comment le voyant est ontologiquement non-différent par rapport à la visibilité (dans le chapitre « Le voyant »), c'est-à-dire comment ils se situent sur la même échelle ou à l'intérieur d'un champ ontologique unique. Ce rapport est précisément exprimé par la racine commune de ces notions.

³²⁴ Pour l'identification expresse de ces deux notions, cf. par exemple VI, pp. 311 et 312

³²⁵ *Le Grand Robert de la langue française* définit le sens du mot « indivis » de la façon suivante : « Se dit d'un bien sur lequel plusieurs personnes ont un droit, et qui n'est pas matériellement divisé entre eux. » L'idée d'indivision est ainsi pour nous l'expression d'une pluralité ou d'une différenciation qui n'est pas le résultat d'une composition et qui

Merleau-Ponty comprend le rapport entre la réversibilité et l'indivision du champ est, à notre avis, cruciale pour toute interprétation de sa philosophie, et si nous voulons préciser l'idée de la visibilité comme l'élément de l'Être, c'est précisément ce rapport qu'il faut étudier en profondeur. Voyons d'abord en général quel phénomène est visé par la figure de la réversibilité, notamment en relation avec l'idée d'indivision du champ ; ensuite, nous tenterons de développer nos conclusions à travers une suite d'études plus concrètes.

Du point de vue de l'ensemble, il y a donc des rapports réciproques où tout est enveloppé et enveloppant à la fois : je suis visible, je suis dans le monde (le réalisme a raison : le monde me contient en tant que je suis réel) et je suis voyant, le monde est en moi (l'idéalisme a raison : j'ai le monde par-devers moi pour autant qu'il paraît). Ils « ont raison l'un contre l'autre », dira Merleau-Ponty. C'est donc un paradoxe, « la contradiction de l'immanence et de la transcendance³²⁶ », et ce paradoxe, il ne faut pas vouloir trop vite le résoudre, il ne faut pas réduire ses deux côtés incompatibles à une solution qui les résorberait. Il faut accepter cette « diplopie », pour ainsi dire, comme dans la vision en profondeur nous acceptons les deux images monoculaires au lieu de n'y voir que deux rivaux, et nous trouvons une dimension qui nous permet de reprendre les deux côtés de la « contradiction » à la fois. Ce paradoxe fondamental de notre situation, croit Merleau-Ponty, se révèle notamment dans la circularité de nos analyses³²⁷ :

ne se laisse pas analyser en termes discontinus sans être détruite en ce qu'elle est en réalité. Merleau-Ponty emploie le mot d'une manière systématique pour désigner le mode d'unité de l'Être sauvage ; celui-ci est pour lui « l'Être d'indivision », VI, pp. 258 et 268 ; cf. par exemple encore VI, p. 303 : « 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 » ; VI, p. 160 : dans l'Être sauvage, le fait et l'essence sont « indivis ». Cf. encore par exemple NC56, p. 346 : « Promiscuité : Donc il y a indivision de mon corps, de mon corps et du monde, de mon corps et des autres corps, et des autres corps entre eux. »

³²⁶ PRP, p. 42

³²⁷ Ainsi, Merleau-Ponty évoque, avec une sorte de reconnaissance, la circularité des analyses chez Husserl (« Le philosophe et son ombre », S, p. 287) : « Cercle encore entre la Nature et les personnes, puisque la Nature au sens des sciences de la Nature (mais aussi au sens

en explicitant une perspective sur le monde, nous arrivons à diverses perspectives que nous avons précisément exclu de notre situation de départ, comme quand les linguistes découvrent que notre corporéité est nécessairement impliquée dans tout phénomène de langage. Merleau-Ponty exprime cette même situation d'une manière plus globale quand il dit qu'en étudiant la Nature d'une façon objectivement orientée et en étudiant notre corps propre, « c'est le même *Ineinander* que nous abordons tour à tour par les deux bouts³²⁸ ».

La circularité de nos analyses provoque un mouvement de va-et-vient entre les pôles en jeu. Il faut donc investir la pluralité des « entrées » au monde, des perspectives sur le monde, jusque dans nos formulations de ces perspectives comme singulières, il faut parvenir de la diplopie et du va-et-vient à une vision en profondeur. Si mes yeux n'étaient pas déjà liés à travers l'unité interne de mon corps, c'est-à-dire à travers ce que l'on pourrait appeler la *profondeur* de mon corps pour autant qu'il est sentant, cette profondeur qui fait communiquer chaque segment de son sentir avec tous les autres dans une simultanéité et qui fait également que les deux « images » sont mises en relation l'une par rapport à l'autre, il ne pourrait pas y avoir de profondeur visuelle qui, rétrospectivement, semble n'être que le résultat de la superposition de deux images « positives » entre lesquelles il y a un « décalage » ou une « tension ». La tri-dimensionnalité, et par conséquent la *profondeur*, sont, dirait-on probablement, le *résultat* de la superposition de deux images monoculaires bi-dimensionnelles et *sans profondeur*³²⁹. Or,

de l'*Urpräsentierbare*, qui est pour Husserl la vérité du premier) est pour commencer le tout du monde (*Weltall*), qu'elle englobe à ce titre les personnes, qui, par ailleurs, directement explicitées, enveloppent la Nature comme l'objet qu'elles constituent en commun. Voilà sans doute aussi pourquoi, dans un texte prophétique de 1912, Husserl n'hésite pas à parler d'une relation réciproque entre la Nature, le corps et l'âme, et, comme on l'a bien dit, de leur "simultanéité". »

³²⁸ NC56, p. 270

³²⁹ C'est précisément ainsi que, par exemple, Gilbert Simondon décrit la vision en profondeur (cf. son *Cours sur la perception*, p. 290 *sqq* et *L'individuation* p. 208 *sqq*). La profondeur de la vision binoculaire est interprétée chez cet auteur comme une sorte de *résultat* du rapport de « conflit » entre les deux visions monoculaires, car, chez lui, la vision tridimensionnelle est *composée* par les visions bidimensionnelles *et* par leur

l'argument qu'avance Merleau-Ponty affirme au contraire que ce n'est que parce qu'une seule vision « monoculaire » est d'emblée vision de profondeur qu'elle peut s'ouvrir sur une autre vision et devenir « binoculaire ». Le monde sur lequel ouvrent les deux visions binoculaires doit être le même numériquement pour elles deux, et il doit donc être ouvert par chacune. C'est donc déjà l'ouverture de mon corps sentant qui nous invite à penser le fait que son unité indivise, ou son unité en profondeur, *précède par principe la superposition des deux segments apparemment isolables de son sentir*. La profondeur visuelle n'est pas *le résultat* d'une composition, car pour que la superposition donne ce qu'elle est censée donner, à savoir la profondeur, elle suppose une unité préalable du sentir qui est indivise par rapport à ses prétendus éléments, et qui précisément permet toute « mise en rapport » que nous leur faisons subir. C'est donc l'unité préalable d'un champ indivis qui permet que les segments isolés (les deux « images » monoculaires) « composent » un phénomène unique, se mettent en rapport en tant qu'impossibles. La simultanéité de l'impossible, la pluralité des perspectives à droits égaux, est, dans le monde objectif, précisément un paradoxe : une fois que nous définissons les images monoculaires comme « sans profondeur », « bidimensionnelles », comme deux *images*, la seule manière de parvenir à une profondeur (une « tridimensionnalité », *une vision vivante*), c'est de la composer à partir de ce qui n'en a pas. C'est

« différence » : la vision « en profondeur » (d'une dimension supérieure) est la dimension commune à deux visions « sans profondeur » (inférieures). Et puisque ce rapport est, selon Simondon lui-même, le modèle de l'ensemble de sa philosophie de l'individuation, nous croyons que c'est précisément ce rapport inversé entre la profondeur et ses ségrégations qui pourrait situer Simondon par rapport à Merleau-Ponty, précisément si nous prenons en considération toutes les parentés que leurs philosophies présentent : Simondon n'a jamais véritablement adhéré à l'idée de la priorité de la profondeur, à l'idée que nous appellerons ici l'originarité de l'indivis.

Chez Merleau-Ponty, cf. dans ce sens : VI, p. 184 : « chaque vision monoculaire, chaque toucher par une seule main, tout en ayant son visible, son tactile, est liée à chaque autre vision, à chaque autre toucher, de manière à faire avec eux l'expérience d'un seul corps devant un seul monde, par une possibilité de réversion, de reconversion de son langage dans le leur, de report et de renversement, selon laquelle le petit monde privé de chacun est, non pas juxtaposée à celui de tous les autres, mais *entouré par lui, prélevé sur lui* ». (nous soulignons la fin de la citation)

pourquoi tout phénomène de profondeur est un paradoxe dans le monde objectif, qu'il s'agisse de la profondeur optique, temporelle ou ontologique. Dès que nous essayons de rendre compte de la profondeur à travers des composantes, nous nous heurtons à des paradoxes (comment la chose qui est *derrière* une autre peut-elle m'être donnée, si elle est *derrière, cachée* ? Comment le passé qui n'est pas peut-il être présent comme l'envers de ce qui est là ?). Il semble que la profondeur n'ait pas de composantes, que ce soit la profondeur qui nous permette de distinguer les composantes. La profondeur est la dimension par excellence du simultané, dira Merleau-Ponty, et, si elle est une dimension, ce n'est pas la « troisième », compréhensible à travers les deux premières, elle est première³³⁰, de façon qu'il faut affirmer tout au contraire que c'est la profondeur qui permet de rendre compte des phénomènes localement individués, ponctuels, sans profondeur, et que c'est également la profondeur qui seule peut nous faire comprendre qu'il y a des entrées au monde multiples qui prétend chacune présenter le monde même. C'est ainsi que Merleau-Ponty affirme, d'une manière plus générale mais en s'appuyant toujours sur un renvoi à l'exemple du corps pluridimensionnel, qu'il y a identité numérique entre l'être-passé et l'être-présent, car « derrière chaque paysage de ma vue [...], puisqu'il est un paysage [...], un segment de la durable chair du monde, sont cachés les paysages de tous les hommes qui ont été, de tous ceux qui seront, de tous ceux qui auraient pu ou pourraient être, indivis entre eux et moi, comme l'objet que je tiens entre ma main droite et ma main gauche³³¹. »

Ce « paradoxe » du monde à plusieurs entrées n'est donc pas à prendre comme un obstacle pour la pensée qu'il faut par conséquent tâcher d'éliminer, car une telle approche ne produit que l'action d'un va-et-vient, et n'est pas en mesure de rendre compte de la situation totale. Il faut au contraire le reprendre comme thème et comme ce qui promet un surplus de sens. Suivons la direction que Merleau-Ponty nous indique et « Considérons-nous donc installées parmi la multitude des choses, des

³³⁰ OE, p. 65

³³¹ NC58, pp. 374-375

vivants, des symboles, des instruments et des hommes³³² ».

D'abord, ce n'est donc pas véritablement d'un paradoxe ou d'une contradiction qu'il faudrait parler ici ; « peut-être, notre expérience *est* ce retournement qui nous installe bien loin de "nous", en autrui, dans les choses. Nous nous plaçons, comme l'homme naturel, en nous *et* dans les choses, en nous *et* en autrui, au point où par une sorte de *chiasma*, nous devenons les autres et nous devenons monde. La philosophie n'est elle-même que si elle se refuse les facilités d'un monde à une seule entrée, aussi bien que celles d'un monde à multiples entrées, toutes accessibles au philosophe. Elle se tient, comme l'homme naturel, au point où se fait le passage du soi dans le monde et dans l'autre, à la croisée des avenues³³³. »

Puisque donc chaque fois que nous entreprenons l'analyse d'un des segments de l'Être dont nous faisons expérience, chaque fois que nous menons en profondeur l'étude de l'un d'eux, nous sommes confrontés à une sorte d'embarras qui fait que nous sommes conduits à un autre, à tous les autres, c'est notamment cette possibilité, voire cette nécessité de transition de l'un à l'autre, qui nous est donnée d'une manière originaire, par opposition à la priorité que l'on voudrait accorder aux termes que nous essayons de saisir à travers cette analyse, à travers cette transition. En accomplissant cette transition, nous suivons l'axe de la « référence intentionnelle » (Husserl) qui renvoie d'un phénomène à l'autre, de sorte que ce que nous explicitons ainsi, c'est le tissu de rapports méta-individuels d'où le phénomène donné émerge comme individuel. La transition qui nous renvoie de l'un des êtres à l'autre, qui nous fait comprendre que nous ne saisirons l'un que par rapport à l'autre, est ainsi la « racine » de cette compréhension, le fondement pré-objectif de tout ce qui peut apparaître comme objet de l'expérience. C'est en se référant à cette racine, à cette « source », que Merleau-Ponty écrit : « Il faut une *Ursprungserklärung*³³⁴ » ; il faut « Mettre à nu toutes les *racines* (le monde "vertical")³³⁵ », il faut

³³² VI, p. 210

³³³ VI, p. 210

³³⁴ VI, p. 217

³³⁵ VI, p. 220

comprendre ce qui relie les « objets » de notre expérience pour comprendre ces objets et cette expérience. Comme nous l'avons déjà remarqué, Merleau-Ponty nous dit assez clairement que la philosophie se situe à l'endroit de cet « originaire », de cette « source », de cette « racine » des choses et du monde, qui ne coïncide avec aucun des endroits à l'intérieur du monde ; la philosophie « n'est pas un certain savoir », écrit-il, elle est « la vigilance qui ne nous laisse pas oublier la source de tout savoir³³⁶ ».

Selon Merleau-Ponty, il n'y a pas de coïncidence avec une Origine du sens pour le philosophe³³⁷. L'« originaire éclate³³⁸ », et le philosophe doit suivre cet éclatement ; il se trouve toujours déjà dans une situation où l'origine du sens est à jamais enfouie, c'est-à-dire qu'il se trouve entouré par un être perçu, parlé et pensé *à la fois*, relevant également de multiples perspectives propres aux autres hommes, que le monde lui apparaît toujours déjà articulé à travers différentes sources de sens, à travers certaines évidences, ainsi qu'à travers certaines constructions, certaines créations telles que la culture. Le monde est ouvert et sédimenté à la fois, il apparaît à l'*entrecroisement* de divers complexes de significations³³⁹ : « Il y a double référence de ma vie au monde muet de la passivité et à l'univers volontairement repris par la parole, l'action et la connaissance, duplicité qui n'est pas dualisme puisque le même homme voit et parle et que nous avons à comprendre comment les deux ordres appartiennent au même monde » ; d'une manière analogue, Merleau-Ponty affirme par exemple que « les mêmes choses indivises peuvent apparaître à travers plusieurs vies³⁴⁰ ». S'il en est donc ainsi, expliciter l'originaire en tant que source de sens ne peut pas prendre la forme d'une recherche d'une Origine enfouie, d'un effort pour

³³⁶ « Le philosophe et la sociologie », S, p. 179 ; cf. NC58, p. 362 : « La philosophie est cette destruction des idéalizations, des idoles, elle renaît comme retour non pas à un immédiat chimérique et que personne n'a jamais vu, mais à l'indivision de l'Être et du néant que nous sommes, et que nous savons de quelque manière puisque nous la vivons. »

³³⁷ Cf. notamment le chapitre « Interrogation et intuition » dans VI, et NC58, p. 355 *sqq.*, passage qui décrit la philosophie « désaprenant l'explication et la coïncidence réflexive et la coïncidence intuitive » (*ibid.*, p. 363)

³³⁸ VI, p. 163

³³⁹ NC58, p. 365

³⁴⁰ NC58 p. 364

coïncider avec elle. Comprendre l'originaire, c'est *explicitement de l'intérieur cette situation d'un « Ineinander » général*³⁴¹ – cette situation « que sommes » et « que nous vivons » – où nous percevons, parlons et pensons *un même monde*, avec ou contre les autres hommes, ici et là, maintenant et d'autres fois³⁴². Si Merleau-Ponty dénonce la « dialectique embaumée³⁴³ » qui érige en principe le fait que toute thèse sera retournée en son antithèse, ce « n'est pas au profit d'un *Grund* dont on ne pourrait rien *dire*. L'échec de la thèse, son renversement (dialectique) dévoile la *Source des thèses*, le *Lebenswelt* physico-historique auquel il s'agit de retourner / Recommencer la perception, l'*Einfühlung*, et en particulier la parole, et non pas y renoncer³⁴⁴. » La philosophie, écrit Merleau-Ponty, « est, comme méthode, le savoir de l'*Ineinander*³⁴⁵ »

Ainsi par exemple l'homme, affirme Merleau-Ponty, n'est pas corps et esprit, c'est-à-dire la somme de plusieurs ordres³⁴⁶. En soutenant que « l'homme perçoit comme aucun animal ne le fait³⁴⁷ », il s'efforce d'éclaircir l'idée que l'on ne peut parler du corps de l'homme que *par rapport* à l'esprit et inversement : le corps humain possède cet étrange « autre côté » qu'est ce qu'on appelle « l'esprit », il possède une dimension supplémentaire que les autres corps vivants ne possèdent pas, ou pas dans le même sens. L'âme et le

³⁴¹ Cf. N58, p. 366 : « Ce que la philosophie redécouvre comme son domaine inaliénable, c'est ce cercle, ce nœud, ce rapport d'*Ineinander* du soi et des choses, de moi et d'autrui, du visible et de l'invisible, l'animation de l'être par le néant, et du néant par l'être, ces renversements qui sont des passages [...]. »

³⁴² Les deux passages suivants apportent quelque lumière sur cette problématique : N58, p. 375 : « La source de sens n'est pas plus en arrière de nous, qu'en avant, pas plus un immédiat perdu, qu'un point oméga à atteindre, [à] faire, elle est dans le voir, le parler, le penser avec leurs emboîtements, leurs horizons, les références vers l'arrière, et vers l'avant dont ils fourmillent, leurs ouvertures, leurs dépassements, qui vont de soi parce qu'ils ne s'ajoutent pas l'un à l'autre et sont au contraire circonscription, découpage, ségrégation dans la chair du monde et de l'Être. »

³⁴³ VI, p. 227 et *passim*

³⁴⁴ VI, p. 227

³⁴⁵ NC58, p. 366

³⁴⁶ NC56, p. 277 : l'homme ne peut pas être conçu comme l'*addition* d'une raison pure à un corps d'animal.

³⁴⁷ PRP, p. 68

corps sont deux polarisations d'un champ unique, deux variantes d'un même élément de l'être humain. Certes, on peut continuer à parler du corps, on peut parler de l'esprit, et il y a des expériences qui correspondent à ces significations isolées. Mais si l'on veut savoir ce que c'est que l'homme (ce « champ d'être » de l'homme), qui est à la fois corps et esprit, on n'y parviendra pas en voulant construire un rapport entre le point de vue du corps et le point de vue de l'esprit, lesquels, pourrait-on dire, « ont raison l'un contre l'autre³⁴⁸ ».

On ne pourra imaginer leur coexistence qu'en les relativisant dans leurs prétentions ontologiques, qu'en comprenant qu'ils ne sont vrais que l'un par rapport à l'autre, comme deux abstractions et polarisations d'une unique expérience qu'il s'agit d'articuler justement comme unique et qui, par là même, promettra toujours plus que les ordres que nous y avons distingués de fait. La vérité totale consiste à articuler le rapport de polarisation des ordres au sein du segment de l'être dont ils relèvent. Or, par là même, ces ordres cessent d'être ce qu'ils étaient : le corps n'est plus défini comme ce qui n'est pas spirituel, et l'esprit n'est plus ce qui n'est pas corporel.

Somme toute, nous ne nous proposons rien d'autre que de suivre ces implications, *ce renversement entre ce qui est originaire et ce qui n'en est qu'un phénomène partiel.*

Les commentaires de la philosophie de Merleau-Ponty que nous avons pu étudier reproduisent le plus souvent les formules chiasmiques que l'on trouve chez cet auteur dans un sens qui nous invite à les comprendre comme des systèmes de corrélation maintenant les ordres mis en rapport. Or, nous pensons que, philosophiquement, la signification la plus profonde du chiasme ou de la réversibilité est autre, au fond,. Lisons bien ce que Merleau-Ponty écrit dans une note de travail pour *Le visible et l'invisible* : « Le chiasme [est] vérité de l'harmonie préétablie – Beaucoup plus exacte qu'elle : car elle est entre faits locaux-individués, et le chiasme lie

³⁴⁸ NC56, p. 317 (Nous reprenons la formule que Merleau-Ponty applique au rapport du darwinisme et de l'idéalisme.)

comme envers et endroit des ensembles d'avance unifiés en voie de différenciation³⁴⁹ ». Cette phrase, en aucun cas une attestation isolée, nous fait clairement voir que l'idée de chiasme n'est pas la description d'une *corrélacion* entre des « faits locaux-individués », mais qu'il s'agit au contraire de l'idée d'une unité pré-individuelle *indivise* par rapport à tout ce que l'on peut prélever sur elle comme individuel ; les ensembles d'« individus » sont *unifiés d'avance*, c'est-à-dire que les individus sont au fond des différenciations d'un *champ* ou d'une dimension commune aux individus, que ces derniers n'existent que comme reliés par un lien de non-différence, de continuité, ou de contiguïté qui nous fait précisément parler d'un champ. D'une manière analogue, Merleau-Ponty affirme par exemple qu'il est au fond impossible de vouloir analyser l'horizon en termes de *noèse* et de *noème*, car la notion de corrélation qu'une telle analyse suppose est elle-même à rejeter : « [avant la "corrélation" dévoilée par la conscience eidétique, il y a [...] une inhérence qui la fonde et qui est l'appartenance des deux séries à l'Être³⁵⁰] ». Or, ceci implique que le rapport de chiasme, c'est-à-dire d'« appartenance » réciproque, est à comprendre à partir de l'unité du champ, et non comme un rapport total entre les individus (le champ du monde) à partir de ces individus conçus isolément.

Notons encore que, par ce biais, nous retrouvons la thèse que nous avons avancé dans le chapitre précédent, à savoir l'idée que le concept de visibilité est animé par la volonté d'opérer une *réduction au champ* qui

³⁴⁹ VI, p. 310

³⁵⁰ Malheureusement, nous n'avons pas pu consulter l'original de cette référence : nous reconstituons les paroles de Merleau-Ponty d'après la traduction anglaise, selon l'article de T. Toadvine, « Merleau-Ponty's Reading of Husserl : A Chronological Overview », p. 278 : « Before the "correlation" disclosed by the eidetic consciousness, there is [...] an inherence which founds it, and which is the belonging of the two series to Being ». L'original : M. Merleau-Ponty, « Notes de lecture et commentaires sur la *Théorie du champ de la conscience* de Aron Gurwitsch ». In : Ménasé, Stéphanie (éd.), *Revue de métaphysique et de Morale*, n° 3 (1997), pp. 321-342. Le passage cité se trouve à la page 334.

Merleau-Ponty exprime la même idée par exemple dans sa « Préface », S, p. 34 : tout parallélisme de corrélation suppose l'empiétement d'ordres parallèles, ce qui précisément démentit leur vrai parallélisme

signifie sa priorité phénoménologico-ontologique par rapport à ce qui apparaît en son sein.

Nous voyons maintenant qu'il est nécessaire – pour défendre la philosophie de Merleau-Ponty contre une interprétation corrélacionniste – de préciser cette idée de champ : *la réduction au champ mobilise un renversement dans la conception de ce qui est originaire et de ce qui n'est qu'une manifestation seconde de cette donation, et il faut préciser le rapport entre cet originaire et les éléments qui nous le font voir.*

De cette manière, ce que nous nous proposons en second lieu, c'est de tenter de préciser ce qui se passe entre le champ et ce qu'il contient, entre l'indivis et ses « divisions », afin de mieux saisir les rapports d'originarité.

À la lumière de ce que nous venons d'indiquer, il nous faut développer plus radicalement l'idée qu'il est nécessaire de laisser influencer l'appartenance à un même champ, autrement dit la circularité entre les termes qui expriment le chiasme, aux « termes » eux-mêmes qui sont censés le composer. Autrement dit, l'originaire ne peut pas être exprimé comme une corrélation entre deux ordres pensables séparément, car, pour que la réflexion rapporte ces deux séries en leur corrélation, elle doit être d'abord en mesure de sortir de l'un pour arriver à l'autre, elle doit être placée d'emblée dans une situation qui est leur inhérence l'un de l'autre, *Ineinander*, et qui permet cette transition, cette mise en rapport, cette « synthèse ». Cet *Ineinander*, ce chiasme n'est pas, au fond, une double négation croisée qui, en reliant certains termes considérés comme des êtres subsistants, les maintiendrait intacts dans leur existence. Nous croyons que, chez Merleau-Ponty, la figure du chiasme est précisément ce qui dévoile l'originarité de l'indivis et le caractère dérivé ou second de l'« individuel », ou, plus précisément, de ce qui apparaît comme un terme, comme une positivité, par *opposition* à tout autre chose.

Nous pouvons aisément fonder cette idée sur le fait que ce sont des « rangées en miroir³⁵¹ », comme l'écrit Merleau-Ponty, qui constituent les

³⁵¹ VI, p. 189 ; cf. *ibid.*, pp. 181 et 113 (miroir moi-autrui) ; Merleau-Ponty se sert d'une multitude d'autres figures qui ont le même sens, par exemple le « narcissisme » de la

ensembles de réversibilité tels que cet auteur les conçoit, et que ces rangées ne sont pas des ensembles *de corrélation*. Si c'est le « couple qui est plus réel³⁵² » que chacun de ses termes, si, entre les segments du champ, il y a un rapport d'« accouplement³⁵³ », comme dit également Merleau-Ponty, si le lien est nécessaire pour l'existence de ce qui est relié, alors la réversibilité qui constitue le « couple », la « rangée », n'est pas une corrélation *des membres du couple* : ce sont les membres qui sont abstraits de ce « système » de réflexions spéculaires, et ils ne sont, par conséquent, rien d'*ontologiquement originaire*, comme aucune des images d'un miroir isolé n'est rien de réel, rien de subsistant et indépendant des images d'images, etc., des autres miroirs. Ce qui est originaire au sens n'est pas dédoublé en une immanence et une transcendance, une subjectivité et une objectivité, ou multiplié à volonté selon le nombre de membres de la série ou de « déterminations » de l'Être que nous sommes en mesure d'isoler³⁵⁴.

Et si l'on veut opposer à cette différenciation que Merleau-Ponty qualifie de « pré-individuelle » l'évidence des individus, il faut encore savoir ce que c'est que l'individu, puisque, s'il est possible de dire par exemple avec Whitehead, comme Merleau-Ponty le fait, que l'objet est « l'enjambement des événements les uns par rapport aux autres³⁵⁵ », c'est l'individuel qu'il faut comprendre à partir de la différenciation du monde, et non, à l'inverse, la différenciation du monde à partir d'un individuel préconçu. S'il n'y a pas d'objet sans horizon et s'il y a des horizons sans objets, il faut comprendre l'horizon pour comprendre l'objet. Merleau-Ponty met la positivité de l'objet entre parenthèses, et se propose de pratiquer une philosophie du domaine « du *pas rien*, du *quelque chose*³⁵⁶ ».

vision, la figure du « pli », le « retournement », etc.

³⁵² VI, p. 181

³⁵³ VI, p. 187 ; le terme vient de Husserl : *Paarung*

³⁵⁴ Cf. NC56, p. 317 : Merleau-Ponty dit enfin d'une façon expresse ce que nous avançons ici : « Idée de l'Être comme dimensionnalité, dont les dimensions ci-dessus [l'"ontologie mécaniste" du darwinisme et du néo-darwinisme d'une part, et l'idéalisme de l'autre] ne sont que la réalisation des aspects abstraits. »

³⁵⁵ NC56, p. 158 ; Merleau-Ponty n'est pas loin de cette caractéristique en disant par exemple que « le cube rassemble en lui des *visibilia* impossibles », VI, p. 177

³⁵⁶ NC58, p. 257

Tenons donc pour acquis, au moins à titre provisoire, que Merleau-Ponty soutient le fait que ce qui est l'origine du sens pour nous est la jointure cachée qui relie les différenciations du monde que nous reconnaissons comme phénomènes individuels. (Nous tenterons plus tard de montrer d'une manière plus concrète cette thèse que le chiasme n'est pas, au fond, chez Merleau-Ponty, un système de corrélation des faits « locaux-individués », des individus.)

Car Merleau-Ponty dit plus que cela, lorsqu'il lance un projet de fixation plus positive du sens de l'Être ainsi entrevu. Si donc la « solidité » du réel est à *la jointure des apparences*³⁵⁷, comme l'affirme Merleau-Ponty, il se propose d'élaborer une ontologie de cette jointure, une ontologie de l'Être « d'entre-deux » ou de l'« interêtre³⁵⁸ » qui relie les apparences impossibles comme simultanées, l'une dans l'autre : « La philosophie est déjà dans [une] reconnaissance de participation latérale de vie et psychisme à moi, de "*homou en pantá*" dans l'*intentionales Ineinander* du tout. C'est cette philosophie d'interconnexion du tout que nous essayons de faire³⁵⁹. » C'est une ontologie de la « chair » des choses qui est *entre* les choses et qui n'est elle-même aucune chose³⁶⁰ ; et cet « interêtre » est stratifié en profondeur par des niveaux plus particuliers de jointures, niveaux que Merleau-Ponty

³⁵⁷ VI, p. 153 : Husserl, écrit Merleau-Ponty, n'a jamais obtenu « une seule *Wesensschau* qu'il n'ait ensuite reprise et retravaillée, non pour la démentir, mais pour lui faire dire ce que d'abord elle n'avait pas tout à fait dit, de sorte qu'il serait naïf de chercher la solidité dans un ciel des idées ou dans un *fond* du sens : elle n'est ni au-dessus, ni au-dessous des apparences, mais à leur jointure, elle est l'attache qui relie secrètement une expérience à ses variantes. »

³⁵⁸ Cf. par exemple, NC56, pp. 293 (les deux expressions) et 270 (il faut voir le corps humain « comme *interêtre* et non comme imposition d'un pour soi à un corps en soi »)

³⁵⁹ NC58, p. 85

³⁶⁰ Il est intéressant de voir encore ici la mesure dans laquelle l'idée de Merleau-Ponty fait parfaitement écho à celle de P. Claudel, dont il s'est largement inspiré : cf. *L'art poétique*, pp. 43-44 : « Les êtres et les choses, et les différentes combinaisons, qui, désignées sous le nom de phénomènes, faits, événements, s'établissent entre eux dans le temps, forment ensemble comme une étoffe que la main régulièrement tire de son rouleau. Cette étoffe est l'objet de nos regards, la considération de notre esprit, la matière de notre science. »

nomme par exemple « interanimalité », « inter-corporéité³⁶¹ », et même « intersubjectivité ».

Ceci dit, il faut sans doute encore expliciter la manière dont il faut alors concevoir un « étant », une unité au sein du monde. Cette question est pertinente, et Merleau-Ponty donne des aperçus qui permettent de développer une réponse quand il esquisse une multitude d'études de « ségrégations » ou de « prélèvements » sur cet Être indivis. Mais nous nous sommes senti obligé d'établir d'abord le sens général de l'idée de champ, c'est-à-dire plus précisément de l'idée de visibilité ou de chair. Ainsi, une fois que nous avons compris que la visibilité est indivise, nous pouvons préciser le fait que cela ne signifie pas une dédifférenciation pour Merleau-Ponty. L'Être « de promiscuité » ou « d'*Ineinander* », qui est ontologiquement indivis, n'est pas, pour Merleau-Ponty, dépourvu d'une structuration ou d'une stratification profonde, il est « en voie de différenciation³⁶² », comme il l'écrit. Ainsi, nous nous efforcerons, dans le reste de notre étude, de donner des aperçus de cette structuration, cette différenciation. Il faut concevoir « le rapport d'*Ineinander* moi-monde, moi-nature, moi-animalité, moi-*socius*³⁶³ » ; il faut concevoir la manière dont « L'*Ineinander* de l'intersubjectivité s'étend à notre rapport avec notre corps, avec animaux, plantes », il faut élaborer une « Ontologie universelle, non plus comme déterminations d'essences ou significations que nous constituons, mais comme notre parenté, notre coexistence avec "ontologie inconnue" des Autres³⁶⁴ ».

Dans les passages de ce chapitre qui vont suivre, nous nous proposons d'aborder cette question d'une manière plus concrète, à partir de quelques exemples que Merleau-Ponty a *de facto* privilégiés, pour ainsi dégager les possibilités de la développer plus tard dans ses implications ontologiques. Plus précisément, il s'agit d'articuler la façon dont le champ de la visibilité indivise est articulé selon l'ordre du successif et du simultané,

³⁶¹ Par exemple NC56, p. 281

³⁶² VI, p. 310

³⁶³ NC56, p. 288

³⁶⁴ NC58, p. 89 (les deux dernières citations)

du perceptif et de l'expressif, du corporel et du langagier, etc. Nous aborderons ainsi les analyses que Merleau-Ponty nous offre du phénomène de l'institution, de la peinture et du langage, du corps et de la perception, etc.

2.

Les paradoxes comme index d'un troisième domaine

Puisque le sens de la notion de chiasme ou de réversibilité doit être compris comme ayant plus qu'une valeur critique, négative, le point de vue de l'impossibilité que Merleau-Ponty adopte ne consiste pas tant en l'attestation de son incapacité à surmonter le dualisme classique, mais précisément en l'établissement de *l'index et du lieu d'étude concernant* la façon dont il faut le dépasser. Il semble cependant qu'en 1959, ni le fait que ce dépassement puisse revêtir une figure positive, ni sa forme précise ne sont encore certains pour Merleau-Ponty lui-même : « Sens donc de *Lebenswelt* comme "source" originaire d'évidence = le monde de l'*Ineinander*. / Question : ce monde de l'*Ineinander*, par-delà l'être-objet et l'Être sujet, peut-il être dit³⁶⁵ ? » Ce qui est pourtant incontestable, c'est que les paradoxes et les « enchevêtrements » que révèlent l'ontologie classique deviennent, pour Merleau-Ponty, le laboratoire où il élabore leur dépassement, et c'est à nous, ses lecteurs, qu'il incombe de tenter de le suivre dans cette direction, même si cela doit impliquer d'aller au-delà de ce qu'il affirme de fait.

Considérons le style de Merleau-Ponty, qui fait qu'en lisant l'un de ses textes, on se trouve soudain, c'est-à-dire sans la moindre indication expresse, au sein d'une pensée dont il est évident qu'elle n'appartient pas à celles auxquelles notre philosophe adhère absolument, voire quelque peu³⁶⁶. Merleau-Ponty parle très souvent par la voix de ses interlocuteurs ou de ses adversaires philosophiques et non-philosophiques, et il faut noter que ceci doit sans doute être dû à une sorte d'honnêteté philosophique, c'est-à-dire au fait qu'il n'accepterait pas de nier chez ses « adversaires » ce qu'il considère comme *vrai à titre relatif*. Il commence donc ses explications en reconnaissant à ces autres pensées leur vérité, de sorte qu'il faut désormais passer à travers elles, à travers leurs expressions, et que la vérité que Merleau-Ponty propose doit être désormais extraite des paradoxes qu'il fait subir à ces

³⁶⁵ NC58, p. 388

³⁶⁶ Cf. par exemple le tout début du *Visible et l'invisible*.

significations acquises.

Notons au passage la manière dont le langage de Merleau-Ponty est traversé par une multitude de figures signalant ces points de résistance : outre les « paradoxes » eux-mêmes, il y a « ambiguïté » (le fait de l'existence d'une simultanéité de phénomènes impossibles), « énigme », « mystère », « miracle » (qui est l'acte de dépassement ou de « réalisation » d'un paradoxe), « contradiction », etc.

Considérons par exemple le fait que, selon le mot de Merleau-Ponty, le « peintre apprend à peindre autrement en imitant ses devanciers³⁶⁷ ». Comme cela représente presque une règle, une *méthode* chez notre auteur, cette phrase, prise à la lettre, est visiblement incohérente, elle est au fond absurde, *paradoxe*. Mais elle l'est volontairement, méthodiquement, elle l'est par fidélité à ce qui paraît et par fidélité aux descriptions que d'habitude nous donnons de ces phénomènes. On peut certes développer cette constatation et suivre les raisons pour lesquelles le fait indiqué doit être accepté comme vrai, et sa description comme correcte. Ainsi, par exemple, dans toute expression, il y a toujours « un surplus » de sens que celui qui imite reprend à son compte, et qu'il développe³⁶⁸. Une expression douée de sens n'est pas une information positive, elle ouvre tout un monde qui s'engrène sur le nôtre, c'est-à-dire que lorsque nous l'imitons, nous l'apprenons, elle nous fait voir autrement, et elle nous fait exprimer autrement un monde qui n'est plus le sien, parce que c'est nous qui le vivons et que c'est à travers *nous* qu'il s'exprime, *lui*. Et ainsi de suite. Ce qu'on articule de cette manière n'est qu'un prolongement du paradoxe initial, et nous ne quitterons pas le domaine au sein duquel une « identité » (une expression, une unité de sens, un tableau par exemple, ou un algorithme) ne cesse de se « transcender », de briser cette unité, c'est-à-dire où il ne cesse de devenir autre chose, ne cesse paradoxalement de s'attester comme une non-identité.

La Nature, écrit encore Merleau-Ponty, est l'« index de ce qui dans les choses résiste à l'opération de la subjectivité libre », et, comme telle, elle

³⁶⁷ RC, p. 63

³⁶⁸ Cf. par ex. RC, p. 163 : le cas de la géométrie

est l'« accès concret au problème ontologique³⁶⁹ ». Ici encore, on se rend compte que la formulation de Merleau-Ponty est tout d'abord négative, que cet auteur perçoit le fait que la Nature est un paradoxe, une impossibilité du point de vue de l'idéalisme, comme tout problème de genèse : l'être qui nous précède et qui nous accueille comme le sol que nous supposons est quelque chose qui *résiste* à notre pensée, et nous ne pouvons plus nous concevoir comme sujet pur face à un monde purement objectif, puisque nous vivons sur un sol qui précède chacune de nos « opérations » subjectives et qui, corrélativement, n'est pas un objet³⁷⁰.

D'une manière semblable, Merleau-Ponty se propose de « retrouver les *paradoxes* auxquels arrivaient les *Méditations cartésiennes*, mais cette fois non comme obstacles à la nouvelle philosophie, comme ses thèmes : Paradoxe de l'intersubjectivité : identité du moi empirique et du moi transcendantal³⁷¹ ». Ou encore, lorsque Merleau-Ponty attribue à Husserl la pensée que « la subjectivité transcendantale est intersubjectivité³⁷² », il est clair que cette façon de parler est paradoxale, c'est-à-dire qu'elle est l'expression d'une situation qui demande une réorganisation radicale de nos concepts, notamment de celui de subjectivité transcendantale et d'intersubjectivité (tout comme la situation mentionnée précédemment requiert la réorganisation des concepts de transcendantal et d'empirique). C'est au fond ce que tente de faire Merleau-Ponty ; et, avant de le faire, il développe les implications (non moins paradoxales) de cette première affirmation : « Or, comment éviter que les frontières du transcendantal et de l'empirique se brouillent si le transcendantal est intersubjectivité ? Car, avec autrui, c'est tout ce qu'autrui voit de moi, c'est toute ma facticité qui se trouve réintégrée à la subjectivité, ou du moins posée comme élément indispensable de sa définition. Ainsi le transcendantal descend dans

³⁶⁹ « La Nature ou le monde du silence », p. 53 (les deux citations)

³⁷⁰ Cf. par exemple NC56, p. 356 : « Car la Nature n'est pas seulement l'objet, le partenaire de la conscience dans le tête-à-tête de la connaissance. C'est un objet d'où nous avons surgi, où nos préliminaires ont été peu à peu posés jusqu'à l'instant de se nouer en une existence, et qui continue de la soutenir et de lui fournir ses matériaux. »

³⁷¹ NC58, p. 380

³⁷² « Le philosophe et la sociologie », S, p. 173

l'histoire, ou comme on voudra dire, l'histoire n'est plus rapport extérieur de deux ou plusieurs sujets absolument autonomes, il a un intérieur, il adhère à leur définition propre, ce n'est plus seulement chacun pour soi, c'est aussi l'un pour l'autre qu'ils se savent sujets³⁷³. » Autrement dit, toute une suite d'implications se trouve engendrée par la situation paradoxale initiale, comme nous l'avons vu pour le cas du peintre.

Ce que les paradoxes indiquent, c'est ce que l'on peut précisément nommer la *crise* des notions à l'aide desquelles nous avons l'habitude de les saisir, car les paradoxes montrent clairement que ces notions ont perdu leur valeur explicative, ne rendent plus compte de notre expérience concrète, actuelle, du monde tel que nous le vivons³⁷⁴. Nous pouvons ainsi constater que l'essence de la démarche de Merleau-Ponty réside en ceci qu'il prend chaque fois ces « points paradoxaux » de l'ancienne ontologie pour point de départ d'une nouvelle ontologie. Les points paradoxaux appellent un *troisième domaine*, comme le dit souvent Merleau-Ponty, qui ne soit réductible à aucun des termes entre lesquels il y a paradoxe : il faut donc exprimer l'originaire, croyons-nous, comme un « troisième domaine³⁷⁵ », comme une « dimensionnalité supérieure³⁷⁶ ».

Il serait par conséquent inexact d'affirmer que Merleau-Ponty se contente de constater certains paradoxes : si cet auteur nous indique qu'il y a des « empiétements », des « chevauchements », des enveloppements réciproques, que les distinctions entre certains ordres sont « brouillés » dans

³⁷³ « Le philosophe et la sociologie », S, pp. 173-174

³⁷⁴ Cf. NC58, 361 : psyché ; 362 : fourmillement d'« entités positives qui ne font rien comprendre » ; « La philosophie est cette destruction des idéalizations, des idoles, elle renaît comme retour non pas à un immédiat chimérique et que personne n'a jamais vu, mais à l'indivision de l'Être et du néant que nous sommes, et que nous savons de quelque manière puisque nous la vivons. »

³⁷⁵ Cf. par exemple VI, p. 247 : « la distinction figure-fond introduit un troisième terme entre le "sujet" et "l'objet". C'est cet *écart-là* qui est d'abord le *sens* perceptif. » ; ou encore l'interprétation merleau-pontienne du *cogito*, NC58, p. 257 : « un troisième domaine est ouvert : entre l'être immédiat », comme le sont par exemple l'adhésion à la coutume, à ma nature, les évidences mathématiques irrésistibles, et la « négation », le doute métaphysique : « le domaine du *pas rien*, du *quelque chose* ».

³⁷⁶ Par exemple NC58, p. 262

certains phénomènes, il faut précisément retrouver ce que cela signifie, selon lui, pour ces ordres eux-mêmes. Il est évident qu'il ne sera plus possible, à titre ultime, de s'appuyer sur ces expressions dans les formulations philosophiques que les situations « paradoxales » demandent. Certes, pour former ces nouveaux concepts, le travail de Merleau-Ponty consiste dans une large mesure en une étude minutieuse des paradoxes et des absurdités où nous mènent les ordres anciens et les concepts qui les expriment ; chaque chiasme que Merleau-Ponty développe est un paradoxe du point de vue de l'ontologie classique et des ordres sur lesquels elle s'appuie : le paradoxe de l'immanence et de la transcendance, le paradoxe d'un objet qui se rapporte aux objets, le paradoxe d'un passé qui est présent, le paradoxe d'un être naturel qui pense selon les raisons de l'Être même, le paradoxe de l'homme souverain, d'un « sujet », qui communique avec ses semblables, avec les animaux, etc. Or, quand il s'agit de formuler ce qui est à l'origine du sens pour nous, il faut sans doute délaissier le langage des paradoxes : le monde est ce qu'il est, et non une absurdité, un paradoxe ; il n'est pas un non-sens, mais le sens même.

La situation générale où les phénomènes qui sont *de jure* impossibles et qui sont *de facto* donnés en simultanéité est celle qui nous invite à dépasser cet ordre *de jure* dans lequel notre pensée s'est installée, et à reconsidérer les « faits » que nous croyons pouvoir constater comme des évidences de notre expérience. Elle nous invite à considérer un Être qui ne soit pas « domestiqué » dans ces ordres *de jure* et *de facto*, lesquels ne sont plus en mesure de rendre compte de la totalité de ce qui paraît, elle nous invite à penser un Être sauvage, ou du moins plus sauvage et moins domestiqué. L'Être, écrit Merleau-Ponty en commentant Heidegger³⁷⁷, « est l'excès de notre expérience sur “sujet”, “objet”, “hommes” – tout l'au-delà de ces termes obtenus par scissions, au-delà qui n'est pas rien » ; il s'agit, dit-il également, de mesurer *l'écart* entre les êtres de la physique et la Physis, de

³⁷⁷ NC58, p. 159 ; cf. PM, pp. 158-159 (on trouve un texte identique dans « Le langage indirect et les voix du silence », S, p. 104) : en parlant ou en écrivant, « nous ne nous référons pas à quelque *chose à dire* qui soit devant nous, distincte de toute parole, ce que nous avons à dire n'est que l'excès de ce que nous vivons sur ce qui a déjà été dit. »

voir ce qu'*est devenu* l'homme en tant que sujet psycho-physique, etc. On peut généraliser : *c'est par fidélité aux phénomènes qu'on en vient aux formulations paradoxales, et c'est par fidélité à ces formulations paradoxales qu'il faut les dépasser.*

Car, quand on considère les « paradoxes » de plus près – comme nous tenterons précisément de le faire ci-dessous –, on découvre la façon concrète dont les ordres « paradoxaux » s'articulent l'un sur l'autre, on voit que les paradoxes ne sont pas absurdes dans le sens de quelque chose d'impensable, mais dans le sens d'une pluralité de phénomènes qui *existent ensemble sans que nous sachions comment les penser ensemble*. La simultanéité de l'impossible est la réalisation de fait d'un paradoxe de droit, l'existence des impossibles simultanés. Les paradoxes nous invitent à penser le *lien* qui relie en simultanéité des « points de vue » impossibles. En ce sens, en cherchant à comprendre la compossibilité des phénomènes au sein du monde, nous sommes invités à découvrir la topologie de notre expérience, de l'apparaître des êtres, qui est phénoménologico-ontologique et qui n'est pas identique à la topologie des choses³⁷⁸. Les membres qui entrent dans un rapport paradoxal ne se laissent pas articuler d'une façon chosique : ils sont absurdes, impensables dans l'ordre objectif des « choses », des étants : une chose est à un emplacement unique, elle est soit ici, soit là, et non les deux choses à la fois ; l'expérience est à la fois en moi et venant de la chose, autrui est identique par rapport à moi et pourtant autre, le passé est présent comme absent, etc. Selon Merleau-Ponty, il nous faut « une ontologie qui découvrirait dans l'être même un porte-à-faux ou un mouvement³⁷⁹ » ; c'est-à-dire la totalité dans une partie (une « partie totale »), un ailleurs dans l'ici, une altérité dans cette enceinte privée que je suis.

³⁷⁸ Et Merleau-Ponty considère la métaphysique comme une « ontologie naïve », comme une « sublimation de l'étant » (VI, p. 238), c'est-à-dire comme l'extrapolation de la topologie des choses dans un domaine qui n'est plus chosique.

³⁷⁹ Cf. RC, p. 128

3.

Le concept d'institution et le champ comme un nouveau genre d'être

Ce qui nous intéresse dans la problématique de l'institution, c'est notamment la façon dont Merleau-Ponty tente de répondre, dans ce cadre relativement isolé, à certains paradoxes liés à la transcendance du monde. Nous ne pourrions ici que résumer d'un point de vue assez général les analyses diverses que Merleau-Ponty élabore d'une manière très concrète. Il s'agit notamment pour nous de dégager le cadre général qui est commun à ces recherches, et qui, croyons-nous, représente un cas modèle de la façon dont Merleau-Ponty conçoit le rapport entre le champ pré-individuel et les individus, ou, si l'on veut, entre la visibilité et les visibles.

Le cours donné par Merleau-Ponty au Collège de France en 1954-1955 et centré sur l'idée d'institution³⁸⁰ peut être interprété, croyons-nous, comme une tentative de donner une réponse générale à la question du *mode de donation de l'altérité* (« Comment concevoir que le sujet rencontre jamais des obstacles³⁸¹ ? »), et cela sur la base d'une étude majoritairement orientée sur l'altérité temporelle ou celle de l'ordre du successif. Il s'agit donc d'une étude-modèle d'un problème général, d'une analyse concrète devant servir de fondation pour le développement d'une conceptualisation *valable en général*.

Dans le résumé de son cours, Merleau-Ponty présente l'idée d'institution de la façon suivante : « On entendait donc ici par institution ces événements d'une expérience qui la dotent de dimensions durables, par rapport auxquels toute une série d'autres expériences auront sens, formeront

³⁸⁰ Les notes de préparation de ce cours ont été publiées sous la référence NC54 ; cf. également le résumé de ce cours, RC, pp. 59-65.

³⁸¹ RC, p. 66 ; c'est par ces mots que Merleau-Ponty entame le résumé du cours parallèle, celui sur le « problème de la passivité ».

une suite pensable ou une histoire, – ou encore les événements qui déposent en moi un sens, non pas à titre de survivance et de résidu, mais comme appel à une suite, exigence d'un avenir³⁸². » L'institution est donc un événement-référence, ce à quoi une suite d'autres événements se rapporteront comme des écarts, la norme permettant ces différenciations, lesquelles sont dans un sens *requis* par cette norme comme son développement ou son sens plus profond. Autrement dit, l'institution est pensée par Merleau-Ponty comme l'« avènement³⁸³ » d'un sens qui désormais affecte tout le reste d'une manière « latérale », indirecte, non comme un objet qui entre en collision avec d'autres objets, mais comme cette référence qui est à l'horizon d'un certain ensemble de phénomènes ou d'événements. Elle s'établit comme un événement passé qui n'est pas oublié, dépassé, mais qui « crée une question, la met en réserve, fait situation indéfiniment ouverte³⁸⁴ ».

Il faut donc répondre, croit Merleau-Ponty, à la question du mode de donation, de l'efficacité de l'altérité pour autant qu'elle influe sur « l'immanence » du présent ou sur l'intimité d'une ipséité qui l'expérimente. Ainsi, Merleau-Ponty écrit que pour un « sujet instituant », par opposition à la conscience ou au « sujet constituant », il y a un « échange » entre lui et l'« objet », un *mouvement* dans ce rapport³⁸⁵, et, au sein de ce dernier, il y a par conséquent la possibilité d'une *histoire* ou d'une précipitation de la forme précise de ce mouvement d'échange. Comme le dira plus tard Merleau-Ponty : « Entre l'esprit qui s'est défini par la négation de tous les caractères des choses, et les choses purement choses, les choses nues, sans aucun attribut de valeurs ou de qualité, il faut bien qu'un mélange se fasse s'ils appartiennent au même monde³⁸⁶. » La question se pose de savoir plus précisément comment concevoir l'expérience, et, du même coup, l'être apparaissant et celui qui est ouvert à l'apparaître, de sorte que cette

³⁸² RC, p. 61

³⁸³ Terme que Merleau-Ponty reprend de P. Ricœur.

³⁸⁴ NC54, p. 57

³⁸⁵ Cf. RC, p. 59 *sqq*

³⁸⁶ NC58, p. 360

expérience ait autant de *transcendance* que l'on puisse faire justice par exemple à ces phénomènes qui font qu'un segment du passé *demeure* comme une instance de référence – ou précisément comme une *institution* – par rapport à laquelle les événements et les expériences suivants constitueront une suite, une succession, une histoire ; ou, d'une façon analogue, pour qu'il soit possible de comprendre le phénomène des événements futurs qui *demandent* quelque chose à la situation présente, en s'y inscrivant en imminence. L'institution³⁸⁷ comme acte d'« instituer » fonde quelque chose qui demeure au-delà de cet acte, qui dépasse le simple événement situé parmi d'autres événements indifférents et purement objectifs. En tant qu'institution, cet événement *passé* représente une dimension du *présent*, cet état de choses *objectif* chevauche l'ordre d'une *vie*. Ainsi, peu importe si l'efficace de l'acte d'instituer demeure sous la forme d'une conservation pétrifiée, ou si, au contraire, il est ce qui anime des actes qui le reprennent et le ravivent en renouvelant et déplaçant le sens de l'acte inaugural : chaque fois, l'institution demeure, portée au-delà de ce qu'elle a été comme un simple événement ou comme un simple objet.

De cette façon, il faut penser l'être vivant comme celui qui se laisse « imprégner » par ceux qui l'entourent au début de sa vie ; il faut penser le phénomène de la puberté comme la conservation, la reprise et le dépassement de certains événements de l'enfance (des conflits oedipiens notamment) ; il faut considérer l'œuvre d'un peintre dans ses rapports ambigus avec ses propres tentatives passées et futures, et avec les œuvres des autres peintres ; la possibilité de l'amour comme rapport à tel autre précis s'impose, selon l'analyse que Merleau-Ponty donne des textes de Proust, bien que ce soit *moi-même* qui veuille atteindre cet *autre*, et malgré la présence, dans ce sentiment, de mon passé et de mes rapports à d'autres personnes, c'est-à-dire malgré les rapports qui semblent précisément le nier. Ceci signifie qu'aucun de ces rapports de négation ne peut être accepté comme la vérité ultime, et qu'il faut chercher la façon dont les événements s'articulent l'un sur l'autre sans se nier réciproquement. Lorsque Merleau-

³⁸⁷ Précisons que le terme vient de Husserl : *Stiftung* ; cf. PM, pp. 95-96

Ponty s'efforce de penser l'histoire même selon l'idée d'institution, elle n'est plus une longue suite de conséquences, mais traversée par des « séquences créatives », par des matrices symboliques.

Il faut par exemple considérer le fait que la définition du cercle telle que les mathématiques me l'ont enseignée me fait voir le tronc de l'arbre autrement : cette définition restructure mon expérience jusqu'à cette expérience actuelle par excellence qu'est la perception ; je *vois* le tronc *comme* un cercle, ce cercle que les mathématiques ont défini et qui n'est identique à aucun tronc réel ; je ne peux pas très bien « me défaire » de l'idée de la circularité idéale, elle est désormais ce par référence à quoi je perçois toute circularité actuelle et réelle, elle me fait voir, elle a ouvert un domaine inaliénable, une dimension de l'expérience. Le même phénomène implique d'une façon inversée qu'il faut constater par exemple que l'idée de l'espace euclidien, dans son rapport avec l'espace tel qu'il est vécu, demandait le développement de la théorie des espaces non-euclidiens ; ou que le nombre entier était à dévoiler comme « un cas particulier d'un nombre plus essentiel³⁸⁸ » sur la base de l'évidence propre au nombre ; ou que l'idée d'une Terre plate, dans son rapport avec les voyages explorateurs, demandait l'idée d'une Terre ronde, etc. Tout comme l'espace euclidien était sans doute ce qui nous a fait voir au-delà de lui-même, en modifiant son idée, la Terre prise comme ce sur quoi nous pouvons prendre appui pour nous déplacer, et qui est donc en ce sens toujours au-dessous de nous et assez « plate » pour nous porter, nous a finalement amenée, *précisément comme « plate », dans ce sens*, à la dépasser en faisant le tour du monde.

Du point de vue de la problématique de l'ordre du successif, il faut dire qu'il s'agit pour Merleau-Ponty de concevoir les événements repérables *dans* le monde et *dans* le temps de façon à ce qu'ils aient assez d'« efficace » ou, si l'on veut, de profondeur, pour ne pas simplement sombrer dans le passé comme non-existants, non-présents, pour ne pas constituer simplement « une série continuée d'éclatements³⁸⁹ » vers le passé, d'annulations ou de négations progressives ; et, de manière analogue, il s'agit

³⁸⁸ RC, p. 64

³⁸⁹ RC, p. 60

de comprendre le futur de sorte qu'il ne soit pas indifférent par rapport au présent uniquement sur la base de ce qu'il « n'est pas » encore, de ne pas le placer dans le réel sous forme de la négation de mon présent. Dans l'ordre du simultané, il s'agit de comprendre autrui de façon à ce qu'il ne soit pas seulement un non-moi, mais mon semblable, car ce n'est qu'ainsi qu'il peut me toucher dans mon être par ce qu'il fait, comme c'est effectivement le cas. Plus précisément, il est nécessaire de répondre à la question concernant la manière dont il faut concevoir les événements afin qu'ils ne soient pas *contenus dans* le temps ou *dans* l'espace, ceux-ci devenant un cadre indifférent par rapport aux événements, mais pour que les événements *ouvrent* le temps ou l'espace, c'est-à-dire pour qu'ils soient vivants dans le présent sans être eux-mêmes présents uniquement *dans le temps*, pour qu'ils animent le présent de loin, de la profondeur du passé, de l'avenir et de l'ailleurs. Car ce n'est qu'ainsi, sans doute, que le temps et l'espace sont non pas de simples formes de l'expérience indifférentes à son contenu, mais le temps et l'espace *de ce monde et de quelqu'un*.

Comme nous l'avons déjà indiqué, s'il s'agit pour Merleau-Ponty d'une problématique par excellence temporelle, d'une problématique des rapports de succession, il pose le problème d'une manière beaucoup plus générale, manière qui indique clairement qu'il s'agit, pour lui, de trouver un cadre général pour comprendre *l'altérité comme telle*, une altérité qui ne soit pas une simple négation du domaine du propre, de l'« ici ». De manière plus générale, il s'agit de comprendre par exemple l'altérité qu'une autre culture présente par rapport à notre propre culture, mais cela peut encore être compris comme un cas particulier du rapport de l'altérité qu'autrui présente par rapport à moi-même. Il s'agit donc plus généralement de reformuler les rapports du sujet « au monde, à autrui, au faire et au temps³⁹⁰ », quoique la dimension successive du problème soit *de facto* privilégiée dans le cours, ce que Merleau-Ponty affirme quand il désigne les exemples étudiés dans le cours comme les objets d'une analyse de « l'histoire personnelle ou intersubjective, et [...] publique³⁹¹. »

³⁹⁰ NC54, p. 37

³⁹¹ RC, p. 61

Il faut remarquer dès l'abord quel type de phénomène Merleau-Ponty retrouve avec l'altérité selon l'ordre du successif et selon l'ordre du simultané : ces « altérités » sont *des cas par excellence de paradoxes de pensée*. Dans un monde constituant-constitué, les « divers temps et les diverses temporalités sont impossibles et ne forment qu'un système d'exclusions réciproques³⁹² ». Or, il faut précisément penser la simultanéité de ces impossibles, puisque nous la constatons dans l'expérience quand je reconnais moi-même dans cet enfant dont je me souviens ou dont les autres parlent, ou quand je reconnais dans cet autre homme que je vois quelqu'un qui partage ma situation d'homme, mon semblable ; ou encore, quand je reconnais dans ce tronc le cercle idéal dont j'ai appris la définition, ou, à l'inverse, quand un mathématicien définit le cercle à partir de la circularité perçue. Il faut penser la simultanéité du passé et du présent, du sujet et de l'objet, du positif et du négatif, affirme Merleau-Ponty³⁹³. Ces paradoxes sont donc à notre avis, comme nous l'avons esquissé précédemment, des phénomènes-index, des traces qui nous annoncent l'insuffisance de nos appareils conceptuels, et par conséquent de notre façon de penser – dont notamment l'idée de « conscience constituante³⁹⁴ ». Autrement dit, Merleau-Ponty étudie les phénomènes qui attestent l'incapacité de l'idée de conscience ou de sujet constituant à rendre compte de certains cas exemplaires de la transcendance du monde, et par conséquent de la transcendance du monde comme telle, ce qui nous invite à penser le « sujet de l'expérience » d'une manière radicalement différente.

Mais ce qui nous intéresse avant tout ici, ce n'est pas tant la question du « sujet », laquelle d'ailleurs nécessite d'autres éclaircissements qui ne tiennent pas qu'à lui, mais la façon dont l'auteur dégage le cadre général pour résoudre les problèmes qu'il s'est posés, c'est-à-dire précisément la question de l'altérité du présent, comme nous l'appelons. (Et ce n'est

³⁹² RC, p. 60

³⁹³ RC, p. 62

³⁹⁴ RC, p. 59 : Le résumé de cours commence par les mots suivants : « On cherche ici dans la notion d'institution un remède aux difficultés de la philosophie de la conscience. Devant la conscience, il n'y a que des objets constitués par elle. »

finalement que dans ce cadre ontologique plus général, croyons-nous, qu'il faut chercher une place pour le « sujet », comme nous l'avons esquissé dans le chapitre « Le voyant » et comme nous tenterons encore de le préciser.)

Le plus important pour nous est que l'idée d'institution est une tentative *positive* que Merleau-Ponty développe pour s'affranchir des paradoxes qui sont produits par la nécessité de poser un rapport d'identité entre deux déterminations qui sont deux alternatives, chacune la négation de l'autre, par la nécessité de concevoir leur « impossibilité » comme une négation, une exclusion de l'être : d'habitude, les paradoxes que l'on exprime en disant que le passé est simultanément au présent, qu'autrui est constitué comme constituant à l'intérieur de ma subjectivité, que la nature aveuglement mécanique est traversée par une logique de lois éternelles, etc., ne sont levés qu'en relativisant un des termes, en le subordonnant à l'autre. En revanche, les descriptions que Merleau-Ponty développe se situent d'ordinaire exactement à la frontière de ces alternatives incompatibles, « dans l'entre-deux » ou dans le lieu de leur charnière³⁹⁵, c'est-à-dire que notre auteur ne veut ni accepter un côté de l'opposition en réduisant la valeur de l'autre, ni renoncer à concevoir leur différence en ce qu'elle a d'inconciliable. Ainsi, il ne fait pas de doute que le développement du concept d'institution est censé être une tentative positive de sauvegarder l'irréductibilité de la différence entre ces pôles impossibles, et de nous faire comprendre l'« efficace » de l'un pour l'autre, l'être de l'un dans l'autre ou la force par laquelle l'existence de l'un influe sur l'autre. Puisqu'il est impossible d'accepter les formulations paradoxales selon lesquelles le passé est présent dans le présent comme passé, ou autrui est autre au sein de ma subjectivité, il faut retrouver un autre point de vue, un « troisième domaine », un « entre-deux » qui n'est réductible à aucun des termes du paradoxe. Voire, comme l'avance Merleau-Ponty dans le contexte apparenté aux phénomènes de la passivité, il faut retrouver un autre « genre d'être³⁹⁶ » qui nous permettrait précisément de concevoir le subjectif sans que la

³⁹⁵ RC, p. 60

³⁹⁶ RC, p. 66 ; le cours sur la passivité, avonc nous déjà dit, est parallèle à celui qui porte sur l'institution et pose des questions apparentées

transcendance du monde soit le contraire de cette subjectivité³⁹⁷ (de sorte qu'il puisse y avoir une subjectivité *dans* le monde, autrui, ou un moi passif, c'est-à-dire sans réduire le monde à l'objectivité) ; et sans que l'objectivité du monde soit le contraire de ce subjectif (c'est-à-dire sans que le sujet soit réduit à un événement de l'ordre de la nature mécanique, ce qui certes ne poserait plus le problème d'un « sujet dans le monde », mais effacerait le subjectif comme tel).

Les analyses que Merleau-Ponty présente dans son cours explicitent d'une manière beaucoup plus complexe les ordres en apparence expulsifs selon lesquels s'organisent les rapports qui sont en œuvre dans l'institution. Comme nous l'avons déjà dit, l'efficace d'un « événement-matrice³⁹⁸ », d'une « matrice symbolique³⁹⁹ », consiste en ceci que cet événement est reçu d'une manière si féconde qu'il acquiert valeur de dimension, de nouvel aire d'expérience possible. Ainsi, cette expérience possède un caractère prospectif, puisqu'elle ouvre, elle fonde un avenir imprévisible, puisqu'elle peut même inaugurer une « recherche » indéfinie de la figure propre du sens ouvert, et qu'elle n'est pas une simple réactivation mécanique ; elle s'impose comme si universelle qu'elle *requiert* des réactivations, des renouvellements, des réanimations, de nouvelles reprises du sens ainsi entrouvert et investi dans d'autres situations ; elle implique « l'élaboration » de ses possibilités internes, et ce n'est finalement qu'ainsi que l'avenir peut apparaître comme un approfondissement du passé, comme son accomplissement ou comme sa vérité. Outre cela, cette expérience a besoin de *quelqu'un* qui soit en mesure de l'accueillir, qui ait la *possibilité* de la réactiver, sans que, pour autant, elle cesse d'être un *événement*, car elle restera toujours repérable *dans* le temps et *dans* l'espace, dans le monde au-delà des personnes et des vies. Merleau-Ponty précise que le mode d'être de ce processus de maintien de la question-référence, tout comme il n'était pas mécanique, n'est pas non plus psychique. Ce n'est pas un vécu, un état de conscience, et ce n'est pas non

³⁹⁷ Cf. RC, p. 66 : Il faut concevoir « un genre d'être à l'égard duquel le sujet n'est pas souverain, sans pourtant qu'il y soit inséré »

³⁹⁸ NC54, p. 44

³⁹⁹ NC54, p. 45 et *passim*

plus l'objet du vécu, bref, il n'est ni constituant ni constitué, mais à leur jointure. La référence à « quelqu'un » n'implique pas non plus un « je » pur, car, comme Merleau-Ponty le montre dans la première de ses études des cas d'institution, et plus tard dans son cours sur la Nature, il y a déjà une certaine « plasticité » dans toute vie qui fait que la structure précise de cette vie ne suit pas une logique donnée d'avance (sous forme d'« essence » idéale de l'animal ou d'« instinct », par exemple), mais qu'elle s'établit et se développe au cours d'une communication avec le milieu, avec ses semblables, avec les autres espèces, etc. L'être vivant est « imprégné » des événements venant de son dehors, il est le lieu d'un développement qui n'est pas prévisible à l'avance, sous forme de position d'un processus purement mécanique ou au contraire de finalité. C'est dans ce sens qu'il constitue une histoire, une institution : l'être vivant est le champ de ces croisements, cet être qui est en mesure de reprendre et de renouveler un premier sens donné. De même, l'instauration d'un sens, l'invention d'une dimension commune à une pluralité de phénomènes ou d'événements, affirme Merleau-Ponty, n'est pas absorbée et dépassée par le sens lui-même, mais continue son existence comme la structuration du champ au sein duquel elle est fondée. Dans ce sens, Merleau-Ponty affirme que « le vrai, l'essence ne seraient rien sans ce qui y conduit. Il y a sublimation, non dépassement vers un *autre ordre*. Le *lekton* n'est pas appuyé sur un *logos*, indépendant du "monde esthétique"⁴⁰⁰. » C'est ainsi que Merleau-Ponty voudrait penser l'institution du sens comme un refus de l'alternative entre une contingence pure et une logique pure, c'est-à-dire comme une logique qui ne voit pas devant elle, une logique qui se fait au cours du cheminement. Ainsi, en accord avec la recherche d'un nouveau « genre d'être », Merleau-Ponty démontre comment il est nécessaire de penser ces ordres dans leur présence simultanée, et c'est justement ce qui nécessite de les concevoir comme un *champ* dans lequel les

⁴⁰⁰ NC54, p. 90 ; ainsi, Merleau-Ponty précise les « expressions de plus en plus générales d'un même fait », par exemple la signification des formalisations ultérieures d'un algorithme : celle-ci « reste comme en sursis, elle ne veut actuellement rien dire et elle n'a aucune vérité tant que nous n'appuyons pas ses superstructures sur une chose vue. » PM, pp. 150-151

« vécus » et les « événements objectifs », les contingences et une logique, le passé et le présent, moi et autrui, etc. seront eux-mêmes distribués avant d'être repérables comme événements, vécus, contingences, etc. Cette logique « aveugle » du champ, Merleau-Ponty l'appelle également « intentionnalité opérante⁴⁰¹ », et le champ, ce « genre d'être » nouveau, est donc le corrélatif d'une intentionnalité opérante.

Pour préciser l'idée positive de la conception de ce nouveau « genre d'être » que nous croyons avoir trouvé dans ces recherches sur l'idée d'institution, considérons la façon concrète dont Merleau-Ponty conçoit la logique des échanges qui structurent le champ de la présence, le fait qu'il faut les penser comme ce qui se « relance » mutuellement vers « d'autres perspectives ». Il s'agit donc de décrire ces rapports entre le champ du présent au sens large et ses dimensions particulières que sont le passé et l'avenir, pour décrire ensuite les événements de l'altérité également selon l'ordre du simultané.

L'institution qui conserve l'efficace de l'instituant dans l'institué est pour Merleau-Ponty « un enchaînement de moments qui portent trace d'anticipations et de multiples reprises⁴⁰² », le « croisement d'une anticipation et d'une régression⁴⁰³ », le « segment d'une histoire⁴⁰⁴ » ; l'unité du champ se révèle comme une histoire, c'est-à-dire l'efficace d'un sens sous forme de sollicitation d'une reprise, d'une réactivation, sur la base de quelque chose de contingent ; les contingences « sont recentrées par elle [l'institution] et finissent par recevoir un sens qui les dépasse⁴⁰⁵ ». Le champ est l'unité de ces références à un événement-référence qui est requis comme présent pour que les différenciations actuelles acquièrent le sens qui les définit comme faisant partie d'une histoire. Si le sens est donc conçu comme

⁴⁰¹ Cf. par exemple NC54, p. 84 ; le terme vient cette fois encore de Husserl (*fungierende Intentionalität*) qui l'appliquait pour désigner l'expérience ayant lieu sans être explicitement, réflexivement thématisée par le sujet, par excellence donc une intentionnalité en acte dans l'expérience corporelle : nous avons de l'expérience corporelle sans que nous ayons besoin de thématiser directement le corps lui-même.

⁴⁰² C. Lefort, préface de NC54, *ibid.*, p. 12

⁴⁰³ NC54, p. 56

⁴⁰⁴ NC54, p. 58

⁴⁰⁵ NC54, p. 77

instituant et institué, le temps n'est ni un cadre enveloppant les événements en soi, y compris moi-même (le temps objectif), ni un cadre dans lequel j'envelopperais les événements (le temps subjectif). Il y a plutôt, entre moi et le passé une « épaisseur », comme l'exprime Merleau-Ponty, qui n'est pas constituée par une série de perspectives qui seraient l'une « à côté » de l'autre, « dans » le temps, et le temps n'est pas non plus la conscience du rapport des perspectives ainsi conçues. Il y a une « circulation intérieure entre le passé et l'avenir⁴⁰⁶ » qui fait que ni le passé ni l'avenir ne se donnent comme présents dans la totalité de leur être. Cette épaisseur est ce qui assure le *lien* qui me rattache au passé (à mon passé ou au passé public), et qui, *par là même*, m'en sépare et distancie, ce qui me le voile. Le champ, affirme également Merleau-Ponty, est passif-actif : en donnant à voir, il *invite à voir* au-delà et à dépasser chacun de ses segments, parce qu'en les dévoilant, ils me promettent autre chose, exigent une reprise, le dévoilement de ce qui manque, de ce qui ne m'est plus ou pas encore accessible. *Le passé et l'avenir sont « emboîtés » dans le présent, dit Merleau-Ponty, et c'est ce qui fait que le présent possède une profondeur ou une épaisseur.*

Cet « emboîtement » est plus précisément caractérisé au moment où Merleau-Ponty décrit la façon dont est réalisée la reprise d'un sens institué : il s'agit d'un événement au cours duquel « une structure se décentre, s'ouvre à une interrogation et se réorganise selon un sens neuf qui pourtant est le sens de cette même structure⁴⁰⁷ ». De cette manière, Merleau-Ponty relie deux traits structuraux : l'unicité, et l'auto-organisation ou la réflexivité interne. Il précise cette idée en disant qu'« il ne s'agit pas d'un changement où les structures initiales périssent pour être remplacées par d'autres [...], mais d'une restructuration qui, d'un bout à l'autre se sait, est en concordance avec elle-même⁴⁰⁸... ». Le sens conçu comme institué (fondé et repris) est donc défini par 1) *une unicité* dans le sens d'un *champ* unique ou

⁴⁰⁶ RC, p. 64

⁴⁰⁷ Cf. la préface de C. Lefort, NC54, p. 12 ; l'auteur cite sans renvoi précis, en se référant en général au chapitre de la *Prose du monde* intitulé « L'algorithme et le mystère du langage » ; mais nous n'avons pas pu retrouver ce passage.

⁴⁰⁸ La préface de C. Lefort, NC54, p. 12

d'une dimension commune, et 2) *une pluralité* dans le sens d'une différenciation interne de ce champ, une sorte de réflexion des segments l'un dans l'autre. Soulignons ce qu'il y a d'essentiel dans ce passage : lors de la réactivation de l'institution, il s'agit d'une restructuration « qui se sait d'un bout à l'autre » ou, en d'autres termes, d'une restructuration qui est en concordance avec elle-même, dont les segments intérieurs se répondent l'un à l'autre, « se font l'écho l'un à l'autre », « cristallisent » l'un sur l'autre⁴⁰⁹. Toutes ces figures d'une communication interne, d'une « circulation intérieure », de cette réflexion de l'un dans l'autre, de cet « enveloppement mutuel » ou de cette réversibilité, comme Merleau-Ponty le dira dans *Le visible et l'invisible*, signalent une réflexion interne au champ, de sorte que la dynamique de décentration et de recentration ne peut prendre place que sur la base d'une de différenciation d'*un champ continu et indivis*.

C'est précisément parce que la création ou la genèse du sens se fait toujours à partir de quelque chose, de quelque part, à partir d'un champ ou au sein d'un champ, c'est-à-dire que toute réactivation du sens est toujours instituée, fondée, que Merleau-Ponty veut la penser comme une *recentration*, c'est-à-dire comme une variation du même. L'ensemble original est restructuré, et pas seulement annulé ou oublié ; il ne se défait pas, mais poursuit son existence comme la structuration d'un champ unique qui est susceptible d'être décentrée et recentrée, d'être sujet d'une variation de son être, *parce qu'il est toujours « au présent », parce qu'il est une « [s]orte d'éternité existentielle par auto-interprétation*⁴¹⁰. » Autrement dit, le concept de champ nous permet d'étudier « la liaison vivante, actuelle, originaire entre les éléments du monde⁴¹¹ ».

⁴⁰⁹ RC, p. 62

⁴¹⁰ NC54, p. 87 ; Merleau-Ponty applique plus précisément cette caractéristique à l'institution d'une œuvre

⁴¹¹ RC, p. 65 ; Merleau-Ponty emploie ces mots pour apprécier la tentative de Hegel, mais lui reproche simultanément le fait d'avoir subordonné cette étude à la vue absolue du philosophe

Au lieu de procès purement mécaniques et aveugles, ou au contraire d'une imposition du sens par une subjectivité absolue ou une couche transcendantale pure, Merleau-Ponty voudrait penser l'institution comme un rapport entre les éléments qui présente ceux-ci comme originairement jamais séparés, isolés, comme ce qui n'existe jamais l'un sans l'autre et qui n'est jamais compréhensibles autrement. Plus précisément, *Merleau-Ponty* entrevoit, d'une manière plus radicale et positive, qu'il faut affirmer qu'il est possible de les comprendre uniquement l'un par rapport aux autres, l'un sur la base des autres ou dans leur renvoi réciproque⁴¹². Car ils constituent l'un pour l'autre une référence, ce par rapport à quoi les autres acquièrent leur sens. (Comme nous l'avons vu, Merleau-Ponty se servira plus tard, pour exprimer le lien qui rattache les segments du champ les uns aux autres, de la notion d'invisible.) Cette nécessité de penser les événements dans leur lien, dans leur interconnexion oppose donc l'idée d'une vérité par institution à l'idée d'une vérité qui intègre, et par là annule les événements antérieurs ou futurs, contingents et logiques, subjectifs et objectifs, etc., c'est-à-dire une idée fondée sur la pensée qu'un de ces ordres est en mesure de se subordonner les autres⁴¹³. Autrement dit, l'impossibilité des éléments du champ est une impossibilité *de principe*. Merleau-Ponty s'efforce d'exprimer par exemple le rapport entre l'événement structurant, l'événement-matrice, c'est-à-dire entre ce qui « devait être découvert par la suite » et cette vérité elle-même pour autant qu'elle est déjà découverte, dévoilée, posée explicitement, comme un *emboîtement réciproque* du passé et du présent, du contingent et du logique, etc., par contraste avec un emboîtement de ces événements dans la vérité dévoilée dans un de ces ordres. En s'appuyant sur une suite de

⁴¹² C. Lefort décrit ce fait dans sa préface, NC54, p. 6 : ces éléments qui constituent le champ d'institution « ne sont pas séparables les uns des autres, les plus anciens ne se laissent identifier que parce qu'ils s'avèrent avoir été générateurs des suivants, et les plus récents que parce que, si novateurs qu'on les juge, ils portent la trace de leur gestation dans le passé. »

⁴¹³ Merleau-Ponty conteste la possibilité de cette intégration ; dans le contexte que nous traitons à présent, il l'exprime de la façon suivante, RC, p. 65 : nous constatons un « mouvement de nous vers le passé et du passé ranimé vers nous, et ce travail du passé contre le présent n'aboutit pas à une histoire universelle close, à un système complet de toutes les combinaisons humaines possibles à l'égard de telle institution »

descriptions de quelques phénomènes concrets, il tente de formuler la structure ou la « logique souterraine⁴¹⁴ » des échanges entre ces segments « qui se font écho l'un à l'autre », ou de leur simultanéité qui fait qu'ils « cristallisent » l'un sur l'autre⁴¹⁵. Il définit finalement d'une manière analogue le champ lui-même, quand, en parlant de l'idée en mathématiques, il dit que le champ n'est pas l'objet dans un espace et dans un temps précis, mais le lieu de « l'intersection des deux visées, la charnière ou le pivot qui fait que Thalès et les autres parlent de la même vérité, comme le monde perçu est le même numériquement que nous percevons tous et non pas simplement objet intentionnel immanent de chacun⁴¹⁶. »

Notre auteur dit enfin qu'il y a, dans l'institution, « *une sorte d'identité* du tout et des parties, du début et de la fin⁴¹⁷ ». Cette identité sera, comme cela doit nous être déjà évident, le lien invisible, le « lien profond par non-différence » dont parlera *Le visible et l'invisible*, et le rapport entre les segments du champ est ce rapport de symbolisation que nous avons trouvé entre le visible et l'invisible. Il faut donc comprendre les thèmes que nous venons d'esquisser comme une précision de ce que nous avons posé dans le chapitre traitant du visible comme d'une matrice symbolique, et dans le chapitre traitant de l'invisible comme du « lien » entre les visibles. Il est par conséquent possible de comprendre les analyses portant sur l'institution comme des cas particuliers d'une étude positive de la structuration de l'élément ontologique de la visibilité.

Nous pouvons donc résumer notre raisonnement en ceci que, pour Merleau-Ponty, la manière dont se rapportent les segments d'un champ historique unique, leur lien, n'est finalement rien d'autre que la logique d'acquisition réciproque de leur sens, et que celui-ci est donc profondément lié à l'indivision de leur être. Même si les événements passés et les événements présents s'excluent mutuellement, ils n'acquièrent leur sens que

⁴¹⁴ RC, p. 63

⁴¹⁵ RC, p. 62

⁴¹⁶ NC54, p. 102

⁴¹⁷ NC54, p. 87 (nous soulignons)

sur la base de la continuité de « variation » ou de re-centration qui rattache le présent au passé, de sorte qu'il faut comprendre le sens de leur différence d'une manière *structurelle ou topologique* (emboîtement, recentration), c'est-à-dire comme les articulations d'un champ qui est toujours le même, qui est continu, et, dans un sens, toujours au présent. Le terrain de la structuration de notre expérience et par conséquent également de l'institution de la vérité (de la vie du sens dans la parole et dans la pensée) est toujours « au premier jour⁴¹⁸ », écrit Merleau-Ponty, et nous ne quittons jamais ce terrain qui reste exactement le même.

L'idée de champ et de sa priorité quand il s'agit de comprendre les événements et les êtres individuels qui apparaissent au sein du monde est, nous l'avons déjà remarqué, liée à une compréhension strictement simultanée des moments du champ, lesquels, dans leur différenciation pré-individuelle respective, font être l'individuel ce qu'il est. Le passé, l'avenir et le présent sont *simultanés*, tout comme le sens et la suite d'événements qui lui ont donné naissance (ou qui pourront mener à lui pour quiconque est capable de les parcourir à travers une opération du corps ou du langage, d'algorithme, etc.). C'est à partir de la façon même dont les phénomènes d'altérité paraissent que nous sommes obligés de penser un champ de présence plus large, au sein duquel tout absent et toute altérité temporelle ou spatiale doivent pouvoir avoir lieu pour apparaître « autre », « passés », « futurs », etc. Il semble donc que ces aspects transcendants ne sont rien d'autre que les structures de ce qu'il faut penser comme notre « présent » : le monde, dans un sens, n'est désormais qu'au présent, ce qui au fond signifie ce que Merleau-Ponty affirme systématiquement, à savoir qu'aucun sens pour nous n'est possible s'il n'est pas appuyé sur une chose vue, sur une perception, c'est-à-dire également sur notre corps⁴¹⁹. C'est, croyons-nous,

⁴¹⁸ VI, p. 260 ; cf. VI, p. 315 : « “La nature est au premier jour” : elle y est aujourd’hui. Cela ne veut pas dire : mythe de l’indivision originare et coïncidence comme *retour*. [...] Il s’agit de trouver dans le présent, la chair du monde (et non dans le passé) un “toujours neuf” et “toujours le même” »

⁴¹⁹ Cf. par exemple le passage que nous avons déjà cité plus haut, PM, p. 151 : l’algorithme ne veut « actuellement rien dire et [...] n’a aucune vérité tant que nous n’appuyons pas ses superstructures sur une chose vue. »

précisément cette interprétation que nous avançons que Merleau-Ponty affirme finalement d'une manière ouverte, en disant que « c'est précisément la spatialité de ce que j'ai vu, sa rivalité avec ce que je vois dans un même Espace, où son fantôme demeure (qui a *son* passé) qui fait que le passé existe, n'est pas "virtuel"⁴²⁰. ». Notre auteur affirme la même idée dans un passage que nous déjà cité en explicitant la notion d'invisible : « le paysage visible sous mes yeux est, non pas extérieur à, et lié synthétiquement aux... autres moments du temps et au passé, mais les a vraiment *derrière lui* en simultanéité, au-dedans de lui et non lui et eux côte à côte "dans le temps"⁴²¹ ».

Il nous est donc désormais possible de répondre à la question que nous avons posée plus haut : l'institution dans le sens d'une histoire consiste en l'établissement d'une réciprocité d'un ensemble d'événements ou d'éléments, et cette institution est exprimée par Merleau-Ponty d'une manière topologique, de sorte que la tentative d'expression positive de la présence de l'efficace du sens, et par conséquent le dépassement de la thèse d'une double négation du type contingence-logique, présent-passé, propre-autre, etc., débouche sur l'idée d'un champ d'institution pourvu d'une logique interne d'auto-structuration ou d'une dynamique de recentration et de décentration. La tentative de Merleau-Ponty de résoudre le paradoxe de la présence de l'absent dans le présent, c'est-à-dire sa tentative de contourner l'adoption d'une des alternatives ou le refus de les confronter, s'achève par un déplacement de la problématique du sol des éléments mutuellement exclusifs sur le sol de rapports topologiques et de la compréhension de l'appartenance des éléments donnés à un *champ*. Le rapport des éléments du

⁴²⁰ NC58, p. 199

⁴²¹ VI, p. 315 (les deux citations) ; cf. encore notamment NC58, p. 202 : « Le passé est une autre invisibilité du visible (il y a l'invisibilité de latence présente : ce qui est, derrière moi – Ce qui est entre les visibles). Le passé, c'est ce qui a été vu comme une variante du même être auquel on a encore affaire ou celui-ci variante du même être auquel on avait affaire. » Cf. par encore exemple VI, p. 163 : « ce qui est donné, ce n'est pas la chose nue, le passé même tel qu'il fut en son temps, mais la chose prête à être vue, prégnante, par principe aussi bien qu'en fait, de toutes les visions qu'on peut en prendre, le passé tel qu'il fut un jour, *plus* une inexplicable altération, une étrange distance – relié, par principe aussi bien qu'en fait, à une remémoration qui la franchit mais ne l'annule pas. »

champ n'est pas le rapport *de ce qui* est rapporté (et qui est dans le passé ou dans l'avenir : qui n'est donc pas), mais *des structures de la phénoménalité qui le présentent*. La dimension commune à certains phénomènes individuels nous dévoile un « genre d'être » indivis et préindividuel. Bref, nous sommes obligés d'affirmer une priorité phénoménologico-ontologique du champ, tel nous semble être le sens profond des analyses que Merleau-Ponty nous propose dans son cours sur l'institution : le champ est plus originaire que les événements ou les éléments du champ pour autant qu'ils pourraient être pris comme isolés, car ce n'est qu'à travers leur lien commun ou l'indivision de leur champ que les phénomènes individuels peuvent m'atteindre, continuer d'être pour moi, et qu'ils peuvent également être compris.

Les institutions internes du champ (simultanéité de l'impossible)

Nous avons démontré, dans le chapitre précédent, que Merleau-Ponty dégage l'idée du champ afin de résoudre un certain nombre de problèmes philosophiques qui peuvent être rassemblés sous le titre de la problématique de l'institution. Nous avons vu également qu'il a même tenté de qualifier ce champ de « genre d'être », et de lui attribuer ainsi un statut ontologique à part entière, irréductible au statut ontologique de ce que nous trouvons d'habitude au sein d'un tel champ : un fait, une essence, un objet, un sujet, etc.

Or, par là, nous croyons avoir découvert un trait systématique de la démarche de Merleau-Ponty qui nous dit beaucoup sur la façon dont cet auteur voudrait répondre au problème de la transcendance du monde, et qu'il appliquera plus tard à un nombre important de problèmes et de thèmes philosophiques. Nous nous proposons de montrer dans ce chapitre d'une manière succincte le fait que Merleau-Ponty applique *le même type de traitement ou de solution* à un ensemble de phénomènes qui ne sont pas simplement temporels, comme l'étaient prioritairement les phénomènes traités dans le cours sur l'institution, ou comme cela pourrait être compris à partir de l'idée originale d'institution pour autant qu'il s'agit d'un phénomène temporel, relevant de l'ordre du successif. Nous avons précisément vu que la solution de Merleau-Ponty réside en ce qu'il reconduit la question posée dans l'ordre du successif vers un champ topologique, ou structurel si l'on veut, *qui est par excellence l'ordre du simultané*. C'est en effet la simultanéité qui nous fera comprendre le successif, semble affirmer Merleau-Ponty. Autrement dit, la profondeur temporelle doit être comprise comme un cas particulier de la profondeur ou de la transcendance générale (et la profondeur, comme nous l'avons déjà vu, est pour Merleau-Ponty « la dimension par excellence du simultané⁴²² ».) En somme, Merleau-Ponty appliquera certaines méthodes qu'il a dévoilées à travers la problématique de l'institution à sa conception de la phénoménalité en

⁴²² OE, p. 65

général, et ceci ne sera pas sans implications ontologiques très importantes.

La transcendance du monde (notamment la transcendance temporelle) est à comprendre sur le fond des rapports spécifiques qui régissent *en simultanéité* l'intérieur d'un champ, elle est à comprendre comme l'organisation d'un monde qui est toujours à présent, c'est-à-dire comme la spécification d'une dimensionnalité qui enveloppe toute expérience.

Merleau-Ponty n'évite pas la question de savoir comment cette dimension s'ouvre, comment concevoir, outre sa dynamique spécifique et ses échanges, les résistances quasiment insurmontables et les constantes en apparence éternelles qui la traversent – et c'est cette question qui pourrait nous guider dans notre compréhension plus approfondie de l'idée de champ. Pour y répondre, il faut d'abord examiner de plus près la manière dont Merleau-Ponty reconduit certains phénomènes qu'il juge fondamentaux vers l'être du champ.

I) La passivité

Merleau-Ponty se pose par exemple une question de ce genre dans son cours sur la passivité⁴²³, quand il se demande s'il est vraiment possible d'expliquer un phénomène comme le retour invincible du refoulé du point de vue du système conscient-inconscient compris comme la structuration d'un champ où rien n'a d'existence absolue, rien n'est ancré d'une manière objective, suspendu à un principe positif. D'après les descriptions que Merleau-Ponty donne en général de ce problème, il est certain que c'est le corps qui est à l'origine de l'ouverture de cette dimension, et, avec lui, la perception ; mais il faut précisément comprendre en quel sens, et cette question n'est pas simple. Ce ne sera pas, pour Merleau-Ponty, dans le sens d'un objet qui soutiendrait par-dessous les apparences fourmillantes au seuil séparant la conscience et l'inconscient, mais dans le sens d'une dimensionnalité irrévocable de notre expérience, c'est-à-dire dans le sens d'une institution. Ce que Merleau-Ponty décrit comme phénomènes de

⁴²³ Publié dans le même volume que le cours sur l'institution : NC54. Cf. également RC, p. 66 *sqq.*

« passivité » (notamment donc l'inconscient freudien, le sommeil et le rêve, la mémoire) ne semble être qu'un autre côté de ce même phénomène du champ qui est décrit à travers l'idée d'institution. Si le phénomène est au fond une matrice symbolique, l'institution d'un champ, cela signifie qu'il est d'une part un certain don qui permet de discerner et de voir : le don d'une référence, de ce par rapport à quoi on voit ; et, d'autre part, il constitue un obstacle pour voir *autre chose*, autrement que par rapport à lui : on ne voit plus qu'à travers une référence qui, en ce sens, est « indestructible », s'impose comme ce vers quoi nous retournons sans cesse ou ce que nous voyons dans tout autre chose⁴²⁴. Le sommeil n'est au fond possible que comme une « désarticulation » du champ de présence d'un sujet (d'un corps) ; en dormant, mon corps continue à travers sa position d'entretenir un minimum de rapports avec le monde, et, en me réveillant, j'articule mon champ en m'engrenant sur le monde qui « m'entoure », je me situe par rapport à lui. Le réveil est donc un retour à cette référence par rapport au monde qui se fait à travers mon corps, lequel est la référence « indestructible » dans mon monde : le corps est ce qui répond chaque fois à la question « Où suis-je et quelle heure est-il⁴²⁵ ? ». C'est de cette façon que l'on pourrait caractériser la veille, ainsi que mesurer mon retrait du monde (j'ai besoin de connaître la réponse d'une manière suffisante, car, sans elle, je trébuche). Ainsi, sans prétendre épuiser cette question complexe de la passivité, il faut reconnaître que Merleau-Ponty voit une solution dans la conception de la « conscience » comme instituante, comme ce qui n'existe que comme la réalisation d'un « certain écart, [d']une certaine variante dans un champ d'existence déjà institué, qui est toujours derrière nous⁴²⁶ ».

II) La perception

D'une manière semblable, si l'institution est cet ensemble qui

⁴²⁴ C. Lefort cite VI : « Tout se passe comme si mon pouvoir d'accéder au monde et de me retrancher dans mes fantasmes n'allaient pas l'un sans l'autre. Davantage, comme si l'accès au monde n'était que l'autre face d'un retrait. »

⁴²⁵ RC, p. 72, Merleau-Ponty emploie l'expression de P. Claudel

⁴²⁶ RC, p. 67

comprend une question et les réponses qu'elle sollicite et qui *lui* répondent, c'est-à-dire un événement fondateur qui est maintenu présent comme la dimension dans laquelle ses reprises, ses structurations s'inscrivent, il faut remarquer que Merleau-Ponty, depuis la *Phénoménologie de la perception*, conçoit le sensible comme une réponse à la question que le regard, ou plus généralement les mouvements d'exploration d'un corps lui posent. Ainsi, la perception est la vie de l'institution qu'est notre corps, elle est la somme des reprises ou des variations de cette première fondation. Le corps est cette institution primordiale qui ouvre un champ de réponses possibles, la naissance est l'inauguration du domaine de l'expérience sensible, et, comme Merleau-Ponty s'efforcera de le montrer, de *toute* expérience, notamment celle qui est d'habitude comprise comme indépendante de toute corporéité, à savoir l'expérience « spirituelle » ou purement rationnelle.

Mais, pour commencer, tâchons de voir plus en détail le rapport entre la perception et le champ d'institution. Merleau-Ponty décrit par exemple comment les segments du champ visuel « se disputent » mon regard, ne se présentent que comme à l'horizon l'un de l'autre, plus précisément en tant que ce qui place l'autre à l'horizon, chacun ôtant à l'autre son caractère privilégié. Lorsque j'explore le paysage des choses par mon regard, certains aspects repoussent les autres à la périphérie de mon champ total, ce qui signifie qu'au cours de ce processus, j'expérimente la façon originale de la coexistence de ces segments de mon champ total, laquelle a le caractère d'un équilibre en tension. La tension entre les aspects de mon champ de vision, leur impossibilité est précisément ce qui redéfinit et réorganise à chaque moment la dimension totale de ma vision. L'unité de ce champ prend forme précisément comme la ré-équilibration entre les segments périphériques et centraux, une ré-équilibration entre tous les segments du champ que l'on se proposerait de prendre en considération. *L'unité* qui définit le champ comme tel, comme nous pouvons le voir à travers l'exemple du champ de vision, est précisément une « cohésion par l'impossibilité⁴²⁷ » : « La vision [...], c'est elle qui nous apprend que des

⁴²⁷ NC58, p. 199

êtres différents ou même incompatibles sont pourtant ensembles, sans concession ni compromis, bref le simultané comme dimension de l'être, et ce mystère est déjà dans la prosaïque perception de la distance » ; « Elle seule nous apprend que des êtres différents, extérieurs, étrangers l'un à l'autre sont pourtant absolument ensemble, la merveille du simultané, mystère que la psychologie de la perception manie comme un enfant des explosifs⁴²⁸. »

Au sein de cette impossibilité, le champ est *polymorphe*, ce qui signifie que l'impossibilité comme trait topologique définissant le champ, loin d'avoir un caractère statiquement structurel, est l'attestation vivante de l'impossibilité de réduire ce champ à une structure singulière.

Dans ce contexte, Merleau-Ponty nous propose un argument inversé par sa description admirable de la projection perspective qui pourrait même devenir un modèle de tentative d'objectiver le champ polymorphe de l'impossibilité vivante⁴²⁹. Un dessin perspectif est précisément une tentative de projeter, réduire le champ visuel poly-morphe, pluri-dimensionnel à un plan unique (le plan du papier). Pour ce faire, écrit Merleau-Ponty, nous sommes obligés de supprimer cette tension, de trouver pour elle un compromis. C'est ici que la culture « descend » dans la perception, ou que prend place une « élaboration de la perception par la culture⁴³⁰ », comme l'exprime Merleau-Ponty, car c'est ici que « l'invention d'un monde dominé » de part en part, subordonné et possédé⁴³¹, se met à structurer notre vision – de sorte que, finalement, nous croyons que la perspective est une représentation « objective » de ce que nous voyons (puisque le réel coïncide désormais avec le dominé : la perception n'est désormais « réelle » que pour autant qu'elle est dominée). La tension

⁴²⁸ Nous citons deux notes de travail inédites de Merleau-Ponty (notes de préparation pour *L'Œil et l'Esprit*) : cf. l'article d'E. de Saint-Aubert « La "co-naissance" ». Merleau-Ponty et Claudel », p. 278

⁴²⁹ Cf. PM, p. 72 *sqq* et « Le langage indirect et les voix du silence », S, p. 78 *sqq*

⁴³⁰ NC56, p. 137

⁴³¹ PM, p. 75 : La perspective est « la réalisation même et l'invention d'un monde dominé, possédé de part en part ». « Le langage indirect et les voix du silence », S, p. 78 : La « perspective est une interprétation facultative de la vision spontanée, non que le monde perçu démente ses lois et en impose d'autres, mais plutôt parce qu'il n'en exige aucune et qu'il n'est pas de l'ordre des lois. »

originale qui définissait et rendait possible le champ est supprimée dans son aspect vivant, et remplacée par une *série de regards* monoculaires qui sont « locaux », « à emplacement unique ». (Soulignons ici le mot *série*, car nous avons déjà dévoilé, à un niveau plus général, que le champ ne peut pas être interprété à travers un système de corrélations, à travers la mise en relation de plusieurs ordres entretenant un rapport d'ordre sériel. Il n'est donc pas surprenant de retrouver exactement le même problème, et exactement la même réponse, dans la description que Merleau-Ponty donne de la vision vivante.) S'il y a une alternative à ce type de transposition du monde de la vision dans le monde du papier ou de la toile, c'en est celle qui tente de sauvegarder quelque trait de la tension originale. Or, cette tentative n'est jamais à l'abri de l'incertitude, ce que nous pouvons très bien constater dans l'exemple de Cézanne, que Merleau-Ponty admirait tant : chez ce peintre, les tentatives de répondre à cette question résultait en ce que l'on appelle la « distorsion » ou « déformation perspective », et n'avait aucunement la forme d'une *solution*, d'une suppression de la nécessité d'interroger.

III) Autrui

La perception *d'autrui* n'est pas « d'abord » la perception de face d'un corps, c'est-à-dire d'un corps pensable sans esprit, et « ensuite » l'apperception indirecte d'un esprit comme appartenant à ce corps que je vois directement. L'esprit est « un certain gauchissement » du comportement du corps, qui n'est lui-même qu'un « comportement » (par lequel il diffère d'une plante ou d'une chose), c'est-à-dire la structuration ou la modulation d'un champ. Autrement dit, le corps *de l'homme* n'est visible comme aucun autre corps : ou bien il possède d'emblée une autre dimensionnalité (un « esprit »), ou bien il n'est pas un corps *humain*⁴³². Le corps d'autrui envisagé

⁴³² Cf. VI, p. 220 : Merleau-Ponty se propose de « [m]ontrer que la vie du corps humain ne peut être décrite sans qu'il devienne corps psycho-physique ». Ceci signifie que le corps humain représente pour Merleau-Ponty un phénomène nouveau par rapport aux phénomènes des « corps » non-humains (des choses ou des animaux par exemple). C'est *le corps même* de l'homme qui demande à être décrit d'une façon différente : « Husserl : les corps humains ont un "autre côté", – un côté "spirituel" – » (VI, p. 219). Il faut reconnaître deux idées dans ces formulations : 1) que l'esprit de l'homme doit être

comme tel est certes *devant* moi, mais la « localisation » d'autrui lui-même n'est pas de ce type, sa localisation n'est pas celle d'un objet, mais celle d'un segment du champ : autrui n'est pas *devant* moi, car « ce qui est devant [moi] est objet⁴³³ » ; autrui est « *entre* moi qui pense et ce corps [d'autrui là-devant], ou plutôt près de moi, de mon côté, il est comme une réplique de moi-même, un double errant, il hante mon entourage plutôt qu'il n'y apparaît⁴³⁴ ». Autrui est « derrière » moi⁴³⁵, « c'est par-dérrière qu'il se glisse dans ma perception⁴³⁶ » comme ce qui fait que ce monde des choses devant moi se met à exprimer des pensées que je reconnais comme miennes, comme ce en quoi je reconnais clairement un « apparemment⁴³⁷ » avec ma propre existence. Les « ego » (Husserl) sont *Ineinander*, ils sont « impossibles et pourtant simultanés⁴³⁸ ».

Si « [t]out autre est un autre moi-même⁴³⁹ », il n'en reste pas moins *autre*, et non moi-même ; il faut donc comprendre cette altérité⁴⁴⁰. Autrui

articulé sur le terrain ouvert par la phénoménalité qui était déjà en œuvre dans monde sensible en général, c'est-à-dire que l'esprit humain n'ouvre pas un terrain nouveau, différent du celui des phénomènes non-humains (ce sont « des feuillets d'un seul Être ») ; 2) que toutefois le corps humain est un phénomène radicalement *nouveau* par rapport à ce qui a été décrit jusque-là. *L'esprit*, la dimension psychique-spirituelle est une dimension qui est *requise* pour que le *corps* humain soit décrit d'une manière adéquate. Ainsi, le n'est plus ce corps-chose qu'il était pour nous : le phénomène du corps humain dévoile que notre compréhension du phénomène « corps » restait incomplète dans l'exacte mesure où nous le comprenions comme corps-objet, c'est-à-dire à la façon des êtres non-vivants. Cette réflexion illustre bien le mode de dévoilement de l'Être sauvage que Merleau-Ponty emploie en général : en décrivant un phénomène jusqu'à ses « racines », nous sommes amenés à transgresser certaines oppositions qui semblaient substantielles pour le phénomène décrit.

⁴³³ PM, pp. 187-188

⁴³⁴ PM, p. 186

⁴³⁵ PM, p. 186

⁴³⁶ PM, p. 190

⁴³⁷ PM, p. 186

⁴³⁸ NC58, p. 79

⁴³⁹ PM, p. 186

⁴⁴⁰ Merleau-Ponty se pose lui-même cette question d'une façon expresse, cf. par exemple PM, p. 186 *sqq*

« ne se présente jamais de face⁴⁴¹ », il n'est « jamais tout à fait localisé⁴⁴² » ; il ne se présente que latéralement. Autrui n'est ni dans l'en-soi des choses, il n'est pas dans son corps comme une chose dans une autre, ni en moi : « Il n'y a place pour lui que dans *mon champ*⁴⁴³ ».

De même que nous avons dû modifier notre idée d'autrui, et reconnaître qu'autrui est toujours déjà apparenté à moi-même, il faut profondément repenser ce qu'on entend par « moi », « *mon champ* ». D'abord, quand je vois autrui en train de me voir, « *il y a un moi qui est autre*, qui siège ailleurs et me destitue de ma position centrale [...] Les rôles du sujet et de ce qu'il voit s'échangent et s'inversent⁴⁴⁴ ». C'est, écrit Merleau-Ponty, « parce que ni les corps, ni les objets qu'il vise, n'ont jamais été objets purs pour moi, qu'ils sont intérieurs à mon champ et à mon monde, qu'ils sont donc d'emblée des variantes de ce rapport fondamental⁴⁴⁵ » entre le « mien » et l'« autre ». Ainsi, le moi est d'emblée décentré si seulement je fais état de « mes propres paradoxes⁴⁴⁶ » : pour que puisse apparaître un autre moi-même, le moi n'est pas *soi-même* par opposition à tout le reste (« c'est au plus secret de moi-même que se fait l'étrange articulation avec autrui⁴⁴⁷ »). Autrement dit, « *mon champ vaut pour moi comme milieu universel de l'être*⁴⁴⁸ » ; et tout ce que je perçois, moi, je le perçois comme perceptible autrement, d'une autre perspective, *par un autre*. « Ma » perspective est fondamentalement ce qui se confirme soi-même comme une variante d'une multitude d'autres perspectives, et le moi n'est donc pas une *opposition* au non-moi : il faudrait dire plutôt que le moi et le non-moi sont des variantes d'un champ qui n'est ni le moi seulement, ni le non-moi seulement, mais leur lien, leur parenté : « Notre lien, c'est

⁴⁴¹ PM, p. 185

⁴⁴² PM, p. 185

⁴⁴³ PM, p. 190

⁴⁴⁴ PM, p. 187 ; le passage se poursuit ainsi : « je croyais donner à ce que je vois son sens de chose vue, et l'une de ces choses soudain se dérobe à cette condition, le spectacle vient à se donner lui-même un spectateur qui n'est pas moi, et qui est copié sur moi. »

⁴⁴⁵ PM, p. 191

⁴⁴⁶ PM, p. 188

⁴⁴⁷ PM, p. 188

⁴⁴⁸ PM, p. 189

justement notre rivalité⁴⁴⁹ », écrit Merleau-Ponty.

Bref, l'analyse de la relation moi-autrui en termes de moi et de non-moi contredit ces termes eux-mêmes, c'est-à-dire demande un renversement dans la conception de ce qui est donné d'une façon originaire : ce qui est ainsi donné, ce n'est pas un moi par opposition à autrui, mais notre dimension commune.

IV) L'expression

Outre les thèmes de l'institution, de la passivité, de la perception et de l'existence socio-culturelle avec autrui, Merleau-Ponty opère également une « réduction au champ » notamment pour les phénomènes liés à l'expression⁴⁵⁰. Cette phénoménologie de la vie expressive ou de l'avènement de la culture, comme on pourrait appeler ces études, est elle-même bâtie autour d'une suite de réductions au champ, ou sur une réduction progressive à un champ : pour comprendre les phénomènes de l'expression, il faut s'installer, écrit Merleau-Ponty, « dans l'ordre de la culture considéré comme un champ unique⁴⁵¹ ». C'est par exemple dans la *Prose du monde* que Merleau-Ponty esquisse une étude approfondie de l'être de la peinture et de plusieurs niveaux du langage, dans leur rapport avec une conception de la perception comme phénomène de champ. Il y a réinscription de l'un dans l'autre entre ces niveaux du champ total de l'expérience, et Merleau-Ponty se propose d'éclairer chacun de ces phénomènes à la lumière de la possibilité de cette structuration mutuelle, de cette continuité du champ.

Pour caractériser brièvement la façon dont Merleau-Ponty conçoit cet intermonde d'expression, ou encore le chiasme multiplié perception-peinture-langage-algorithme, commençons par remarquer qu'à travers le développement même de l'analyse de la peinture, comme il la trouve par exemple chez Malraux, Merleau-Ponty rapproche la peinture du langage. Pour comprendre sa démarche, il suffit de voir son admirable description phénoménologique et son analyse de la « perspective » de la Renaissance et

⁴⁴⁹ NC58, p. 84

⁴⁵⁰ Cf. notamment « Le langage indirect et les voix du silence », in S ; PM ; NC53

⁴⁵¹ Cf. PM, p. 113

de la peinture classique⁴⁵². Même si cette peinture ne se comprend peut-être elle-même que comme une représentation aussi objective que possible d'un monde en soi objectif, Merleau-Ponty montre, en s'appuyant sur d'autres auteurs, qu'il s'agit bien de l'invention même d'une certaine conception du monde⁴⁵³, comme il l'écrit, c'est-à-dire de part en part d'une convention, d'un arbitraire, de l'histoire de l'homme, tout comme le langage ; et, même si cette peinture constitue donc une représentation « peut-être plus probable » du monde, elle n'est en aucun cas nécessaire, et n'est pas l'expression d'une logique cachée du monde. À l'inverse, par le développement même de son analyse du langage, Merleau-Ponty rapproche celui-ci de la peinture (et il affirme même que « le langage est peinture comme la peinture est langage⁴⁵⁴ ») : en son opération fondamentale, en tant que langage opérant ou signifiant, par opposition au langage parlé, acquis, sédimenté, le langage ne parle – au sens fort du mot – qu'en tant que style, en tant qu'invention d'un « système d'équivalences », c'est-à-dire d'une façon indirecte et comme une voix qui ne signifie rien de *positivement donné* dans le monde, aucun « objet » ou « signifié » qui soit positivement et distinctement donné (c'est un « cheminement aveugle⁴⁵⁵ » qui ne connaît que « la trame » de sa toile, non son « endroit⁴⁵⁶ », ou qui n'a affaire qu'à son médium et travaille à l'envers, comme le tisserand). Le langage, tout comme la peinture, n'a de force signifiante qu'en tant que reconquête d'un *style*⁴⁵⁷ :

⁴⁵² Cf. PM, pp. 72-76, « Le langage indirect et les voix du silence », S, pp. 78-81

⁴⁵³ PM, p. 75 : La perspective est « la réalisation même et l'invention d'un monde dominé, possédé de part en part ». Cf. de même : « Le langage indirect et les voix du silence », S, p. 78 : La « perspective est une interprétation facultative de la vision spontanée, non que le monde perçu démente ses lois et en impose d'autres, mais plutôt parce qu'il n'en exige aucune et qu'il n'est pas de l'ordre des lois. »

⁴⁵⁴ PM, p. 97 (en note) ; nous reconnaissons, bien sûr, qu'il s'agit d'un phénomène de « chiasme » ; cf. PM, p. 123 : « il est légitime de traiter la peinture comme un langage »

⁴⁵⁵ PM, p. 95

⁴⁵⁶ PM, p. 95

⁴⁵⁷ PM, p. 79 : « Ce que le peintre [moderne] cherche à mettre dans un tableau, ce n'est pas le soi immédiat, la nuance même du sentir, c'est son style, et il n'a pas moins à le conquérir sur ses propres essais, sur le soi donné, que sur la peinture des autres ou sur le monde. »

« Le style est ce qui rend possible toute signification⁴⁵⁸ ». Il faut se placer « au moment où le style opère⁴⁵⁹ », « laisser paraître le langage “pur”⁴⁶⁰ », pour comprendre ce que c’est que le langage, et en quoi il diffère par exemple du geste et de la peinture. Il ne faut pas se laisser tromper par le fait que le langage semble nous délivrer les choses mêmes, qu’il se fait oublier en signifiant, qu’il se fait oublier comme une signification différentielle, indirecte et non positive.

Ainsi, justement pour pouvoir expliciter leurs particularités, Merleau-Ponty réalise une reconduction des deux phénomènes sur un sol qui leur est commun à tous deux. Il se propose d’abord de comprendre comment les deux phénomènes sont possibles (puisqu’on a indéfiniment affaire à des explications qui mettent des « monstres hégéliens⁴⁶¹ » dans le revers de l’histoire pour en expliquer la course), et il découvre qu’ils sont tous les deux des sublimations de notre corps percevant et de « nouveaux organes » de connaissance du monde, qu’ils sont la réactivation des pouvoirs que notre rapport corporel au monde n’a pas su intégrer, et qu’il a pourtant initié. Car « la perception déjà stylisée⁴⁶² », comme le dit Malraux ; toute perception, et toute action qui la suppose, bref, tout usage de notre corps est déjà *expression primordiale*⁴⁶³ pour Merleau-Ponty. Autrement dit, il y a un chevauchement réciproque non seulement entre la peinture et le langage, mais encore entre la peinture et le langage d’une part et la perception de l’autre (et entre la vie de l’homme et la vie de l’expression, etc.). La peinture et le langage sont des reprises de ce qui n’était signifié dans la perception que d’une façon latérale, de ce qui restait invisible.

⁴⁵⁸ PM, p. 81

⁴⁵⁹ PM, p. 83

⁴⁶⁰ PM, p. 97 (note)

⁴⁶¹ « Le langage indirect et les voix du silence », S, p. 105, PM, p. 107

⁴⁶² PM, p. 83

⁴⁶³ Cf. PM, p. 174 : « La perception nous ouvre à un monde déjà constitué, et ne peut que le re-constituer. Ce redoublement signifie à la fois que le monde s’offre comme antérieur à la perception et que nous ne nous bornons pas à l’enregistrer, que nous voudrions l’engendrer. Déjà le sens du perçu est l’ombre portée des opérations que nous nous apprêtons à exécuter sur les choses, il n’est rien d’autre que notre relèvement sur elles, notre situation envers elles. »

Merleau-Ponty pose une série de questions qui précisent la question initiale de la vie expressive. Comment est-il possible qu'il y ait *un* champ de la peinture, c'est-à-dire la Peinture⁴⁶⁴ ? Comment une peinture, qui relève d'un contexte culturel et historique donné, peut-elle nous paraître proche, voisine, apparentée, voire identique à une autre, relevant d'un autre contexte⁴⁶⁵ ? Comment est-il possible que la peinture d'une autre civilisation et d'un autre temps puisse parler aux hommes qui ne savent rien de ce contexte ? Comment comprendre que les toiles de peintres qui ne se connaissent pas, une fois rassemblées dans un musée, manifestent le style d'une époque, quelque chose comme l'esprit du temps ? Quelle est l'unité de l'homme-peintre et de sa peinture ? Le peintre ne crée jamais dans le vide, *ex nihilo*, il n'est pas un dieu. L'expression n'est pas une fulguration de sens dont l'origine serait transcendante. Il y a quelque chose dans la vie de l'homme qui fait qu'il doit y avoir de la peinture ; par une institution dans le monde, le monde devient « à peindre », « à dessiner », « à écrire⁴⁶⁶ ». La peinture est une sublimation de la vie, le peintre métamorphose sa vie d'homme en un style⁴⁶⁷ qu'il dépose dans l'œuvre (et ce ne sont que le Musée et la Bibliothèque qui « transforment en *messages* [les toiles et] les écrits qu'étaient les gestes d'un homme⁴⁶⁸ »).

La question de la différence entre le langage littéraire (et la peinture) et le langage critique et philosophique est posée par Merleau-Ponty pour réagir à l'objection possible que, si le langage littéraire signifie bien d'une façon indirecte, ce n'est pas le cas du langage « exact » (celui des sciences, de

⁴⁶⁴ PM, p. 110-111 : « pourquoi il y a une peinture ou un univers de la peinture »

⁴⁶⁵ PM, p. 107 : Merleau-Ponty reproche à Malraux le point suivant : « quand on a enfermé l'art au plus secret de l'individu, la convergence des œuvres indépendantes ne peut s'expliquer que par quelque destin qui les domine »

⁴⁶⁶ Cf. notamment PM, pp. 101 et 106

⁴⁶⁷ PM, p. 105 : « si Léonard est autre chose que la victime d'une enfance malheureuse, ce n'est pas qu'il ait un pied dans l'au-delà, c'est que, de tout ce qu'il avait vécu, il a réussi à faire un moyen d'interpréter le monde, – ce n'est pas qu'il n'eût pas de corps ou de vision, c'est que sa situation corporelle ou vitale a été constituée par lui en langage. » ; cf. *ibid.*, p. 106

⁴⁶⁸ PM, p. 103

l'algorithme, ou même celui de la logique et de la philosophie)⁴⁶⁹. La première étape, pour Merleau-Ponty, revient à montrer que tous les types d'expression langagière appartiennent encore à un champ unique⁴⁷⁰, et finalement, à travers lui, à travers la peinture et le geste, au champ de la perception. Pour le démontrer, Merleau-Ponty prend d'abord pour exemple le phénomène Descartes⁴⁷¹. Descartes et son œuvre inaugurent un champ auquel leurs commentateurs appartiendront, et il est impossible de dire ce qu'est Descartes et ce qu'il n'est plus. Il y a, en Descartes, une ambiguïté ou, pour le dire d'une façon positive, une *promesse* : « ce n'est qu'à l'intérieur d'un même monde cartésien que les adversaires [qui reprennent son œuvre] sont frères⁴⁷² ». Bref, Descartes est singulier comme style indirect, comme « participable par les autres⁴⁷³ », aussi claires et distinctes que soient les idées qu'il a déposé dans ses écrits.

Mais il faut reconnaître qu'avec le langage apparaît bien un phénomène radicalement nouveau : celui qu'on appelle l'esprit, et, avec lui, l'univers de la vérité⁴⁷⁴. Le chimpanzé n'en possède pas : pour lui, il n'y a pas de rétrécissement, de contraction⁴⁷⁵ des expériences en un seul acte qui donne l'impression de dépasser les signes⁴⁷⁶ (« les voix du silence » selon le mot de Malraux) et atteindre les choses mêmes ; le chimpanzé doit avoir *devant les yeux* la configuration perceptive de ce qui deviendra chez lui des « significations », ce qui est le contraire du langage, lequel précisément contracte cette configuration qu'il exprime. Dans le langage, « le passé n'est

⁴⁶⁹ PM, p. 129 *sqq.*, « Le langage indirect et les voix du silence », S, p. 127 *sqq.*

⁴⁷⁰ Cf. PM, p. 126 : « Ce qui est irremplaçable dans l'œuvre d'art – ce qui fait d'elle [...] un organe de l'esprit dont l'analogue se trouve en toute pensée philosophique ou politique si elle est productive – c'est qu'elle contient mieux que des idées, des *matrices d'idées*. »

⁴⁷¹ Cf. PM, pp. 129-137

⁴⁷² PM, p. 133

⁴⁷³ PM, p. 137

⁴⁷⁴ Cf. notamment PM, pp. 140-148 et « Le langage indirect et les voix du silence », S, pp. 127-135

⁴⁷⁵ PM, p. 152

⁴⁷⁶ 149 : « la signification ne transcende la *présence de fait* des signes, que comme l'institution est au-delà des contingences qui lui ont donné naissance. »

pas seulement dépassé, il est *compris*⁴⁷⁷ » ; en passant des formes « muettes » de l'expression telles que le geste et la peinture, nous passons « d'un temps qui accumule les changements à un temps qui les comprend⁴⁷⁸ ». Mais, de manière presque paradoxale,, Merleau-Ponty dit à peu près la même chose au sujet de l'homme que ce qu'il a dit au sujet du chimpanzé, de sorte que l'on ne voit pas entre les deux de différence substantielle : pour qu'une formule de Gauss, par exemple, ait un sens⁴⁷⁹, il faut la maintenir en contact avec une configuration perceptive comme celle d'où elle a été tirée, condition qui précisément n'est pas fournie au niveau d'une formalisation ultérieure de la formule⁴⁸⁰. Autrement dit, « si loin qu'aille la formalisation, sa signification reste comme en sursis, elle ne veut actuellement rien dire et elle n'a aucune vérité tant que nous n'appuyons pas ses superstructures sur une chose vue. Signifier, signifier quelque chose, cet acte décisif n'est donc accompli que lorsque les constructions s'appliquent au perçu comme à ce dont il y a signification ou expression⁴⁸¹ ».

Qu'apporte donc positivement la réduction à un champ unique ? En quoi la compréhension des membres du champ comme variantes d'une dimension commune permet à Merleau-Ponty de mieux caractériser les rapports entre la perception, la peinture et le langage ? La question de Merleau-Ponty est une question portant sur la genèse : comment cela est-il possible ? Comment peut-il y avoir une peinture, un langage, un algorithme ? Pour y répondre, il faut voir d'abord ce que Merleau-Ponty fait à travers le dévoilement de leur champ commun ; la peinture, le langage ne sont pas des ordres en soi qu'il faudrait accepter tels quels sans se poser de questions sur leur rapport réciproque et sur leur rapport à la totalité de l'expérience et de la vie humaine, car ils *deviendraient incompréhensibles dans leur opération*. S'il y a donc une différence entre eux, il faut la dévoiler sur le

⁴⁷⁷ PM, p. 148

⁴⁷⁸ PM, p. 148

⁴⁷⁹ Cf. PM, p. 150

⁴⁸⁰ Cf. « Le langage indirect et les voix du silence », S, p. 127 : « nul langage ne se détache tout à fait de la précarité des formes d'expression muettes, ne résorbe sa propre contingence, ne se consume pour faire paraître les choses mêmes »

⁴⁸¹ PM, pp. 150-151

fond de leur appartenance les uns aux autres.

Ainsi, par rapport à l'idée de langage conçu uniquement par opposition à la peinture, nous découvrons avec Merleau-Ponty deux phénomènes nouveaux : un langage indirect qui signifie tout comme peinture, c'est-à-dire comme style ou par sa configuration, comme un « foisonnement de gestes tout occupés de se différencier l'un de l'autre et de se recouper⁴⁸² », – et la sédimentation de ce langage, qui tient très probablement à ce que le langage, « parce qu'il use de mots tout faits et d'une matière sonore dont chacun de nous est riche, se donne le commentaire [perpétuel ?] de la langue parlée⁴⁸³ », ou encore à ce qu'il est ainsi en mesure de « trouver, pour la même signification, plusieurs corps expressifs, de recouper et de reprendre l'une par l'autre ses opérations successives ou simultanées et ainsi de les relier toutes en une seule configuration, en une seule vérité⁴⁸⁴ ». Alors que la peinture « ne s'enregistre qu'en œuvres », et que celles-ci sont extérieures les unes aux autres, qu'elles rivalisent⁴⁸⁵, c'est-à-dire que celles qui sont nouvelles vont toujours « s'ajouter aux œuvres déjà faites : elles ne les contiennent pas, elles ne les rendent pas inutiles, elles les recommencent⁴⁸⁶ ». Dans la peinture, il n'y a pas cette contraction des tentatives d'expression dans une seule configuration qui les remplacerait, tout en conservant leur vérité, comme c'est le cas par exemple pour le rapport de la géométrie plane et l'espace euclidien⁴⁸⁷.

⁴⁸² PM, p. 161

⁴⁸³ PM, p. 157

⁴⁸⁴ PM, p. 157

⁴⁸⁵ « Le langage indirect et les voix du silence », S, p. 128

⁴⁸⁶ PM, p. 139

⁴⁸⁷ PM, p. 141 ; cf. « Le langage indirect et les voix du silence », S, pp. 131-132 : « nous n'avons pas seulement ici remplacement d'un sens par un autre, mais substitution de sens équivalents, la nouvelle structure se donne comme déjà présente dans l'ancienne, celle-ci subsiste en elle, le passé maintenant est compris... » cf. *ibid.*, p. 128 : « L'homme qui écrit, s'il ne se contente pas de continuer la langue, ne veut pas davantage la remplacer par un idiome qui, comme le tableau, se suffise et se ferme sur son intime signification. Il détruit, si l'on veut, la langue commune, mais en la réalisant. » ; *ibid.*, p. 129 « Il est essentiel à la vérité d'être intégrale, alors qu'aucune peinture ne s'est jamais prétendue

Il faut en conclure que c'est par leur « matériau » ou par leur élément que diffèrent ces deux formes d'expression, par le *corps* qu'ils ont adopté comme champ de leur inscription, et non dans la façon dont ils signifient (ils signifient toujours comme un corps percevant possède ses significations)⁴⁸⁸ : l'un est une « matière sonore dont chacun de nous est riche⁴⁸⁹ », et qui permet d'inventer « plusieurs corps expressifs » pour une seule signification, alors que, pour l'autre, « tous les hommes ne peignent pas⁴⁹⁰ », et que les œuvres peintes ont chacune un corps individuel et unique, ce qui les fait reposer l'une à côté de l'autre et leur interdit de se contracter l'une dans l'autre. La philosophie que Descartes a inauguré est singulière par l'unicité d'un style qui est par définition « participable par les autres⁴⁹¹ », et qui offre donc à toute pensée cartésienne « un organe de l'esprit⁴⁹² » dont elle peut se servir pour se retrouver, en dépassant Descartes comme événement singulier⁴⁹³. Le langage, et même le langage « exact », ne diffère de la peinture et de la perception que par la spécificité de l'organe qui le porte là où il veut être⁴⁹⁴, par la mobilité de son champ ou par l'intensité avec laquelle ce champ est en mesure de se laisser imprégner par les autres, par sa capacité à se laisser réinscrire par les significations venant d'autres champs et du passé de ce champ lui-même et ainsi les « contracter » en soi.

Il n'en reste pas moins que nous avons besoin d'appuyer ce corps sublimé du langage sur le corps massif, les deux corps étant concentriques. Il

intégrale, l'Esprit de la peinture n'apparaît qu'au Musée, parce qu'il est un Esprit hors de soi. La parole au contraire cherche à se posséder, à conquérir le secret de ses propres inventions, l'homme ne peint pas la peinture, mais il parle sur la parole, et l'esprit du langage voudrait ne rien tenir que de soi. »

⁴⁸⁸ PM, p. 124 ; l'écrivain donne à ses expériences « un corps imaginaire plus vivant que son propre corps » ; cf. PM, pp. 177-181 pour le corps mathématique

⁴⁸⁹ PM, p. 157

⁴⁹⁰ PM, p. 156

⁴⁹¹ PM, p. 137

⁴⁹² « Le langage indirect et les voix du silence », S, p. 125 et *passim*

⁴⁹³ Cf. PM, pp. 129-137

⁴⁹⁴ Cf. « Un inédit de Merleau-Ponty », P2, p. 44 : « le langage n'est jamais le simple vêtement d'une pensée qui se posséderait elle-même en toute clarté » ; cf. PM, p. 181 : « la parole est le véhicule de notre mouvement vers la vérité, comme le corps est le véhicule de l'être au monde »

est évident que ceci n'est que l'index d'une réponse à développer, mais ce développement, il faut le plus probablement le chercher ailleurs que dans la *Prose du monde*.

V) L'articulation des champs

Essayons d'examiner un peu plus en détail un exemple frappant de ce type de pensée que Merleau-Ponty met en œuvre, et qui va nous permettre d'aborder une autre question importante, impliquée dans l'idée de champ. Dans son essai intitulé *Le philosophe et son ombre*, Merleau-Ponty écrit : « Je vois que cet homme là-bas voit, comme je touche ma main gauche en train de toucher ma main droite⁴⁹⁵. » Notre premier mouvement est de dire que ce n'est là qu'une analogie assez peu éclairante, ou bien une (simple) métaphore, car il y a une différence essentielle entre ces deux phénomènes. Car moi, j'existe dans une immanence par rapport à moi-même, il n'y a pas d'obstacle de principe pour accéder à un autre segment de mon propre sentir, tandis qu'entre moi et autrui, il y a un abîme de transcendance et je n'arrive jamais à saisir autrui en ce qu'il est. Or, à la lumière du concept de champ, nous entrevoyons déjà le fait qu'en disant explicitement qu'il y a un rapport d'« analogie » ou de parenté entre ces deux phénomènes, Merleau-Ponty nous indique qu'ils sont deux institutions, deux instances d'un champ.

Il n'y a pas de différence substantielle entre ces deux rapports, car *leur structure est exactement identique*. Il faut reconnaître que, pour que ma main gauche puisse « constituer » ma main droite comme une main là-devant, en dehors, il faut qu'elles fassent toutes deux partie d'un champ unique (le champ d'un corps), tout comme il faut reconnaître que le sentir total d'une personne qui « constitue » un autre sentir dans le monde (une autre personne) doit faire partie d'un champ qui est unique et commun aux deux sentirs. Or, cela veut dire qu'il n'y a pas constitution dans cette expérience, mais précisément institution : le sentir de ma main gauche est « instituant » par rapport au sentir de ma main droite (le sentir de ma main gauche n'acquiert son sens qu'en tant qu'écart au sein du champ total du

⁴⁹⁵ « Le philosophe et son ombre », S, p. 278

sentir de mon corps, c'est-à-dire également par écart à ma main droite), tout comme le sentir d'une personne n'acquiert son sens précis que par rapport au sentir des autres, de ses semblables.

Pour que Merleau-Ponty puisse affirmer un rapport d'identité structurelle entre ces deux phénomènes, il faut qu'il ne se place en aucun d'eux : il ne peut pas se placer d'emblée dans *ma* perspective *par opposition* à celle d'autrui, dans celle de la main gauche par opposition à celle de la main droite. Bref, pour comprendre le rapport entre mes mains, tout comme pour comprendre le rapport entre moi et autrui, il faut se placer dans un *troisième domaine*, et c'est parce que ce troisième domaine est un domaine qui est commun aussi bien aux perspectives de mes mains qu'aux perspectives de moi et d'autrui, que les deux expériences ne sont que des « variantes » l'une de l'autre. Il faut partir non pas de perspectives isolés, affirme Merleau-Ponty, mais du fait qu'elles sont de la même « espèce⁴⁹⁶ » ; il faut partir de leur *lien*, de leur « référence intentionnelle » ou de la possibilité de *transition* entre elles.

Bref, le champ du corps et le champ de l'intercorporité⁴⁹⁷ sont structurellement homogènes, et c'est ce qui permet de les comprendre l'un à travers l'autre⁴⁹⁸, c'est ce qui permet à Merleau-Ponty d'avancer cette « analogie ». Il y a donc également un rapport d'institution selon cet autre axe transversal par rapport celui des institutions des champs particuliers d'institution : il y a encore une institution entre les champs d'institution. Dans son essai sur Husserl de 1959, que nous citons ici, Merleau-Ponty se place déjà dans un domaine où aucun segment n'est compris *par opposition* aux autres – ce même « troisième » domaine (au-delà des deux alternatives

⁴⁹⁶ Cf. NC56, *passim*, VI, p. 224 : la question de l'espèce est, pour Merleau-Ponty, un véritable thème ontologique

⁴⁹⁷ « Le philosophe et son ombre », S, p. 274 : moi et autrui, « nous sommes comme les organes d'une seule intercorporité »

⁴⁹⁸ Cf. PM, pp. 191-192 : « Un champ n'exclut pas un autre champ comme un acte de conscience absolue, par exemple une décision, en exclut un autre, il tend même, de soi, à se multiplier, parce qu'il est l'ouverture par laquelle, comme corps, je suis "exposé" au monde, qu'il n'a donc pas cette absolue densité d'une pure conscience qui rend impossible pour elle toute autre conscience, et que, généralité lui-même, il ne se saisit guère que comme l'un de ses semblables... »

exclusives) qu'il appelle le champ en 1954, « le sensible » dans la « Préface » de *Signes* (1960) et dans *Le philosophe et son ombre*, et la visibilité (le visible) dans le *Visible et l'invisible*. (Merleau-Ponty dira plus tard que les champs sont non seulement structurellement identiques, mais qu'ils sont « concentriques », et qu'il y a donc des champs plus « amples » et des champs plus « restreints ». Nous développerons plus tard ce rapport « transversal » des champs ; ce que nous tâchons d'éclaircir pour le moment, c'est l'unité structurelle des champs particuliers.)

L'inter-être du sensible, du visible est l'élément des perspectives impossibles qui se donnent comme simultanées, qui se donnent d'emblée ensemble comme décentrations réciproques. Toute perspective singulière ne sera jamais que décentrée (la mienne, celle d'autrui, celle de ma main gauche, celle de ma main droite) par rapport au champ total, lequel est chargé de l'imminence d'autres perspectives. Je n'accède pas à la perspective d'autrui *malgré* son altérité, malgré son caractère transcendant d'objet autre que moi-même, mais précisément *à travers elle*, car le fait qu'elle se présente dans un champ auquel moi aussi j'accède en fait d'emblée une variante de ma propre perspective : l'apparition d'autrui dans la « transcendance » du monde est ce lien de parenté qui me guide dans mon trajet de l'intimité de mon monde privé à un autre monde, dont autrui est le porteur ; autrement dit, l'apparition d'autrui fonctionne comme une institution pour moi, une dimension qui dote l'expérience que j'en fais d'un aspect durable, en se basant sur notre lien de parenté ou sur la dimension commune de nos existences. (Comment pourrait-on nier cet échange si presque tout ce que « je sais », je l'ai appris des autres ?). Il faut penser autrui, écrit Merleau-Ponty, comme « occupant tout [l']horizon de ma vie et non comme être positif⁴⁹⁹ ». Autrui n'est pas un constituant constitué, ma négation⁵⁰⁰, « le négatif de moi-même⁵⁰¹ », la négation du constituant qui le constitue. Autrui est « institué-instituant, *i.e.* je me projette en lui et lui en moi, [il y a] projection-introjection, productivité de ce que je fais en lui et de ce qu'il fait

⁴⁹⁹ NC54, p. 70

⁵⁰⁰ NC54, p. 35

⁵⁰¹ RC, p. 60

en moi » ; entre moi et autrui, il y a tout un « champ intersubjectif ou symbolique, [celui] des objets culturels, qui est notre milieu, notre charnière, notre jointure, – au lieu [de l']alternance sujet-objet⁵⁰² ». « Ma perspective » n'est pas une négation des « autres perspectives », mais un accès de principe à elles, car le champ auquel j'ai accès à travers « ma perspective » n'existe que comme un champ pour toutes les perspectives.

Or, cette appartenance fondamentale de « ma perspective » à un champ est précisément ce qui la *décentre d'une manière fondamentale*, ce qui fait de « ma » perspective une variante plus restreinte d'un champ de perspectives, un « prélèvement » sur lui, ce qui n'existe que comme un (simple) écart par rapport à lui. En somme, la main gauche et la main droite, moi et autrui, toutes ces entrées au monde ou ces perspectives sur le monde sont originellement placées dans un champ indivis par rapport à elles, et ne sont compréhensibles *en ce qu'elles sont* qu'à partir de lui⁵⁰³. Ce « genre d'être » qu'est le champ nous fait comprendre les genres d'êtres que sont par exemple le « sujet » et l'« objet » (tels qu'ils s'attestent dans le cas du phénomène de l'autre main et d'autrui).

VI) Le champ originaire

Nous pouvons dire pour conclure que nous avons vu comment l'institution en tant que phénomène relevant du champ de l'histoire suppose un champ d'institution, et comment ce dernier est à comprendre comme un être d'institution réciproque, traversé par la fondation réciproque ou la « simultanéité » de ses segments. En un mot, le caractère différentiel du présent rend possible les altérités du champ, et nous avons esquissé la manière dont Merleau-Ponty applique ce type de pensée à un vaste éventail de phénomènes.

Ainsi, nous nous sommes placé au seuil d'une ontologie dans

⁵⁰² NC54, p. 35

⁵⁰³ Cf. par exemple NC58 p. 364 : « les mêmes choses indivises peuvent apparaître à travers plusieurs vies » ; « il y a un terrain qui est mien et qu'[autrui] revendique, qui est sien et que je revendique, et sur lequel nous nous rencontrons fût-ce pour rivaliser, quelque chose d'indivis entre nous, un Être sur lequel nous sommes lui et moi prélevés [...] Être à plusieurs entrées »

laquelle aucune perspective ne peut être résorbée par une autre, car le trait fondamental de la présence est d'exister comme un milieu de décentration réciproque de perspectives, ou comme un champ d'institution réciproques : moi, le sujet, je suis d'emblée objet (je ne peux donc pas en rendre compte, je sors de son être, il m'enveloppe) ; moi, un être subsistant, je suis d'emblée accueilli dans le monde de mes semblables (je ne peux donc pas me retrancher d'eux) ; nous, moi et mes semblables, nous avons une histoire, une culture que nous ne pouvons pas retrancher de notre présence actuelle, et que nous ne pouvons pas faire dériver de notre esprit ou du passé, etc.

Il ne peut pas y avoir de *phénomène particulier d'institution* sans un *champ général d'institution*. Le phénomène d'une institution historique, d'une *histoire* particulière ou d'un ensemble de phénomènes qui « font suite » (un « moi », la peinture, la géométrie, etc.), ne fait que nous inviter à comprendre le champ comme une dimension spécifique de l'Être. Le champ est le milieu d'un ensemble de fondations ou d'institutions strictement *réciproques*, le milieu d'une *simultanéité*, un élément diacritique, voire même « le diacritique incarné⁵⁰⁴ ». Ce n'est qu'à partir de ce milieu, de cet élément de fondation réciproque qu'on peut espérer comprendre cette fondation à sens unique qu'est par exemple l'institution simplement « successive », celle d'un champ d'histoire. Elle n'est jamais véritablement successive, comme nous l'avons vu, car il y a un « mouvement rétrograde du vrai » (Bergson⁵⁰⁵) qui fait que les dimensions que je découvre à présent influent sur ce qui *fut* ; et il y a donc une véritable simultanéité entre le passé et le présent, c'est-à-dire une fondation strictement réciproque, parce que le passé n'est qu'une membrure de mon présent qui subsiste sur le fond de la contiguïté de tous les présents, de tous les segments du champ. C'est donc non seulement une « histoire », une suite successive, c'est *la présence même*, dans le sens d'un champ, qu'il faut donc comprendre comme institution ou fondation. Si, comme nous le savons déjà, Merleau-Ponty dira que le visible est une « matrice symbolique », c'est précisément dans ce sens.

⁵⁰⁴ Expression d'E. Alloa, *La résistance du sensible*, p. 79 ; l'auteur parle plus précisément de la chair comme élément ontologique.

⁵⁰⁵ Cf. NC54, p. 91 ; l'éditeur renvoie à H. Bergson, *La pensée et le Mouvant*, Introduction

Nous avons vu comment, une fois reconnu le fait qu'il faut attribuer au champ un statut originaire, nous sommes conduits à distinguer une homogénéité structurelle entre une multitude de phénomènes, ce qui nous permet de comprendre leur rapport sans qu'aucun de ces phénomènes ne soit réduit sous prétexte qu'un autre donne de lui une explication complète. C'est sur la base de ce rapport de champ, qui est un rapport de fondation réciproque, qu'aucune perspective ne peut envelopper aucune autre à titre ultime, car, dans la même mesure qu'elle recentre ce avec quoi elle se trouve liée (l'objet compris, le sujet déterminé par le monde objectif, etc.), elle s'en trouve décentrée à son tour : il y a un *mouvement*, un *échange* entre les membres d'un champ, comme Merleau-Ponty le revendique. Entre le passé, le présent et l'avenir, entre la facticité et la logique, entre les objets et le sujet, entre les segments du sentir d'un corps, entre les segments d'un champ visuel, entre les perspectives de plusieurs personnes, entre la conscience et l'inconscient, entre la perception et l'expression, etc., nous avons pu reconnaître chaque fois une dynamique de champ, c'est-à-dire un équilibre par impossibilité, un rapport vivant de décentration et de recentration. Nous avons vu qu'il y a un rapport de « variation », de parenté et de différence, et non d'exclusion entre les segments d'un champ.

Or, c'est précisément la reconnaissance de cette homogénéité et de ces rapports réciproques de recentration qui nous permet finalement de *poser la question* du rapport entre ces niveaux particuliers du champ total, et de nous demander d'une manière positive comment cette présence « sauvage », impossible du monde, est elle-même organisée, quelle est sa membrure intérieure. Une fois reconnu le rapport de variation, nous pouvons nous demander quelle est la dimension des dimensions, et quelles dimensions n'en sont que des « sublimations » ou des reprises ultérieures.

Si Merleau-Ponty parle du corps comme d'un « irrélatif », s'il affirme que son existence fonde une sorte de « quasi-éternité de l'existence incarnée⁵⁰⁶ », c'est, croyons-nous, précisément cette idée d'une dimension de l'expérience englobant toutes les expériences qu'il nous indique. Et, puisque

⁵⁰⁶ PM, p. 117, S, p. 113

nous avons déjà abordé cette question à propos de l'explicitation de la notion de voyant, nous savons que cette dimension dont nous parlons, ce *champ comme un nouveau genre d'être*, sera ce que le *Visible et l'invisible* appellera la visibilité. Si le champ de présence est un champ d'institution qui « se multiplie du dedans⁵⁰⁷ », il faut comprendre comment les institutions du champ se fondent l'une l'autre, ou encore quels sont les rapports transversaux et dissymétriques dans ce milieu de fondation symétrique ou réciproque.

Si donc le corps possède une valeur d'institution de l'expérience, de dimension primordiale, en quel sens précisément ? Nous allons à présent tenter de formuler une réponse à cette question en précisant notre idée de champ du corps.

⁵⁰⁷ PM, p. 192

5.

Le champ du corps : circularité dans le corps propre (Husserl et Merleau-Ponty)

Dans ce qui suit, nous tenterons de préciser notre conception du champ du corps en la confrontant à celle du corps propre chez Husserl.

D'après Husserl, puisque la chair propre sert de fondement à l'empiètement intentionnel en œuvre dans la perception d'autrui, elle doit être comprise comme le lieu d'une co-appréhension originare retrouvable dans une expérience solipsiste. La situation qui, selon Husserl, atteste cette co-appréhension est le moment où je me touche moi-même⁵⁰⁸. Quand je touche ma main gauche de ma main droite, la première se constitue pour la deuxième comme, d'une part, un objet pourvu de caractères chosiques, réels (*reale*) (le lisse, le rugueux, la température, etc.). Mais, outre ces propriétés objectales de la main touchée, et c'est là ce qui intéresse Husserl, cette situation produit simultanément une série de sensations issues de cette main touchée, de sorte que notre auteur peut dire que « je trouve » aussi « en » ou « sur » cette chose « main touchée » ces événements ou apparitions non-chosiques, non-réelles (*irreale*) que sont les sensations. Or, dès que je les y « trouve », elle n'est plus main-objet, mais devient chair, « cette chose qui a sa couche de sensations localisées⁵⁰⁹ ».

Je peux ainsi attester, soutient Husserl, la « localisation » de ces sensations en touchant la main du dehors sur sa surface objective : à chaque partie objective de la main-chose et aux événements d'ordre objectif qui l'affectent correspondent, selon une certaine coordination, certaines sensations d'ordre subjectif. La localisation d'impressions sensibles n'est pas identique à l'extension des propriétés objectales ; il y a un « déploiement », une « propagation » des sensations « sur » ou « au-dedans » de la main, mais non dans le même sens que les qualités objectales : « l'impression sensible tactile n'est pas un *état* de la chose matérielle main⁵¹⁰ », ce qui veut dire que les deux ordres doivent être compris comme originarement distincts,

⁵⁰⁸ Dans le passage qui suit, nous nous appuyerons surtout sur les *Idées...II* d'E. Husserl.

⁵⁰⁹ *Idées...II*, p. 215

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 213

irréductibles l'un à l'autre. La chair est donc le lieu d'un « parallélisme cohérent⁵¹¹ » subjectif-objectif, ordonné selon « un ordre de coïncidence⁵¹² », elle est une « unité physico-esthésiologique⁵¹³ », une *chose* qui est simultanément un « champ de localisation de sensations et d'affects⁵¹⁴ », bref, elle est une « objectivité subjective⁵¹⁵ » où les ordres du sujet et de l'objet sont, dans leur caractère distinct, entrelacés dans la perception concrète.

« Le corps propre [la chair, *Leib*] se constitue donc originairement sur un mode double⁵¹⁶ », écrit Husserl, comme une chose physique pourvue de propriétés réelles, chosiques, *et* comme des sensations (que je peux appréhender comme résidant, se « déployant », se « propageant », pour ainsi dire en lui-même, « au-dedans » de lui, ou venant du dehors, comme des propriétés objectales). Husserl indique d'une manière plus générale qu'à toute perception d'un objet, même autre que moi-même, « est nécessairement liée une perception du corps propre⁵¹⁷ », celle des sensations « au-dedans » de mon corps-chair. (Husserl fait encore cette précision que les perceptions à proprement parler, les vécus intentionnels, ne sont pas localisés comme le sont les sensations (dans le corps-chose ainsi devenu chair).) Toutefois, comme Husserl parle ici d'un « changement d'attitude » qui me donne soit la perception du corps propre, soit la perception du corps externe, à travers une seule et même sensation, on peut se demander si ces deux sens ne sont donc qu'abstraits d'une seule expérience plus originaire, ni subjective, ni objective, et qui précisément les rend possibles.

Husserl insiste précisément, dans le cas de la phénoménalisation de ma chair propre, sur le fait qu'il n'y a pas de dualité : ce n'est pas une chose simplement physique, un corps-chose auquel serait « simplement lié », dit-il, « une conséquence extra-physique⁵¹⁸ » : la main « est d'emblée caractérisée dans l'aperception en tant que main *avec* son champ de sensation, avec son

⁵¹¹ *Ibid.*, p. 219

⁵¹² *Ibid.*

⁵¹³ *Ibid.*, p. 220

⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 222

⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 216

⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 208

⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 209

⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 220

état de sensation, constamment co-appréhendé⁵¹⁹ ». Il y a donc une simultanéité de corrélation stricte entre la couche psychique-somatique et le « monde matériel », une coïncidence de ces deux ordres. Dans la perception concrète, dit-il, il y a chair en tant qu'« unité d'appréhension d'un nouveau type⁵²⁰ » et ce n'est que dans l'abstrait qu'il est, selon lui, possible de séparer la couche physique et la couche esthésiologique (des sensations). Cette unité d'appréhension qu'est mon corps propre est donc une « *unité duelle*⁵²¹ » ou *double* (et cela sera également le cas pour le phénomène d'autrui).

Le plus frappant, dans cette position de Husserl, c'est précisément le manque d'expression adéquate de cette unité double qu'est la chair : si « dans le concret », elle n'est ni sujet ni objet, mais *l'unité* des deux, il ne semble pas adéquat de ne la décrire *que par référence à ces deux ordres*, lesquels n'en seraient selon Husserl lui-même, que dérivés, car abstraits.

Le procédé de Husserl réside ici en ce que celui-ci, croyons-nous, fonde ce qu'il appelle la « localisation » des sensations sur leur co-ordination avec la couche objectale de la chose corps propre, c'est-à-dire que les sensations ne sont, pour lui, « localisées » que par co-ordination, co-localisation avec l'extension de l'ordre objectal. Or, cela veut dire que Husserl semble donc concevoir la constitution du corps propre *du dehors* : le corps doit toujours déjà se montrer comme un *objet*, et c'est avec celui-ci que sont *co-appréhendées* les sensations ; autrement dit, le corps-chose est toujours maintenu comme une des couches originaires de la constitution du corps propre. Ce faisant, Husserl *maintient les deux ordres dans leur séparation*, pour ensuite procéder à *l'élaboration d'un système de coordination de ceux-ci* (par « insertion de sensations » dans l'extension chosique, c'est-à-dire par leur localisation), sur lequel il appuie par la suite l'idée de co-appréhension. Le corps est une *chose* où sont situées les sensations à travers une relation de co-ordination⁵²², c'est-à-dire que, loin de dévoiler l'absence

⁵¹⁹ *Ibid.*

⁵²⁰ *Ibid.*

⁵²¹ *Ibid.*, p. 229

⁵²² « À la localisation [*Ortlichkeit*] dans l'extension correspond un moment-lieu dans la sensation » (*ibid.* p. 218), de sorte que les sensations n'apparaissent pas comme quelque chose d'étranger, seulement provoqué, mais « comme *quelque chose qui appartient* au

de dualité des deux ordres du subjectif et de l'objectif dans le corps propre, la conceptualisation husserlienne de sa « constitution » s'appuie toute entière sur le maintien de cette dualité.

Outre cela, Husserl constate que la constitution de cette chose qu'est la chair ou le corps propre comme support des sensations est « étonnamment imparfaite », car le corps propre me « fait obstacle » dans la perception de lui-même, « la diversité des apparences du corps propre est limitée d'une manière déterminée⁵²³ », à la différence des corps-choses étrangers, à propos desquels Husserl soutient que toutes leurs apparences peuvent être par principe ramenées à une présence intuitive, et être données « en original ». La chair n'est donc jamais complètement constituée non seulement en tant qu'unité duelle qui ne serait appréhendée qu'en co-apperception, qui ne serait jamais que co-appréhendée, mais encore dans son caractère chosique, sur lequel devrait être fondée cette co-appréhension.

Or, la question de toute évidence cruciale que Husserl ne semble pas développer est la suivante : « *d'où* », en tant que *qui*, et de quelle perspective est-ce que je « trouve » les sensations, attestant par là leur « localisation » ? Je ne les trouve sans doute pas de la même perspective que les propriétés chosiques, je ne les « trouve » pas *comme* je trouve ces propriétés, mais autrement, d'une autre perspective : c'est le « changement d'attitude » mentionné en passant par Husserl qui est requis. Selon la description que Husserl donne de la co-appréhension, il semble évident que pour lui, elle doit être faite par principe du dehors⁵²⁴ : *outré* des propriétés objectales, la main droite saisit *également* des sensations dans la main gauche, touchée comme une chose du monde, et c'est précisément dans cette attitude et dans aucune autre qu'elle atteste leur inscription dans le monde objectal, chosique. Pour parvenir à la « localisation » des impressions sensibles comme il la comprend, c'est-à-dire comme co-ordonnée avec l'ordre objectal,

corps de chair apparaissant et à l'ordre extensif, quelque chose qui est ordonné en soi selon un ordre de *coïncidence*. » (*ibid.*, p. 219).

⁵²³ *Ibid.*, p. 224

⁵²⁴ Cf. *ibid.*, p. 219 : « l'aperception du corps propre, tel qu'il est perçu "extérieurement" »

Husserl doit en somme la fonder sur une spatialité préalablement donnée, qu'il ne comprend, quant à elle, que comme objectale. La spatialité du sentir (ou la « localisation », pour reprendre ses termes) n'est donc pas interrogée comme telle, puisqu'une spatialité ne s'applique à l'ordre subjectif que comme provenant du dehors par rapport à lui, de l'ordre de l'objectif, qui est l'extension pure.

Husserl précise le problème que nous commentons en disant que le corps propre ou la chair ne peuvent se constituer que dans le toucher et « dans tout ce qui trouve sa localisation avec les sensations du toucher⁵²⁵ » (comme par exemple la chaleur). Selon lui, il est impossible pour la vision ou pour l'ouïe de trouver les sensations *visuelles* ou *auditives* (qui donnent accès aux propriétés de l'objet vu ou entendu) « localisées à même l'œil⁵²⁶ » ou l'oreille. Il est impossible d'« attester » par l'œil le fait que la vision se fait « à même » l'œil : « je ne perçois pas mon œil, l'œil qui voit, en tant qu'œil voyant⁵²⁷ ». (C'est-à-dire que, pour Husserl, on « a perception » de ces parties du corps telles que l'œil, ou encore qu'elles se constituent pour nous pour autant qu'elles sont tangibles et qu'elles se constituent dans le toucher et le mouvement (lié aux sensations musculaires).) Ces précisions semblent donc confirmer le fait que Husserl comprend bel et bien l'attestation de la « localisation » des sensations comme une opération qui se fait *du dehors*, car les parties du corps qu'il nomme sont clairement comprises comme des unités anatomiques, des organes-choses, des *objets* : l'œil, l'oreille⁵²⁸.

La constitution du corps propre est donc pour Husserl attestée par le fait qu'en me touchant du dehors, *je touche le touchant même*, le toucher même (tout comme il parle de l'œil *voyant*), et que je « trouve » ainsi des sensations. Et puisque ce toucher du touchant semble se faire partiellement

⁵²⁵ *Ibid.*, p. 214

⁵²⁶ *Ibid.*, p. 210

⁵²⁷ *Ibid.*, p. 211, note

⁵²⁸ Cf. *ibid.*, p. 213 « C'est *sur* cette surface de la main que j'éprouve des sensations de contact, etc. Et c'est pourquoi précisément elle se manifeste immédiatement comme étant mon corps. » Husserl table bien sûr sur l'évidente présence des sensations dans la main touchée, mais fait comme s'il serait possible d'attester ce fait du dehors, c'est-à-dire sur la main-objet et sa surface objective.

du dehors, Husserl soutient que je touche ce touchant dans la *main-chose*, *main-objet*. Autrement dit, le corps propre se constitue sur le mode d'une co-appréhension basée sur l'appréhension d'un corps-objet, c'est-à-dire *ne se fait pas sans* elle.

Or, est-il véritablement possible que je me touche *du dehors* ? Je ne dirais jamais, en parlant de *ma propre* sensation, que j'entends des sons *dans mes oreilles*, que la vision se fait *dans mes yeux* en tant qu'unités anatomiques objectales : j'entends des sons, je vois le monde là où il est, et cette vision, cette ouïe qui m'y transportent me traversent d'une manière plus générale, se répandent dans mon corps ou au moins « dans ma tête », elles ne sont pas circonscrites dans un lieu précis. Certes, je ne peux pas voir sans yeux en tant qu'organes anatomiques, mais décider pour cette seule raison que la « localisation » de la vision se confond avec la localisation objective de ces organes, ce n'est pas résoudre la question de la « spatialité », de la dimensionnalité de la perception, c'est passer à côté d'elle. Mais on peut également formuler le problème à l'inverse, comme le fait Merleau-Ponty : « On le sait : des mains ne suffisent pas pour toucher, mais décider pour cette seule raison que nos mains ne touchent pas [...] ce serait [...] renoncer par avance à comprendre le sensible et nous priver de ses lumières⁵²⁹. »

Husserl serait sans doute d'accord avec cette contestation d'une inscription corporelle exacte de la vision et de l'ouïe. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle il écrit que la localisation ne s'atteste qu'à travers le toucher. La localisation des sensations, et à travers elle la « constitution du corps », ne se fait que par une insertion des sensations dans cette *chose-corps*. Or, cette *chose-corps*, je ne l'atteins qu'à travers le toucher. Bref, le fait que le corps propre ne se constitue, pour Husserl, qu'à travers le toucher, nous semble hautement symptomatique. Car il y a une raison pour justifier cette restriction de la localisation : la nécessité pour Husserl de relier l'ordre du subjectif pur à l'ordre de l'objectif pur, c'est-à-dire à un dedans pur et un dehors pur. Husserl dérive la localisation des autres sensations, qui interdisent la distinction stricte entre le dehors et le dedans, de la

⁵²⁹ VI, p. 178

localisation du toucher, lequel, au contraire, semble permettre ou même nécessiter cette localisation. Or, ne faut-il pas se demander plutôt quelle est la « localisation » propre au sentir lui-même, c'est-à-dire s'abstenir de la rapporter préalablement à un ordre localisé « en soi », un pur dehors, à l'extension ? Nous ne croyons pas que Husserl se soit vraiment posé cette question, et il nous semble que cela peut être montré déjà pour le toucher.

Car *la main droite qui touche « du dehors » la main gauche n'est précisément jamais tout à fait en dehors d'elle ; son sentir n'est jamais disjoint de celui qui habite la main touchée* : s'il en était autrement, la main touchant ne saurait jamais retrouver la main « touchée » comme une véritable *main*, c'est-à-dire comme une main *propre*. C'est pourquoi, croyons-nous, la main touchante ne peut *jamais* constituer la main touchée comme un objet (c'est-à-dire comme un pur dehors), et c'est pourquoi encore la « constitution » du corps propre ne peut pas être conçue comme une co-appréhension objective-subjective. Et c'est pour la même raison, nous semble-t-il, que Didier Franck conclut que, dans son explication de la constitution du corps propre, Husserl suppose des limites du corps qui ne se constituent que du dehors, et qu'il suppose donc l'intersubjectivité⁵³⁰.

Sans entrer directement dans les implications d'une telle affirmation, notons que ce qui semble problématique dans la description de Husserl est justement le fait que la couche objectale soit décrite comme isolable par principe, et que la description semble même la *requérir* comme donnée isolément pour que le phénomène total, « l'empiétement » ou « l'enchevêtrement » du sujet et de l'objet apparaisse et soit compréhensible. (Dirait-on, comme F. Dastur le dit à propos du temps, que la description sérielle d'un phénomène indivis est une « nécessité du langage⁵³¹ » ? Si, comme le soutient Merleau-Ponty, quand je me retourne sur moi-même pour saisir le flux temporel, cette expérience est du même genre que celle par laquelle j'accède à un *alter ego*, les deux expériences posent le même

⁵³⁰ Cf. l'article de D. Franck : « La chair et le problème de la constitution temporelle »

⁵³¹ Elle soutient que la description des phases temporelles doit nécessairement se faire d'une manière sérielle : « on ne peut exprimer le continu que par l'intermédiaire du discontinu », F. Dastur, *Husserl. Des mathématiques à l'histoire*, p. 60

problème⁵³². Or, Merleau-Ponty soutient que, puisque c'est chaque fois d'un « empiètement » circulaire qu'il s'agit, « la constitution est libre de l'alternative du continu et du discontinu⁵³³ » : si la discontinuité est soutenue par une circularité, elle n'est pas véritablement discontinue, et il faut la décrire autrement.) Cette isolation, qui implique une description sérielle (sujet + objet) d'un phénomène total et indivis, ne semble pas lui être fidèle, car en isolant la « couche » du sentir de l'autre main, ce n'est pas précisément *ma* chair que je toucherais, c'est un objet, et, par conséquent, un corps étranger. Il suffit que j'aie chez le dentiste, dont la profession est de soigner mes dents comme un objet physico-chimique, pour comprendre immédiatement que dans l'exacte mesure où ce corps-ci est *mien*, où il est *mon corps propre*, il ne se confond jamais avec un objet. Plus exactement, toute attitude qui *me* traite comme un objet (même au-delà de ma corporéité) est vécue par moi comme une agression envers *moi*, envers mon être total, même si elle peut être utile pour mon *corps* ou pour mon être du point de vue objectif, physico-chimique ou autre. *Je* ne suis pas un ensemble de sensations « entrelacées » avec un objet : là où commence l'objet, il n'y a plus de moi – et inversement, là où il y a un moi dans ce corps, il n'y a plus de simple objet. En considérant en pensée « toute cette machine composée d'os et de chair, telle qu'elle paraît en un cadavre⁵³⁴ », je ne parle précisément pas de *mon* corps, comme le voudrait trompeusement Descartes, car le corps du cadavre n'est plus le corps de personne. En somme, s'il y a entrelacement, il ne peut pas être entre un sujet au sens fort (par opposition à un objet) et un objet au sens fort (par opposition à un sujet) : ce sont ces ordres en tant que tels qui font problème ici, car ils sont opposés l'un à l'autre, et cette opposition fait tort à mon être total. Car, pour autant que cet être total est exprimable à travers les notions de sujet et d'objet, il doit être défini comme leur *circularité*, puisque tout segment de mon être total appréhendé comme subjectif revient à l'appréhender également comme objectif, et à l'inverse⁵³⁵.

⁵³² VI, p. 253

⁵³³ « Le philosophe et son ombre », S, pp. 286-287

⁵³⁴ Descartes, *Méditations métaphysiques*, éd. A.T., p. 20

⁵³⁵ Cf. VI, p. 183 : « il y a un rapport à lui-même du visible qui me traverse et me constitue

Et puisque la circularité est le contraire même de l'opposition, ce n'est pas de sujet et d'objet qu'il s'agit ici, et l'être total du corps n'est pas *leur* union. En d'autres termes, la circularité, l'enchevêtrement du sujet et de l'objet dans le corps démontre que les catégories ontologiques du sujet et de l'objet ne sont pas applicables au corps, et qu'elles sont abstraites de son être total. Merleau-Ponty affirme que si je m'entends, « je m'entends et du dedans et du dehors » et que « ce hiatus », « cette déroboade incessante » entre ces deux dimensions de mon expérience, « est enjambée par l'être total de mon corps⁵³⁶ ». Cet être total n'est donc pas concevable comme la somme de deux ordres opposés : il est la condition préalable de ces deux « attitudes » envers mon être total, au lieu d'être le résultat de la synthèse de deux composantes ontologiques et l'union de deux contradictoires⁵³⁷. Il n'est nulle part seulement l'un ou l'autre : le corps « n'est ni chose vue seulement, ni voyant seulement⁵³⁸ », affirme Merleau-Ponty, puisqu'« il y a une difficulté de principe de délier le lien de la Nature et des personnes⁵³⁹ », et c'est la circularité impliquée par ce lien qui rend compréhensible la dualité d'attitudes, et non, à l'inverse, le fait que l'être total soit donné comme l'union paradoxale et incompréhensible de deux ordres en soi opposés.

Bref, soutenir qu'il est possible d'isoler la couche objectale serait faire abstraction du fait que ce que sentent les mains fait partie d'un seul sentir : je ne me touche pas comme un objet *avec* des sensations, car je ne suis jamais un objet pour moi, c'est-à-dire que je ne suis jamais pour moi *sans* sensations. De même que je ne puis me toucher comme corps *avec* des sensations, car je ne me touche jamais *sans* elles, il faut en conclure que je ne *me* touche jamais comme objet. Il semble donc que la « constitution » de la

en voyant, ce *cercle* que je ne fais pas, qui me fait, cet enroulement du visible sur le visible ». (nous soulignons)

⁵³⁶ VI, p. 192

⁵³⁷ Notons le fait symptomatique que, quand il s'agit de décrire la visibilité du corps voyant, Merleau-Ponty parle bien de « points de vue », non d'ordres ontologiques. Cf. par exemple NC56, p. 108 : Mon corps est un sujet-objet, « comment réconcilier ces deux points de vue ? » ; *ibid.*, pp. 267-8 : la « vue globale » versus la vue « ponctuelle » sur le vivant.

⁵³⁸ VI, p. 179

⁵³⁹ « Le philosophe et son ombre », S, p. 291

chair ne puisse pas prendre la forme d'une co-appréhension de sensations fondée sur un « support » objectal, car ce *avec quoi* ces sensations seraient alors co-appréhendées, le support objectal précisément, n'est tout simplement jamais donné. L'expression que donne Husserl de ce phénomène circulaire table sur une équivoque entre deux « corps » dont la différence est marquée par le mot « mien », « propre », et que je ne peux pas franchir en appuyant ma réflexion sur l'ordre de l'objectif pur. Autrement dit, la description du phénomène du corps propre que propose Husserl semble renverser l'ordre de ce qui est originairement donné et de ce qui est rendu possible par cette situation originaire. C'est l'être total de mon corps et cette épaisseur, cette dimensionnalité de mon sentir lui-même qu'il implique, qui me permet d'ouvrir deux de ses segments l'un sur l'autre et de *me* toucher. C'est cette épaisseur préalable de mon corps considérée « de l'intérieur » comme sentir, laquelle accomplit ce retournement sur soi et est synonyme du sentir en général ou du pouvoir de constituer un « objet », qui permet donc de dire que je me touche comme un objet – et non pas mon objectivité considérée comme un ordre supposé d'abord « donné » en soi, c'est-à-dire pensable isolément, et ensuite appliquée également au corps propre, où il serait « entrelacé » avec l'ordre subjectif. La constitution du corps propre est un paradoxe dans un monde conçu à l'aide de la distinction ontologique du sujet et de l'objet, et ce paradoxe, cette circularité ne peut être levé qu'en postulant un principe, une garantie de corrélation de ces ordres, un « parallélisme cohérent⁵⁴⁰ » ; or, la faiblesse de tout parallélisme, dira Merleau-Ponty, est « qu'il se donne des correspondances entre les ordres et nous masque les opérations qui d'abord les ont produites par empiètement⁵⁴¹. » C'est donc cet empiètement originaire, opérant dans le corps propre, qu'il faut penser, au lieu de supposer qu'il est synonyme d'un parallélisme de deux ordres isolés qu'il est possible de maintenir comme distincts.

Le passage de l'extérieur à l'intérieur et inversement que le corps

⁵⁴⁰ *Idées...II*, p. 219

⁵⁴¹ « Préface », S, p. 34 ; Merleau-Ponty parle plus précisément du rapport entre la parole et la pensée

vivant atteste ne peut se faire que parce qu'en vérité, nous ne sommes jamais, avec la main droite, absolument en dehors, à l'« extérieur » par rapport à la main gauche, car il y a un lien *interne* entre les mains qui n'est rien d'autre que l'unité et l'épaisseur du sentir total qui relie les sentirs des mains dans leur différence ou à travers la profondeur du corps vivant, et qui seule permet l'identification, la circularité qui, chez Husserl, semblent être présumées plutôt qu'expliquées. Il est évident que sans l'unité « pré-constitué » de mon corps sentant – identité qui est pré-subjective et pré-objective –, la main droite ne pourrait pas « attester » les sensations de la main gauche en la touchant⁵⁴² ; c'est-à-dire que *ce n'est pas la main droite*, à elle seule, avec sa perspective exclusivement extérieure (et donc objectale, objectivante, appréhendante) par rapport au reste du corps, qui « atteste » les sensations de la main gauche et qui les « trouve » « sur », « en » ou « au-dedans » d'elle : s'il y a une telle attestation, c'est que la main gauche y contribue simultanément, pour autant que c'est elle qui perçoit ces sensations animées par le toucher actif de la main droite. Ce n'est donc pas de la présentation d'une qualité objective et de l'apprésentation d'une sensation subjective que nous sommes témoins, mais bien de la *présentation* de deux segments du sentir dans un espace plus global que toute sensation particulière (la sensation objective, touchante, et la sensation subjective, « trouvée ») et leur prétendue coordination, leur mise en parallèle. Le dédoublement ou la scission en main-chose et main-sentir (et une co-appréhension qui les relierait dans un parallélisme un peu magique, une « corrélation de principe » ou une sorte d'harmonie préétablie), suppose donc un continuum de sensations étalées à travers le volume de mon corps, sensations qui ne se superposent pas, mais qui fonctionnent *ensemble* comme les segments d'un seul circuit indivis, c'est-à-dire qui attestent une certaine spatialité, une certaine dimensionnalité ou voluminosité de la sensation, de la présentation même : il n'y a d'attestation de la présence d'un sentir dans plusieurs segments d'un corps que par la présence simultanée de

⁵⁴² Ceci signifie que ce que Husserl conteste pour la vision et l'ouïe (l'œil ne se voit pas voyant), nous le contestons également pour le toucher (la main ne se touche pas *comme* touchante), c'est-à-dire la possibilité de « trouver » des sensations localisées du dehors.

plusieurs sentirs qui peuvent s'engrener l'un sur l'autre jusqu'à devenir un sentir et un sensible l'un pour l'autre, un sensible d'épaisseur, comme cela s'atteste quand le circuit qui traverse le volume de mon corps sensible referme la boucle qui s'esquissait en lui, et le corps sentant se sent lui-même comme sensible. Je ne puis donc « retrouver » les sensations sans cette complicité en différence (que Merleau-Ponty appellera réversibilité) qui n'est ni un sentir sans spatialité propre, ni un objet sans sentir, ni leur combinaison, et qui est plutôt un sentir doué d'une « épaisseur » propre⁵⁴³ : un système de sensibilité, un « schéma corporel », « un système de systèmes voué à l'inspection d'un monde⁵⁴⁴ ».

Comme le dira Merleau-Ponty : « autant il est manifeste que le sentir est dispersé dans mon corps, que ma main touche par exemple, [...] autant il serait absurde de concevoir le toucher comme une colonie d'expériences assemblées⁵⁴⁵. » La dimensionnalité propre du sentir ne peut pas lui être imputée du dehors, car les segments du sentir se recourent *par principe*, c'est-à-dire ne fonctionnent que *l'un par rapport à l'autre*, en « s'enveloppant » réciproquement ou en ouvrant l'un sur l'autre. Si je suis en mesure de me toucher finalement « du dehors », de m'opposer à moi-même d'une manière frontale, de me mettre en face de moi-même, – c'est-à-dire d'attester cette expérience sur laquelle Husserl veut fonder son explication –, ce n'est que grâce à cette épaisseur *de mon sentir lui-même*, grâce au fait que mon sentir n'est pas sans une dimensionnalité propre, qui, par ailleurs, n'est pas étrangère à la dimensionnalité des choses « objectives », « spatio-temporelles » (qui, d'ailleurs, est elle-même encore à dévoiler dans son originalité). Il y a un « bougé », un « écart », un « hiatus » entre les segments de mon sentir, et « ce n'est pas un échec » de sentir, c'est le sentir en acte⁵⁴⁶. Mon sentir lui-même n'est pas « à emplacement unique » (Whitehead⁵⁴⁷), je

⁵⁴³ Merleau-Ponty emploie cette expression pour exprimer ce phénomène : VI, p. 173 *sqq*

⁵⁴⁴ PM, p. 110 ; passage identique : « Le langage indirect et les voix du silence », S, pp. 107-108

⁵⁴⁵ VI, p. 189

⁵⁴⁶ VI, p. 192

⁵⁴⁷ Cf. notamment NC56, p. 155 *sqq* ; Whitehead, auquel Merleau-Ponty se réfère, emploie la notion d'une manière plus générale, et l'applique à la Nature comme telle. L'expression

vois à travers *deux* yeux, je touche avec mes deux mains, le sentir est multiplié à l'infini au sein de mon corps, et c'est cette pluridimensionnalité *du sentir lui-même* (et non de l'emplacement de ses segments dans le monde objectif) qui constitue *sa spatialité*, par rapport à laquelle l'inscription spatiale du moment où le corps se touche, c'est-à-dire s'atteste comme corps-chose, n'est qu'un cas particulier et *plus restreint*. Il est impossible d'articuler la « spatialité » du sentir (que Husserl appelle sa « localisation ») à travers la spatialité de ce qui n'a pas de sentir, à travers la spatialité des choses, car, comme le dit Merleau-Ponty, « le corps est pour l'âme son espace natal et la matrice de tout autre espace existant⁵⁴⁸ ». Le fait d'attester son « dehors » n'est possible, pour un corps sentant, qu'en tant que prélevé sur la « spatialité » ou la dimensionnalité de son sentir lui-même, de son « dedans », de son « propre », qui *n'est pas le contraire* d'un dehors, parce que celui-ci est toujours déjà *son* dehors. Bref, l'opposition entre le dedans et le dehors n'est plus ici tenable dans un sens absolu, parce que, dans un corps sentant, l'un débouche sur l'autre, et cela signifie que le corps propre n'est pas véritablement compréhensible comme corrélation entre la dimensionnalité chosique-objective pure et un sentir « localisé » selon l'ordre de coïncidence avec cette étendue objective. S'il y a un « sentir » dans mon corps, il est d'emblée dimensionnel ; et c'est cette dimensionnalité « interne », « propre », qu'il s'agit de comprendre, et non de recouvrir d'une dimensionnalité conçue indépendamment d'elle, c'est-à-dire conçue d'emblée comme un pur dehors, comme un non-sentir, comme un corps-chose, pour reprendre les mots de Husserl. Si, comme le dit cette fois Merleau-Ponty, j'use de mon corps comme d'un étalon pour mesurer les choses et pour les interroger, cela veut dire qu'*il ne leur est donc pas étranger* et que la manière dont cette dimensionnalité du sentir s'incorpore dans la dimensionnalité des choses doit être compréhensible sans présupposer l'ordre du dehors pur comme constitué en soi. En d'autres termes, mon « intérieur » *n'est pas le contraire* de cet « extérieur » que sont les choses, c'est-

voisine, l'« empiètement », très souvent employée par Merleau-Ponty, peut être interprétée comme également partiellement inspirée par l'*overlapping* de Whitehead.

⁵⁴⁸ OE, p. 54

à-dire que ma subjectivité n'est pas *le contraire* de l'objectivité ; or, ceci veut dire encore – et c'est ce qui est essentiel – que mon ouverture aux choses n'est pas la subjectivité dans le sens de la catégorie ontologique du sujet, et que ma parenté avec les choses n'est pas l'objectivité dans le sens de la catégorie ontologique de l'objet. Le corps n'est pas une unité duelle, un sujet-objet, il est un champ d'institution réciproque des segments du sentir dont les ordres du sujet et de l'objet ne peuvent que s'inscrire comme deux restrictions particulières de son être total, deux expressions abstraites et frontales de son existence instituée-instituante qui est fondamentalement latérale. Et ce fait que la distinction entre le sujet et l'objet soit « brouillée » dans mon corps influe, d'une manière ontologique, sur tout sujet et sur tout objet : mon dehors absolu est d'ores et déjà à comprendre comme une variante plus restreinte de ce dehors-dedans qu'est mon corps, et il en est de même pour mon dedans absolu ; bref, mon corps est l'étalon et la matrice de toute apparition précisément parce qu'il est sensible-sentant, visible-voyant.

Notre présentation de cette réflexion ne visait pas à laisser entendre que Husserl ne comprend pas le phénomène du corps vivant et propre, car, en insistant sur la « corrélation », l'« empiètement » des dimensions subjective et objective dans le corps, il atteste une connaissance précise de ce même fait que nous voulons éclairer. Ce que nous avons voulu exprimer, au contraire, c'est que la façon dualiste, corrélationnelle dont il essaie de décrire ce phénomène qu'il voit malgré tout comme unitaire – c'est-à-dire d'une façon qui *maintient les ordres ontologiques du sujet et de l'objet comme incontestables* malgré les paradoxes que cette attitude produit – ne semble pas être en mesure de l'exprimer, car elle ne prend pas suffisamment en compte la circularité entre les deux points de vue que la réflexion trouvera applicables sur le corps propre⁵⁴⁹. Car cette approche projette la distinction

⁵⁴⁹ Si Husserl affirme que les « animalia » ne sont pas à comprendre comme l'« assemblage d'un donné scindé, mais en tant qu'unités duelles, unités qui laissent distinguer en elles deux couches » (*Idées II*, p. 229), on ne voit pas comment comprendre une « unité duelle » autrement que comme une unité présentée à travers une dualité, c'est-à-dire précisément comme un *assemblage conceptuel*, comme une série corrélationniste de plusieurs ordres *distincts, c'est-à-dire scindés*. L'affirmation expresse de Husserl ne change rien au fait que cet auteur n'exprime le phénomène du corps propre que comme une

subjectif-objectif dans un ordre où cette distinction ne peut pas par principe exister, c'est-à-dire où elle n'existe que comme une circularité qui seule rend compréhensible cette distinction. C'est précisément, croyons-nous, la compréhension de cette circularité qui provoquera chez Merleau-Ponty le projet d'une ontologie nouvelle, car cette circularité, une fois reconnue à l'origine de notre expérience, influe sur la totalité de notre expérience de « sujet » et d'« objet », elle bouleverse *l'ensemble* du paysage du monde ouvert par l'ontologie subjective-objective. C'est précisément pour cette raison, croyons-nous, que Merleau-Ponty affirme que si « la distinction du sujet et de l'objet est brouillée dans mon corps (et sans doute celle de la noèse et du noème ?), elle l'est aussi dans la chose, qui est le pôle des opérations de mon corps, le terme où finit son exploration, prise donc dans le même tissu intentionnel que lui⁵⁵⁰. » C'est à travers l'étude des aspects « circulaires » de la phénoménalité qui sont par excellence présents dans le corps que Merleau-Ponty introduit l'idée de l'élément de la chair comme l'idée centrale de son « ontologie nouvelle » et de sa philosophie conçue comme l'« épreuve simultanée du prenant et de l'être pris dans tous les ordres⁵⁵¹ ». C'est précisément la découverte de cette circularité dans le corps propre que Merleau-Ponty apprécie chez Husserl, et dont il ne fait que développer les implications : « J'ai toujours été frappé par ce fait que, dès qu'il touche au *corps*, Husserl ne parle plus la même langue. [...] Il n'y a plus ici dualité, mais unité indissoluble [...] J'ai voulu partir de là. [...] on ne peut pas couper le corps en deux, disant : "Ici, la pensée, la conscience ; là, la matière, l'objet." Il y a une profonde *circularité* dans le corps. Et c'est cela que j'appelle : *la chair*. Dès lors, le monde, où des corps sont logés, prend un

dualité ou comme un système de corrélation de plusieurs ordres distincts, comme une série, à travers un « parallélisme cohérent », comme il l'exprime. C'est alors, pour le moins, que son expression ne correspond pas à ce qu'il s'agit d'exprimer. Or, à la lumière de ce que Merleau-Ponty développera pour sa part, nous croyons que les raisons pour lesquelles Husserl veut maintenir le cadre dualiste du subjectif-objectif sont bien plus profondes, car ontologiques, et que c'est précisément cela qui lui interdit de s'exprimer autrement et de trouver une formulation plus juste.

⁵⁵⁰ « Le philosophe et son ombre », S, p. 272

⁵⁵¹ VI, p. 313

autre sens⁵⁵². »

Le travail descriptif de Merleau-Ponty qui prépare cette ontologie consiste dans une large mesure en un dévoilement progressif des index de cette circularité, quoique la circularité dans le corps semble avoir une valeur décisive. Or, nous avons déjà vu dans le chapitre précédent qu'il y a fondation réciproque, c'est-à-dire précisément « circularité » entre les divers segments du champ de la visibilité totale. Outre le fait que la chair est chez Merleau-Ponty *de facto* nominalement désignée comme élément de notre expérience, nous avons vu que c'est parce que la chair dans le sens du « corps propre » est ce qui institue l'échange entre un « sujet » et un « objet », c'est-à-dire parce qu'elle est la circularité incarnée de ces échanges, qu'elle est le milieu universel de *tout* échange dans l'expérience (entre « quelqu'un » et « quelque chose »). C'est ce rapport entre le corps « propre, sensible » comme élément universel de l'expérience et ses autres dimensions plus particulières que nous tenterons de préciser dans la deuxième moitié de notre étude.

⁵⁵² P2, pp. 303-304

IV

TRANSITION

La visibilité indivise comme point de départ de l'ontologie de Merleau-Ponty

Pour reprendre les mots de Merleau-Ponty lui-même, les paradoxes sur lesquels débouche Husserl dans les *Méditations cartésiennes*, et qu'il reprend dans la *Crise des sciences européennes*⁵⁵³, comme par exemple l'« identification transcendantal-empirique, constitué-constituant⁵⁵⁴ », représentent non pas des obstacles à la « nouvelle ontologie », mais ses *thèmes*. La différence entre le transcendantal et l'empirique est également à comprendre comme le rapport entre le visible et l'invisible ; et, comme nous le savons déjà, celui-ci n'est pas une opposition, mais une façon spécifique de se différencier réciproquement au sein de l'unité d'un champ qui, comme un « genre d'être » spécifique, n'est rien d'autre que le système d'équivalences et la réciprocité de ces écarts ou différenciations. Cette « identification » ontologique, cette *réduction à un champ ontologique unique* implique un changement dans la conception de l'être des entités « ontiques », intramondaines qu'elle touche, changement qui est résumé par la façon dont ces entités sont restructurées par l'usage des notions relevant du circuit notionnel de la visibilité : le voyant est visible comme le monde est visible, le « sujet » et l'« objet » ne sont que deux figures fondamentales d'une visibilité *unique* : l'une « concentrée », l'autre « éparse⁵⁵⁵ », mais toutes deux *variantes* d'un élément ontologique unique, toutes deux, pour Merleau-Ponty, « abstraite[s] d'une seule étoffe⁵⁵⁶ ». C'est donc ce point de vue qui appelle finalement par exemple les caractéristiques entièrement décentrées du sujet de l'expérience l'exprimant comme « l'enroulement⁵⁵⁷ » du visible sur lui-

⁵⁵³ E. Husserl, *Méditations cartésiennes*. Paris : P. U. F., 1991 et *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Paris : Gallimard, 1976

⁵⁵⁴ NC58, p. 83, cf. *ibid.*, p. 380

⁵⁵⁵ VI, pp. 178-179

⁵⁵⁶ VI, p. 310 ; cf. *ibid.*, pp. 250 et 301 et OE, p. 21

⁵⁵⁷ VI, p. 183

même, et qui permet de les comprendre.

En prenant Husserl pour exemple, nous avons vu que, pour lui, celui « qui » fait expérience est le sujet, ce « dont » il y a expérience est l'objet, et que le corps vivant est donc un « sujet-objet⁵⁵⁸ », une « unité duelle⁵⁵⁹ ». D'une manière analogue, Merleau-Ponty affirme que Husserl « lui-même, pris dans l'ontologie commune, découvre le perçu comme résidu, exception, résistance à cette ontologie, au savoir, à la conscience intellectuelle », et continue de concevoir la perception de ce point de vue du « savoir » ; autrement dit, son « analyse du perçu commence dans l'ontologie commune » et « se dépasse de l'intérieur », mais « le lecteur ne s'en aperçoit pas⁵⁶⁰ ». Pour Merleau-Ponty, en revanche, le corps et la perception ne sont plus seulement un paradoxe capté dans l'ordre d'un Être subjectif-objectif, un point obscur dans un ordre dont la logique resterait pour elle-même le modèle de clarté et d'intelligibilité ; les phénomènes du corps et de la perception sont finalement ce dont l'être dévoile par excellence un sens que nous retrouvons dans tous les êtres, et qui nous invite à élaborer une ontologie qui tienne compte du fait que le subjectif et l'objectif n'apparaissent que l'un à l'horizon de l'autre. Somme toute, il faut accepter et comprendre en général cette circularité par excellence visible dans les phénomènes de la perception et du corps.

Car, si le corps est peut-être le « premier paradoxe⁵⁶¹ » en ce sens qu'il s'agit d'un thème central, il n'est pas le seul. Merleau-Ponty procède à l'analyse d'une multitude de « paradoxes » similaires qui entraînent une « confusion » de toutes les catégories de l'ontologie classique et qui, par conséquent, problématisent la forme stricte de sa catégorisation ontologique. Nous avons esquissé la manière dont il est possible de retrouver ces paradoxes dans quasiment tous les thèmes que Merleau-Ponty reprend à son

⁵⁵⁸ Formulation que Merleau-Ponty attribue à Husserl dans « Le philosophe et son ombre », S, p. 271. La traduction française des *Idées II*, p. 217 : « objectité subjective » ; cf. les renvois que donne X. Tilliette (P2, p. 223) à l'édition allemande des *Ideen III*, p. 124 (*subjektives Objekt*) et des *Ideen II*, pp. 195, 199 (*Subjekt-Objekt*).

⁵⁵⁹ E. Husserl, *Idées II*, p. 229

⁵⁶⁰ NC54, p. 174

⁵⁶¹ OE, p. 19

compte et qui sont typiques de son œuvre. Outre la perception, ce sont par exemple le temps et l'histoire, la parole opérante (ou le rapport entre la perception et l'expression), notre passivité, le sommeil, l'inconscient par rapport à la conscience éveillée, ou encore les phénomènes de la plus haute rationalité tels que les mathématiques, le rapport entre moi et autrui, la création, l'apprentissage ou en général la connaissance de l'altérité, etc. Chaque fois, le phénomène qui n'était jusque-là qu'un paradoxe, un point de résistance à la compréhension dans le cadre d'un système de notions en soi transparentes pour l'intelligence, devient chez Merleau-Ponty un index, une trace, une motivation et le point de départ d'une compréhension nouvelle non seulement de ces phénomènes particuliers eux-mêmes, mais encore de ceux que nous croyions clairement comprendre sur la base des notions classiques et traditionnelles. « Nous ne savons pas ce que nous pensons⁵⁶² », affirme Merleau-Ponty, car notre expérience contemporaine de la nature, de l'homme et de la pensée et par là de la totalité du monde excède les concepts à l'aide desquels nous avons l'habitude de les saisir. Or, il y a une « pensée fondamentale » dans la vie, dans l'art, dans les sciences et ailleurs, et l'ontologie que nous envisageons dispose donc de sources auxquelles puiser.

Le sens de ce type de pensée n'est jamais, pour Merleau-Ponty, une tentative de confondre par exemple la différence entre notre corps propre et les autres corps, d'oublier que la perception diffère de la pensée ou que le passé n'est pas présent, etc. Les « identifications » ontologiques opérées à partir de ces « réductions » au champ commun de phénomènes envisagés n'entraînent jamais, pour Merleau-Ponty, un nivellement des différenciations entre ces phénomènes complémentaires, pour autant que ces différenciations se trouvent dans notre expérience. C'est, au contraire, le développement des différenciations de ces phénomènes eux-mêmes, autrement dit le dévoilement des « références intentionnelles », selon le mot de Husserl, qui amènent certains phénomènes donnés vers leur champ commun de différenciation, c'est-à-dire qui nous contraignent à les comprendre comme une

⁵⁶² NC58, p. 163

différentiation réciproque, ou comme un « système d'écarts », un « système de cohésion », un champ de réversibilité imminente, etc.

Il faut donc souligner le fait que les réductions au champ ne sont pas censées donner une explication de ce qui nous permet de parler finalement d'*oppositions* entre certains phénomènes donnés. Mais affirmer pour cette seule raison que la réduction au champ représente un nivellement de différences (ou d'oppositions, si l'on veut), qu'il s'agit d'une *confusion*, c'est décider de refuser d'avance de suivre Merleau-Ponty dans sa démarche concrète et d'ignorer ce qu'il fait en réalité : le sens de ses descriptions concrètes, sur lesquelles s'appuient ses conceptualisations ultérieures, n'est jamais tel ; cette objection suppose que le rapport entre l'individuel et le total ne puisse être qu'une opposition devant être comblée par un principe positif, devant être *garantie* et ainsi maintenue fixe. Or, l'individu ne doit pas être *garanti* dans son individualité, car nous n'avons pas à le supposer fragmenté. Ainsi, le sens ontologique de la suite de « réductions » échelonnées au champ unique de la Visibilité est la généralisation de la réversibilité, le changement corrélatif de la compréhension des phénomènes individuels au sein du tout du monde, et le passage d'une ontologie de l'Objet à une ontologie du champ de l'expérience, c'est-à-dire l'élaboration d'une ontologie de la « chair » en tant qu'ontologie du « monde perçu » ou de « l'Être brut ou sauvage⁵⁶³ ». Cet Être *brut* ou *sauvage* que nous dévoilons à travers la « réduction », c'est un Être qui n'a pas été « travaillé » au cours du processus de sédimentation de ses expressions, un Être qui « précèdera » toujours les sédimentations de ses sublimations dans la mesure où il sera toujours présent comme le sol de toute sublimation ou ségrégation possible, comme ce qui les relie les unes aux autres, et comme ce qui, en ce sens, les rend possibles. Ce qui est originaire du point de vue ontologique, ce sont les champs communs de « références », de « fils intentionnels » ou de « liens », l'« empiètement de tout sur tout, être de promiscuité⁵⁶⁴ », par opposition à toutes les instances objectifiées qui ne se détachent comme quelque chose apparemment indépendant de tout lien ou toute circonstance qu'en

⁵⁶³ Les deux notions par exemple VI, p. 221 et *passim*

⁵⁶⁴ VI, p. 282

supposant ces liens, cette promiscuité. C'est finalement pour cette raison que Merleau-Ponty problématise la dualité même de ses notions centrales de visible et d'invisible, pour autant qu'elle pourrait être comprise comme s'opposant à l'unicité du champ ontologique que ces notions sont censées exprimer à travers l'adjectivation et l'introduction d'une perspective unitaire et indivise de la visibilité.

La fonction essentielle des expressions du circuit notionnel de la visibilité dans les textes tardifs de Merleau-Ponty est de permettre de penser et de nommer précisément ce « lien » indivis par rapport à tout ce qui est lié, c'est-à-dire l'*articulation même* des phénomènes individuels. C'est pourquoi il faut, croyons-nous, leur attribuer non seulement un privilège de signification, mais encore un privilège expressif : elles résument et imposent la thèse typique de Merleau-Ponty d'un « primat de la perception » qu'il faut attribuer à la perception pour autant qu'elle est la conscience de parenté, par rapport à ce qui est perçu ou percevant et ce, qui en ce sens, entre dans une parenté. En distinguant trois couches doublement polarisées de la visibilité, nous avons pu voir les déplacements de sens que ces notions véhiculent au cœur des représentations sédimentées du monde, des choses, du sujet, etc., et nous avons par conséquent découvert un sens conceptuel de la visibilité qui dépasse son sens immédiat et intuitif.

La « réduction » à la visibilité, qui constitue l'acte même de cette neutralisation ontologique et sa fixation discursive, est selon Merleau-Ponty nécessaire, parce que l'analyse réflexive qui produit les instances fondamentales de l'ontologie classique reste insatisfaisante dans ce que ces dernières atteignent : en « démêlant » le lien ou la parenté des phénomènes, elle les « rend incompréhensibles⁵⁶⁵ », ce qui l'oblige à se soumettre à un mouvement d'oscillation entre les formes extrêmes de son expression, lesquelles ne l'expriment qu'en s'excluant mutuellement. C'est ce que Merleau-Ponty formule, en reprenant le mot de Maurice Blondel, par le

⁵⁶⁵ C'est ce que Merleau-Ponty affirme à propos des analyses d'E. Husserl dans ses *Idées...II* (VI, p. 316), mais il est évident que la même remarque serait valable pour Descartes.

terme de « diplopie ontologique⁵⁶⁶ », l'incapacité à articuler l'être d'une pluralité de phénomènes l'un sur l'autre, à les accepter tels qu'ils paraissent et tels qu'ils sont. L'appartenance de phénomènes tels que le sujet et l'objet, moi et autrui, le fait et l'essence, l'empirique et le transcendantal, le passé et le présent, etc., à un unique champ de visibilité est « la conséquence et la garantie » de leur « appartenance à un même monde⁵⁶⁷ », affirme Merleau-Ponty, c'est-à-dire finalement la condition de leur intelligibilité. Nous avons vu que cela signifie concrètement, par exemple, que nous ne comprendrons jamais le « sujet » sans considérer le lien qui le rattache à *sa propre* « objectivité », son empiricité, c'est-à-dire sans prendre en considération la façon dont il apparaît à lui-même. La même chose vaut, naturellement, pour le rapport de l'objectivité à la subjectivité. D'une manière analogue, nous avons vu encore notamment que si l'on se propose de comprendre ce que c'est qu'une idée, il faut la concevoir comme un invisible, c'est-à-dire en son rapport avec le monde visible et comme une force de variation ou de structuration qui s'en empare par en dessous.

Ceci reste valable dans la même mesure pour toutes les catégories basées au fond sur la dualité du monde subjectif-objectif, et c'est la raison pour laquelle il nous faut une « surréflexion⁵⁶⁸ » qui soit en mesure de prévenir cette diplopie. Or, la « surréflexion » met au jour précisément un rapport de « réversibilité » entre ces catégories, le même rapport qui relie le visible et l'invisible, ce qui fait que celles-ci perdent leur sens originel et ne peuvent plus être acceptées au sens fort, c'est-à-dire comme instances d'une importance ontologique, comme ce qui nous permettrait de leur donner un privilège dans nos tentatives de comprendre le réel. Merleau-Ponty ne fait que nous ramener vers l'expérience : nous constatons une *articulation*, un recoupement entre le sujet et l'objet, entre le fait et l'essence, etc. – notre expérience n'est rien d'autre que cela –, qu'il est impossible de réduire,

⁵⁶⁶ RC, p. 127 ; cf. également NC56, p. 179 et NC58, p. 360 *sqq* ; T. Toadvine affirme que Merleau-Ponty attribue cette diplopie également à Husserl, cf. son article « Merleau-Ponty's Reading of Husserl : A Chronological Overview », p. 266

⁵⁶⁷ RC, p. 60

⁵⁶⁸ Par exemple VI, p. 69 et NC58, p. 169

comme le tentent l'idéalisme et le réalisme. Il est par conséquent impossible de partir de ce que nous considérons comme des cas purs de l'objectivité et de la subjectivité, de l'essentialité et la facticité : il faut partir au contraire de leur « recoupement », et trouver, à partir de là, une perspective philosophique et une dimension ontologique d'où il soit possible d'accepter ces recoupements tels qu'ils sont. C'est le « couple » qui est plus réel que chacun de ses membres, affirme Merleau-Ponty⁵⁶⁹. Or, nous l'avons vu, il est impossible de thématiser et d'expliquer ce recoupement, cet empiètement d'une manière chosique ou objectale ; il s'agit d'une situation qui requiert une région ontologique unique, au sein de laquelle chacun des cas indéfinis d'empiètement soit compréhensible. C'est précisément, croyons-nous, l'impossibilité de résorber ce procès d'empiètement dans un état « synthétisé », « à emplacement unique », sans empiètement, qu'il faut identifier avec « le primat de la perception » que Merleau-Ponty évoque depuis le début, car, s'il en parle, c'est toujours par opposition au primat accordé par exemple à l'objet, au sujet ou à la conscience, à l'essence ou à l'idée, au fait ou à l'« impression sensible », etc. En ce qu'elle a de plus profond, cette philosophie de la perception que Merleau-Ponty développe est donc à notre avis une phénoménologie non seulement « asubjective », comme le voudrait Patočka, mais au même titre anti-objectiviste, anti-essentialiste, etc. ; car la philosophie de la perception et du « brut » est une philosophie de la dimensionnalité générale et de ses dimensions particulières, une philosophie d'un Être ouvert ou « vertical », par opposition à toutes les sédimentations.

Nous avons tenté de démontrer à quel point s'avère fructueuse cette manière de nommer les rapports fondamentaux de référence, de réversibilité, d'existence chiasmatisque, « l'un dans l'autre », *Ineinander* (Husserl) d'empiètement ou d'enveloppement réciproque, l'« union des impossibles », par ce que Merleau-Ponty appelle la visibilité : la visibilité, la chair, c'est la « possibilité », la « latence », le « tissu » des choses, plutôt qu'une chose⁵⁷⁰.

⁵⁶⁹ VI, p. 181

⁵⁷⁰ VI, p. 173

L'enjeu du concept de visibilité n'est donc pas, selon nous, une simple destruction des instances de la pensée métaphysique et de ses créations conceptuelles, ni une constatation de leur croisement ou leur « empiètement » chiasmatisé, laquelle est paradoxale et insuffisante pour autant qu'elle est laissée sans autre précision et développement ; l'enjeu cardinal du concept de visibilité est à notre avis la thèse selon laquelle c'est *le lien et l'articulation* des corps, des choses, des significations, des mots, des pensées, etc. qui est ce qu'il y a de plus originaire, phénoménologiquement et ontologiquement : « l'*Urpräsentierbarkeit*, c'est la chair⁵⁷¹ », remarque en effet Merleau-Ponty, et non ce corps, ces choses, ces « vécus », ces significations... La « solidité » du monde et de tout ce que nous expérimentons n'est pas à retrouver dans un « ciel des idées » ou comme objectivité pure dans le monde, elle est, écrit Merleau-Ponty, « l'attache qui relie secrètement une expérience à ses variantes⁵⁷² ». Il faut donc penser cette attache, ce lien, cette chair des êtres et de l'Être.

L'individuel et l'objectal ne se présente, selon Merleau-Ponty, que sur la base de sa ségrégation à partir d'un champ « pré-individuel » et « pré-objectif⁵⁷³ » et le circuit notionnel de la visibilité représente la tentative de l'auteur de formuler la priorité phénoménologique de ce « champ » par rapport à ce qui s'y ségrègue, non plus seulement dans le cadre de l'analyse d'un de ses thèmes typiques, mais déjà à un niveau strictement conceptuel et général. La chair, comme nous verrons encore, sera pour Merleau-Ponty l'originaire en tant que ce qui « ne se meut pas », selon le mot que Husserl a appliqué à la Terre, en tant que ce qui soutient toutes les oppositions au sein du monde, notamment l'opposition du sujet et de l'objet, deux ses « variantes » ; la chair est le *tissu conjonctif*⁵⁷⁴ des oppositions, abstractions,

⁵⁷¹ VI, p. 175 (note)

⁵⁷² VI, p. 153

⁵⁷³ Cf. par exemple VI, p. 310 et NC58, p. 156

⁵⁷⁴ Merleau-Ponty emploie ce terme aussi dans un sens opposé (cf. « L'entrelacs – Le chiasme », VI, p. 176 : le corps n'est pas à considérer comme une « chose, matière interstitielle, tissu conjonctif »). Nous l'utilisons dans le sens qui se trouve par exemple dans la note de travail suivante : VI, p. 226 : « L'être société d'une société » est « cet *Ineinander* que personne ne voit, et qui n'est pas non plus âme du groupe, ni objet, ni

ségrégations et qui fait que tout cela « tient ensemble ». En ce sens, nous concluons la première moitié de notre étude par l'idée plutôt modeste que s'il s'agit, avec la chair ou la visibilité, d'une « notion dernière » de la philosophie tardive de Merleau-Ponty⁵⁷⁵, cela ne peut être que dans ce sens qu'elle est une notion *originnaire, primitive*, c'est-à-dire l'emblème ou l'expression elliptique du point de départ ou de la perspective fondamentale de cette interrogation dont Merleau-Ponty n'a pas pu mener beaucoup plus loin la formulation. Cette « réduction » à un champ unique ou indivis, c'est-à-dire finalement le concept même de visibilité ou de chair, n'est donc pas une expression positive et suffisante de l'« ontologie nouvelle » que notre auteur envisageait. Ce concept est l'expression de la *méthode* de cette philosophie, et son introduction, puisqu'il représente essentiellement une critique de la tradition ontologique européenne et une polémique avec cette dernière. S'il a finalement un rôle positif, celui-ci est de nous *permettre de chercher* l'unité du monde ouvert au sein duquel aucun phénomène ne subsiste en soi, et où il n'y a pas de sol absolu de l'Être. Il nous semble que s'il est possible de développer une systématisation plus exacte de ce « lien » originnaire entre la totalité du monde et l'intramondain sur la base de ce que Merleau-Ponty nous a laissé de sa philosophie, ce n'est qu'en partant de ce point de vue unitaire de la visibilité. C'est la raison pour laquelle nous avons tenu pour essentiel de commencer par le formuler.

sujet, mais leur tissu conjonctif ».

⁵⁷⁵ VI, p. 183

L'AXE TRANSVERSAL : LES CHARNIÈRES DE LA VISIBILITÉ

1.

*L'axe simultané et l'axe transversal de l'analyse du monde***D) L'organisation de l'indivis**

Sur la base de ce que nous avons décrit dans la seconde partie de notre texte, nous tenons désormais pour établi que Merleau-Ponty considère comme nécessaire d'interpréter notre expérience du point de vue d'un monisme ontologique, c'est-à-dire sur le fond de l'appartenance de tous les « objets de l'expérience », dont également son « sujet », à un champ de l'Être qui soit unique et indivis par rapport à eux. Nous avons montré jusque-là comment Merleau-Ponty esquisse cette ontologie à l'aide d'un certain nombre de *réductions au champ* d'une appartenance mutuelle, de « réductions au préobjectif⁵⁷⁶ », dont chacune est une manière de concevoir un ensemble de phénomènes d'une façon pour ainsi dire *horizontale*, puisque les rapports analysés ne concernent chaque fois qu'un seul niveau ou circuit de phénomènes dont il faut concevoir la réciprocité spécifique ou la « circularité » qui dépasse leur séparation en tant qu'objets. Ainsi, il y a « encore rapport de réversibilité et nulle discussion de priorité⁵⁷⁷ », dit Merleau-Ponty, entre la parole et ce qu'elle veut dire, comme il n'en est nullement question par exemple en ce qui concerne le rapport entre la perception et le mouvement du corps humain, puisque « c'est par principe que toute perception est mouvement⁵⁷⁸ ». Il est impossible de subordonner l'un de ces phénomènes à l'autre, car ce sont deux segments inséparables d'un seul circuit, d'un seul cercle⁵⁷⁹, réversibles comme l'envers et l'endroit

⁵⁷⁶ VI, p. 205 (« La réduction au préobjectif » : titre d'une section du texte)

⁵⁷⁷ VI, p. 188, en note

⁵⁷⁸ VI, p. 280

⁵⁷⁹ Cf. VI, pp. 179-180 ; cercle voyant-visible, VI, pp. 180 et 186 ; cercle touchant-touché, *ibid.*, p. 185. Cf. P2, p. 304 : « on ne peut pas couper le corps en deux, disant : “Ici, la pensée, la conscience ; là, la matière, l'objet.” Il y a une profonde *circularité* dans le corps.

d'un phénomène unique. Voilà deux exemples d'une réflexion horizontale, par opposition à toute conception de rapports hiérarchisante et par là orientée en quelque sorte verticalement⁵⁸⁰. Autrement dit, nous avons décrit la nécessité de concevoir le rapport de fondation réciproque de certains phénomènes, leur *simultanéité*⁵⁸¹, rapport qui justement définit un « champ », c'est-à-dire l'unicité d'un segment du monde qui n'est pas soutenue par l'unicité absolue d'un être idéal ou objectif, ou par un système de tels êtres, mais qui existe en tant que *système d'équivalences* et *cohésion* spécifique des pôles phénoménaux de ce segment entre eux. Cette réduction, nous l'avons esquissée notamment à travers l'interprétation des notions du visible et de l'invisible, deux notions qui circonscrivent deux champs fondamentaux et servent d'outils pour la réduction. Nous avons montré par là que l'usage des notions qui relèvent du domaine notionnel de la « visibilité » doit être compris comme une généralisation de cette approche, et nous avons ainsi parlé en général d'une « réduction à la visibilité » chez le dernier Merleau-Ponty, en soutenant l'idée que, du point de vue systématique, il s'agissait d'un *point de départ* de sa conception générale de l'Être, de sa « nouvelle ontologie ».

La reconduite de certains phénomènes précis vers un champ qui leur est commun, l'élucidation de la réciprocité de leurs renvois à l'intérieur de ce champ, et la considération de l'unité du plan où ils s'inscrivent ainsi, étaient pour Merleau-Ponty les premières étapes d'un procédé censé dégager la spécificité de l'*être* de ces phénomènes, et par là le sens véritable de leur différence. Ainsi, pour reprendre l'un des phénomènes que Merleau-Ponty considère comme omniprésent, nous ne comprendrons jamais l'être du « sujet » ou de la « conscience » sans comprendre la façon dont il est engrené sur le monde « objectif » dont il a conscience : nous ne comprendrons le voyant qu'en comprenant sa visibilité spécifique. Leur différence ne peut pas résider dans la simple opposition de deux substances conçues préalablement

Et c'est cela que j'appelle : *la chair*. »

⁵⁸⁰ Précisons que ce n'est pas dans ce sens que Merleau-Ponty emploie le mot « vertical » dans la tournure « Être vertical ». Pour la signification de celle-ci, cf. notre « Introduction ».

⁵⁸¹ NC60, p. 65 : « Le *Fundierung* à double sens devient "simultanéité". »

comme douées de certaines fonctions essentielles, elle doit être considérée comme le « point singulier⁵⁸² » que la visibilité du voyant inscrit dans le monde visible en général. Ce n'est que sur le terrain commun de visibilité qu'on peut finalement espérer comprendre la *différence* entre la visibilité générale (autrefois appelée objet) et la visibilité du voyant (autrefois appelée sujet), qu'on peut donc également comprendre *ce qui diffère, l'être* de ces phénomènes. Les « fils intentionnels » (Husserl) que l'on explicite en radicalisant l'analyse du phénomène-sujet nous amènent dans le même espace que celui où mène l'analyse commencée à partir de son contraire, le phénomène-objet, ce qui nous oblige, en dernière instance, à parler de leur champ commun et à penser les rapports spécifiques qui le traversent. Ce rapprochement de plusieurs perspectives que nous avons l'habitude de vivre comme s'opposant les unes aux autres est le sens propre du concept de visibilité, qui ne coïncide avec aucune de ces perspectives, « n'a de nom dans aucune philosophie », et représente plutôt ce qui les relie entre elles. L'usage concret de ce concept, c'est-à-dire toute analyse par exemple du corps vivant et de la chose en termes de visibilité, représente ainsi une concrétisation du renversement dans la façon de considérer les rapports entre les termes d'un champ et le champ lui-même, et représente par conséquent un changement dans notre attitude ontologique. L'attribution de cet ordre de priorité entre les termes du champ et le champ lui-même vaut chez Merleau-Ponty en général, et éminemment pour ce qu'il appelle le visible et l'invisible, car ces deux notions peuvent exprimer chez lui, comme nous le savons déjà, tout être particulier. Tout individu est ainsi conçu comme un « prélèvement » sur la visibilité ou la chair, ce qui signifie qu'il faut comprendre celle-ci comme indivise, et non comme l'union de ce qui apparaît en son sein. L'explicitation des « références intentionnelles » de tout individu nous amène ainsi vers un champ unique qui n'est rien d'autre que l'unicité du monde, la chair, la visibilité générale : « le monde actuel surgit tout armé quand on tire le fil des significations, autrui ou la Nature quand on explicite

⁵⁸² Expression abondamment utilisée dans NC56, notamment pour caractériser le rapport entre le vivant et le non-vivant : le vivant est un « point singulier » du monde non-vivant, tout comme l'homme du monde animalier, etc.

le soi, et [...] ces rapports se renversent quand on commence par l'autre bout⁵⁸³. »

Ce qu'il s'agit de faire à présent, une fois thématifiée cette priorité ontologique du champ du monde chez Merleau-Ponty, c'est de revenir aux rapports qui traversent l'unicité du monde d'une façon *transversale* par rapport aux renvois « simultanés » que nous venons d'indiquer comme le terrain des « réductions ». Car dans l'analyse horizontale, celle qui articule la « simultanété » de certains phénomènes et que nous avons à peu près exclusivement suivie jusqu'à présent, il reste un thème important qui, jusque-là, n'était présent qu'indirectement : en suivant les démarches primordiales de Merleau-Ponty, nous avons esquissé des reconductions de certains phénomènes clefs vers un champ qui leur est commun et dont il faut en général *affirmer* qu'il est unique, puisque ces champs différents possèdent une identité structurelle, celle qui caractérise un champ en général ; mais nous ne le faisons que par une *série* d'analyses ou de réductions dont chacune n'est jamais que partielle et ne rend donc pas entièrement compte de cette *unicité* présomptivement totale, l'unicité qui n'est rien d'autre que le recoupement en profondeur de tous les niveaux des champs dégagés par les analyses particulières. Si, comme nous le supposons, penser la priorité du champ par rapport à ce qu'il contient, c'est-à-dire effectuer un retour vers l'Être sauvage, lequel n'est pas simplement la somme de tout ce qui se trouve à l'intérieur du monde mais notamment ce qui tient tout cela ensemble, si ce retour représente l'acte de la réduction phénoménologique chez Merleau-Ponty, alors la réduction phénoménologique *totale* s'étale sur une multitude de niveaux, et n'est accomplie qu'à travers une appropriation progressive de ceux-ci⁵⁸⁴.

⁵⁸³ NC58, p. 366

⁵⁸⁴ Cf. VI, p. 228 : « Dans la suite [après l'introduction] (Physique et Physis – L'animalité – le corps humain comme psycho-physique), il s'agit d'opérer la réduction, c'est-à-dire, pour moi, de dévoiler peu à peu, – et de plus en plus, – le monde "sauvage" ou "vertical". » ; *ibid.*, pp. 229-230 : « l'incomplétude de la réduction ("réduction biologique", "réduction psychologique", "réduction à l'immanence transcendante" et finalement "pensée fondamentale") n'est pas un obstacle à la réduction, elle est la réduction même, la redécouverte de l'être vertical – » ; *ibid.*, p. 230 : « Il y aura donc

L'unicité que ces niveaux possèdent en profondeur, qui est donc synonyme d'unicité de la réduction totale, ne peut pas être une homogénéité simple et une indifférence de juxtaposition. La simple multitude des analyses partielles n'offre encore qu'un rapport de juxtaposition entre les champs décrits et ne le précise pas. *Il faut par conséquent approfondir notre compréhension de ce rapport transversal en précisant les rapports entre ces champs selon l'axe qui les recoupe transversalement, c'est-à-dire en les situant l'un par rapport à l'autre.*

L'unicité par simultanéité qu'il s'agissait de comprendre avant tout autre chose, chaque fois pour un champ différent et pris séparément, n'était pas une homogénéité, mais, comme l'exprime parfois Merleau-Ponty, une « non-différence », qui est intérieurement structurée par des rapports de réversibilité. Ce que nous pouvons d'ores et déjà comprendre, c'est que le rôle de cette notion de non-différence et de toute analyse qui l'entoure est tout d'abord de signifier *le contraire d'une opposition*. De cette manière, ce que la philosophie de Merleau-Ponty nous dit en parlant de la visibilité et des réversibilités qui la traversent, c'est avant tout qu'*il n'y a pas* d'opposition ontologique entre ses individuations particulières, qu'il n'y a pas de rapport d'opposition d'essences. Si la philosophie de Merleau-Ponty dégage une « logique » d'interprétation, la première de ses démarches semble être critique, c'est-à-dire négative. C'est cette opération, qui démontre l'unicité du champ de certains phénomènes *pour se défendre contre* certaines conceptions ontologiques, que nous avons entrepris d'élucider dans la deuxième partie de notre texte ; cette unicité de champ n'est rien d'autre que les « fils intentionnels » qui nouent les phénomènes particuliers l'un à l'autre et qui font qu'au total, ces phénomènes sont « entrelacés ». Si c'est précisément en cette « désobjectivation » que consiste, comme nous l'avons dit, la réduction phénoménologique selon Merleau-Ponty et le retour vers le monde sauvage en tant que le savoir de cet entrelacement, alors, après avoir initié cette réduction et entrevu l'unicité ou l'indivision de champ, il s'agit de comprendre d'une façon plus positive cet Être sauvage vers lequel nous

toute une série de couches de l'être sauvage. Il faudra recommencer plusieurs fois l'*Einführung*, le Cogito. »

sommes ainsi, au moins dans un premier temps et incomplètement « retournés », et les rapports qui le traversent. Autrement dit, il faut comprendre cet Être d'entrelacement selon une différenciation qui lui est propre, et non imposée du dehors par son adversaire. Bref, en interrogeant la structuration interne, l'armature ou « l'architectonique⁵⁸⁵ » de l'élément ontologique indivis que nous venons de dévoiler, nous pouvons maintenant préciser ce que devrait être positivement la non-différence d'entrelacement dont nous avons jusque-là parlé.

Ayant ainsi ouvert le quatrième chapitre de notre ouvrage, nous pouvons à présent préciser d'un point de vue général son rapport avec les deux précédents. Les considérations menées dans la première partie de notre étude avaient pour but de décrire la manière dont Merleau-Ponty entend se défendre à la fois contre l'ontologie d'un parallélisme subjectif-objectif et contre les réductionnismes naturaliste et idéaliste qui sont ses variations : la conception ontologique basée sur des différences quasi-substantielles est en crise, car le développement même de ce qui était conçu comme subsistant révèle l'insuffisance de ce système de pensée, d'autant moins pouvons-nous espérer de « réduire » finalement l'une des perspectives à l'autre. Il y a « crise des notions d'objet et de sujet par leur développement même⁵⁸⁶ », écrit Merleau-Ponty ; cette crise de la rationalité occidentale comme ensemble ou bien produira un nihilisme, ou bien elle « pourrait être point de départ d'un approfondissement⁵⁸⁷ », le point de départ pour une « nouvelle philosophie sur autre être que l'être-sujet et l'être-objet⁵⁸⁸ ». Le but de la réduction au

⁵⁸⁵ Cf. notamment NC56, p. 265 et 268 et *passim* (architectonique du corps, du langage, etc.) ; cf. VI, p. 151 : « Il n'est donc pas besoin d'ajouter à la multiplicité des atomes spatio-temporels une dimension transversale des essences : ce qu'il y a, c'est toute une architecture, tout un "étagement" de phénomènes, toute une série de "niveaux d'être" [J. Wahl : "Sein, Wahrheit, Welt, par E. Fink"], qui se différencient par l'enroulement du visible et de l'universel sur un certain visible où il se redouble et s'inscrit. »

⁵⁸⁶ NC58, p. 156

⁵⁸⁷ NC58, p. 44

⁵⁸⁸ NC58, p. 156 ; Merleau-Ponty apprécie la philosophie de Heidegger pour autant qu'elle pourrait être considérée comme une tentative allant dans ce sens d'une nouvelle philosophie : cf. par exemple VI, p. 226 : « Découverte du *Wesen* (verbal) : première expression de l'être qui n'est ni l'être-objet ni l'être-sujet, ni essence ni existence : ce qui

champ, telle que décrite dans la première moitié de notre étude, est de se défendre précisément contre toute tentative de réductionnisme, contre toute conception des rapports des phénomènes donnés qui subordonnerait l'un à l'autre⁵⁸⁹ ou qui les maintiendrait dans un parallélisme corrélationnel de deux ordres, ancré d'une manière métaphysique. Il faut penser en général ce que Merleau-Ponty a formulé pour le rapport de la pensée et du langage de manière suivante : « Il n'y a pas *la* pensée et *le* langage, chacun des deux ordres à l'examen se dédouble et envoie un rameau dans l'autre. Il y a la parole sensée, qu'on appelle pensée – et la parole manquée qu'on appelle langage⁵⁹⁰. » De même il faut dire que « l'esprit et l'homme ne *sont* jamais, ils transparaissent dans le mouvement par lequel le corps se fait geste, le langage œuvre, la coexistence vérité⁵⁹¹. » Il faut penser cette réversibilité qui n'est pas l'opposition de deux ordres, qui n'est pas une dualité. Nous avons donc tenté d'expliquer notamment ce que Merleau-Ponty appelle *la non-différence ontologique du visible, de l'invisible et du voyant, ainsi que la priorité ontologique, ou le caractère originaire, de cet état indivis de leur coexistence*, c'est-à-dire la priorité ontologique du champ préobjectif et préindividuel par rapport à ce qui apparaît comme individuel, et à fortiori par rapport à son explication objectiviste. Or, la deuxième partie, dont nous présentons ici le premier mouvement, est un projet de fixation du sens positif du rapport de ce que nous appelions jusque-là « non-différence », pour ainsi défendre les rapports d'appartenance mutuelle ou de réversibilité de leur interprétation réductionniste. Ce qu'il s'agit de faire à présent, c'est donc de *rétablir sur le fond ainsi découvert d'un élément commun et indivis de la visibilité le sens positif de la différence des phénomènes qui y cristallisent*. Autrement dit, une fois découvert le champ de la phénoménalisation brute, il faut mener la réduction à son but, accomplir l'articulation des différenciations de l'Être sauvage. Les différences entre les phénomènes

west [...] répond à la question *was* comme à la question *dass* [...]. »

⁵⁸⁹ Cf. par exemple S, p. 134 : Il faut « dire du langage par rapport au sens ce que Simone de Beauvoir dit du corps par rapport à l'esprit : qu'il n'est ni premier, ni second. [...] Il n'y a pas de subordination entre eux. Ici personne ne commande et personne n'obéit. »

⁵⁹⁰ « Préface », S, p. 33

⁵⁹¹ « L'homme et l'adversité », S, p. 392

inclus dans le champ, sauvegardées comme phénomènes et affirmées chez Merleau-Ponty par le maintien de leur différence lexicale, indiquent, parallèlement avec la désignation de leur appartenance à un unique élément ontologique, un rapport de différence singulière, et c'est lui qu'il s'agit maintenant de saisir d'une façon plus positive et plus directe, pour autant que les fragments de la philosophie de Merleau-Ponty nous permettrons de l'entrevoir.

Nous avons d'abord tenté de démontrer la nécessité d'un nombre de réductions au champ, c'est-à-dire la nécessité d'étudier systématiquement les rapports internes d'un certain nombre de circuits de réversibilité ; l'ayant fait, nous découvrons la nécessité d'une analyse menée également selon l'axe transversal des rapports *entre* les ensembles de réversibilités, et pas seulement des réversibilités elle-mêmes. En somme, il nous faut revenir sur ce que nous faisons, et, en nous défendant contre les interprétations réductionnistes de l'expérience, en nous tenant aux réversibilités que nous avons découvertes, articuler encore le rapport transversal de ces réductions partielles elle-mêmes et le rapport entre les champs selon la différenciation qui leur est propre. C'est précisément lorsqu'il évoque les principales de ces réductions et leur rapport total que Merleau-Ponty parle de l'« architectonique » de l'Être sauvage, de sa membrure, ses pivots et ses charnières. En mettant à nu toutes les racines des individus⁵⁹², nous dévoilons un Être qui est la profondeur dépassant la présence des individus et les reliant l'un avec l'autre ; si le rapport chiasmique des réversibilités qui représente l'approche de l'analyse des individus n'est jamais un empiètement « quelconque », c'est-à-dire une dédifférenciation et une confusion des individus, mais circonscrit un ensemble de rapports concrets à l'intérieur d'un champ dont les « individus » ne sont que certaines ségrégations, la précision de ces rapports « intérieurs » réciproques (analysés pour ainsi dire selon une coupe synchronique), ne viendra qu'avec une élucidation des rapports transversaux, extérieurs et dynamiques, qu'un champ entretient avec les autres. Ce n'est sans doute qu'ainsi que nous pourrons aussi vraiment comprendre le sens

⁵⁹² Cf. VI, p. 220

qu'il faut attribuer, dans la pensée de Merleau-Ponty, à cette idée du chiasme ou de la réversibilité, et à toutes les descriptions concrètes qui en dévoilent les cas particuliers. Nous voyons déjà par là que cette pensée ne peut pas être le dernier mot de cette ontologie, qu'elle est plutôt la condition primitive, au double sens du mot, de son développement véritable.

II) Les axes horizontaux de l'organisation

Précisons maintenant d'une façon plus concrète les rapports que nous venons d'esquisser en général. Ce que les descriptions de Merleau-Ponty nous indiquent par exemple, c'est que l'autre homme m'est présent dans son existence, nous communiquons l'un avec l'autre, et nous communiquons au sujet d'un monde qui, pour nous deux, est identique et unique, puisque nous sommes tous deux des êtres disposant d'un sol qui leur est commun, d'un « intermonde » humain. Ainsi, le mot *intersubjectivité* et toute considération basée sur l'accentuation d'un tel « *inter-* » devient inexact pour décrire le phénomène de notre existence commune, car il nous fait attribuer la priorité aux individus et ne voit de rapport qu'une fois les individus conçus isolément ou l'un par opposition à l'autre. Au lieu de cela, il faut reconnaître avec Merleau-Ponty qu'autrui est cette « infection », cet autre perspective ou variation qui envahit ma propre perspective⁵⁹³, qui fait qu'après l'avoir rencontré, j'acquies finalement la possibilité de me considérer « seul », ce qui veut dire toujours *contre* autrui, *sans* autrui, *l'attendant*, *l'espérant*, etc. C'est cet équilibre d'échanges que Merleau-Ponty désigne comme *chiasme*, en reprenant le mot de Paul Valéry : « Personne ne pourrait penser librement si ses yeux ne pouvaient quitter d'autres yeux qui les suivraient. Dès que les regards se prennent, l'on n'est plus tout à fait *deux* et il y a de la difficulté à demeurer seul. Cet échange, le mot est bon, réalise dans un temps très petit une transposition, une métathèse : un chiasma de deux "destinées", de deux points de vue. Il se fait par là une sorte de réciproque limitation simultanée. Tu prends mon image, mon apparence, je prends la tienne. Tu n'es pas *moi*, puisque tu me vois et que je ne me vois pas. Ce qui me manque, c'est ce moi que tu vois. Et à toi,

⁵⁹³ Cf. par exemple VI, p. 26

ce qui manque, c'est toi que je vois. Et si avant que nous allions dans la connaissance l'un de l'autre, autant nous nous réfléchissons, autant nous serons autres⁵⁹⁴... » Notre coexistence *indivise* est plus originaire que notre rapport en tant qu'individus *divisés* ou séparés l'un de l'autre. Si je n'arrive à me représenter les vécus d'autrui que comme une sorte de variante des miens, cela vaut encore à l'inverse et dès que j'arrive à comprendre comment la perspective d'autrui est une variante de la mienne, cette perspective que je ne croyais qu'à moi se met, pour moi et pour tout le monde, au rang de la perspective d'autrui et pour autrui, et par là de quelqu'un en général. « [M]on monde privé a cessé de n'être qu'à moi, c'est maintenant l'instrument dont un autre joue, la dimension d'une vie généralisée qui s'est greffée sur la mienne⁵⁹⁵. » La « vision principale et vision "subordonnée" se décentrent l'une l'autre⁵⁹⁶ » et je ne détiens pas ma perspective comme ce qui *s'oppose* à toute autre, car elle est perspective d'« un *On* primordial⁵⁹⁷ », d'une « pensée désormais sans titulaire⁵⁹⁸ », d'« un bloc de vie commune⁵⁹⁹ », par rapport auquel les perspectives privées ne sont que des écarts et dont elles ne sont que des privations. Entre moi et autrui le rapport est tel, que toute négation ou privation de notre être ensemble n'*en* est qu'une variation, et *il faut* qu'il en soit ainsi pour que moi je sois moi et pour qu'autrui soit autrui, pour que nous soyons ce que nous sommes, des semblables, deux membres d'une seule espèce.

Et cet être-ensemble se propage jusque dans le langage, jusque dans tout phénomène humain. S'il y a communication à plusieurs qui porte sur la même chose, « c'est que le parler et le comprendre sont les moments d'un seul système moi-autrui⁶⁰⁰ ». « Quand je parle ou quand je comprends, j'expérimente la présence d'autrui en moi ou de moi en autrui, qui est la pierre d'achoppement de la théorie de l'intersubjectivité, [...]. Dans la

⁵⁹⁴ Passage cité : P. Valéry : *Tel Quel*, I, p. 42 (« L'homme et l'adversité », S, pp. 377-378)

⁵⁹⁵ VI, p. 27

⁵⁹⁶ « Le philosophe et son ombre », S, p. 276

⁵⁹⁷ « Le philosophe et son ombre », S, p. 285

⁵⁹⁸ « Préface », S, p. 31

⁵⁹⁹ VI, p. 27

⁶⁰⁰ PM, p. 27

mesure où ce que je dis a un sens, je suis pour moi-même, quand je parle, un autre “autre”, et, dans la mesure où je comprends, je ne sais plus qui parle et qui écoute⁶⁰¹. » Parler et penser, c’est participer à une parole et à une pensée dont je ne suis pas le titulaire exclusif, car la comprendre de cette façon serait précisément lui ôter ce qui fait d’elle une parole et une pensée, c’est-à-dire une signification qui s’adresse à moi, à un autre, à tous les autres, c’est-à-dire à tout le monde⁶⁰². La parole et la pensée doivent appartenir d’abord d’une façon indivise à moi et à autrui, pour que *moi* je puisse l’adresser à *autrui*, ou à l’inverse pour qu’autrui puisse me l’adresser. Ce n’est pas nous qui avons la parole, c’est la parole qui nous a et nous ne *la* parlons pas, nous parlons et pensons selon elle, dit Merleau-Ponty, et c’est pourquoi elle est à concevoir comme un « intermonde » indivis par rapport à moi et à autrui, et auquel moi et autrui nous participons en parlant et en pensant.

D’une manière semblable, je vois immédiatement le comportement de l’animal comme doué d’un sens, puisque nos mondes se recourent, forment un monde d’« inter-animalité⁶⁰³ » où nous nous comprenons l’un l’autre, mutuellement, mais chacun à sa manière, comme des variantes de nous-mêmes. Le prédateur et sa proie ou le maître et son serviteur, même s’ils ne s’accordaient peut-être pas sur leurs rôles respectifs, forment des deux perspectives un système *unique* dont ils sont chacun des pôles particuliers, et c’est sur ce terrain commun que d’éventuels conflits auront lieu, pour créer un nouvel équilibre du même système « interanimalier » ; ce sera encore ce même système, ou ce même champ d’inscription commune, qui rendra possible la présence de l’un de ces « individus » pour l’autre⁶⁰⁴. C’est cette

⁶⁰¹ « Sur la phénoménologie du langage », S, pp. 157-158

⁶⁰² Cf. NC58, p. 371 : « je n’ai pas la parole comme un attribut ou un produit mien, ou une construction ou une pensée mienne, je parle du dedans et du milieu de la Parole, c’est elle qui me prend et qui m’a au moment même où je tends toutes mes forces pour me faire comprendre »

⁶⁰³ NC56, p. 248 : « Ce qui existe, ce ne sont pas des animaux séparés, mais une inter-animalité. » ; cf. *ibid.*, *passim*

⁶⁰⁴ Merleau-Ponty décrit le même phénomène structurel par exemple pour le rapport entre l’oppressé et l’oppressé, cf. « Note sur Machiavel », S, p. 344 ; d’une manière analogue, il décrit le rituel sexuel de certains animaux comme « variation à deux sur un même thème, ... phénomène d’expression réciproque » (NC56, p. 258) ; il indique le même type de

inter-animalité qui « précède » tout rapport *entre* les animaux comme individus, c'est elle qui est la plus originaire.

Ou encore, j'ai accès aux choses, puisque mon corps « est une chose qui a un rapport particulier avec les choses⁶⁰⁵ », puisque je suis un corps qui appartient au même monde que les choses et que par là, mon corps et les autres corps ont une *commune mesure* dont je me sers et sur laquelle je m'appuie en m'y rapportant. Je ne suis en mesure de viser les choses que pour autant que mon corps fait partie du système des choses et des rapports entre les choses, pour autant qu'il est une chose-étalon⁶⁰⁶, « un étalon des choses⁶⁰⁷ » pour mesurer toutes les choses. S'il en est « une variante très remarquable⁶⁰⁸ », comme nous l'avons vu, il n'existe que par rapport à elles, il n'existe par principe qu'au sein d'un système qui le situe vis-à-vis d'elles, et qui situe celles-ci par rapport à lui à travers un rapport de variation mutuelle.

Je suis en mesure d'initier et de poursuivre l'apprentissage d'une culture étrangère et de sa langue, puisque tout autre culture est pour moi une variante de ma propre culture, et qu'ensemble, elles forment un système de structurations mutuelles au sein d'une culture en général qui n'est rien d'autre que la possibilité même pour l'homme d'avoir une culture, le champ de la culture comme tel⁶⁰⁹. Ce *champ* ne coïncide avec aucun fait culturel particulier, mais les relie plutôt comme le terrain indivis qui les accueille. Ce n'est sans doute qu'ainsi qu'un enfant parvient à apprendre la culture qui l'entoure et que l'homme « adulte culturel » peut comprendre le comportement de l'enfant qui n'en possède pas encore⁶¹⁰. Les dépassements

rapport encore par exemple entre l'enfant et le parent, le masculin et le féminin, etc.

⁶⁰⁵ NC56, p. 108

⁶⁰⁶ Cf. VI, p. 179

⁶⁰⁷ NC56, p. 279 : « le corps est le mesurant du monde, je suis ouvert au monde parce que je suis *dedans* par mon corps. [...] ce n'est pas une masse de matière, c'est un *étalon des choses*. »

⁶⁰⁸ VI, p. 177

⁶⁰⁹ Et cette question n'est qu'une question subordonnée à celle de la rencontre d'un « autre » : cf. P2, p. 291 : L'ethnologue est « chez lui dans le problème philosophique de la connaissance d'autrui, et il y a du philosophe dans tout ethnologue. »

⁶¹⁰ Cf. VI, p. 253 : « ressaisir l'enfant, l'alter ego, l'irréfléchi en moi par une participation

de telles divergences et séparations, dit Merleau-Ponty, « ne surprennent pas quand on s'est installé dans l'ordre de la culture considérée comme un champ unique⁶¹¹ ». J'ai accès au passé et à l'avenir puisque le passé et l'avenir sont des variantes du paysage présent que j'ai sous les yeux et qui les accueille toutes, puisqu'il y a une « identité numérique⁶¹² » entre eux, et que ces variantes sont liées par une cohésion sans coupure qui est de même nature que toute cohésion entre *un* segment de la présence et un *autre*, que ce soit celui d'une partie de mon présent sensible et d'une autre, ou d'un segment de ma sensibilité à une autre, celui d'un côté de la chose et d'un autre, celui de mon présent et celui d'un autre homme, d'un animal, etc⁶¹³. Cela veut dire en général qu'il « n'est pas un emplacement de l'espace et du temps qui ne tienne aux autres, ne soit une variante des autres, comme eux de lui⁶¹⁴ ».

Ce système, cet univers de variation mutuelle des impossibles, m'est ouvert, et j'apprends la possibilité de l'existence des variantes *dès ma naissance*, dès que je vois, car j'ai deux yeux, par exemple, et tout un corps étalé en épaisseur, dont les sensations diverses ne sont chacune, encore, que des variantes d'une expérience unique qui est indivise par rapport à elles, et forment ainsi un monde d'une visibilité « dont les visions empiriques ne sont que privations⁶¹⁵ » ou variantes plus restrictives et plus particulières, et

latérale, pré-analytique, qui est la perception, par définition *ueberschreiten*, transgression intentionnelle. Quand je perçois l'enfant, il se donne précisément dans un certain écart (*présentation originaire de l'imprésentable*) et de même mon vécu perceptif pour moi, et de même mon alter ego, et de même la chose pré-analytique. Il y a là le tissu commun dont nous sommes faits. L'Être sauvage. »

⁶¹¹ PM, p. 113

⁶¹² NC58, p. 274 ; cf. « Le philosophe et son ombre », S, p. 284 : « Ce qui "précède" la vie intersubjective ne peut être distingué numériquement d'elle, puisque précisément il n'y a à ce niveau ni individuation ni distinction numérique. » NC56, p. 265 : « Le thème de la Nature n'est pas un thème numériquement distinct. Il y a un thème unique de la philosophie : le *nexus*, le *vinculum* "Nature"- "Homme"- "Dieu". » Le monde est numériquement un pour moi et les autres, pour moi et mes prédécesseurs : VI, *passim*.

⁶¹³ Cf. VI, pp. 196-197 : « les moments de la sonate, les fragments du champ lumineux, adhèrent l'un à l'autre par une cohésion sans concept, qui est du même type que la cohésion des parties de mon corps, ou celle de mon corps et du monde. »

⁶¹⁴ VI, p. 152

⁶¹⁵ NC58, p. 168

qui est pour elles toutes un inter-monde de visions, de sensations, un monde commun à toutes les visions, un *champ de visibilité* qui ne se réduit à aucune vision particulière, mais les « précède » et est plus originaire par rapport à elles. Ce système de variation est le fait même de mon existence en tant que j'ai de l'expérience ; il coïncide donc avec ce qu'on appelle le transcendantal et il est ce que Merleau-Ponty appelle la « dimensionnalité » de l'Être.

Notons que pour aucun de ces phénomènes, il ne s'agit d'*expliquer pourquoi*, par quel *miracle* ou *cause*, l'un des êtres s'articule sur un autre⁶¹⁶. Car chercher les *causes* ou les *conditions* de l'unité, c'est partir d'une opposition, et nous avons déjà dit plusieurs fois que le phénomène de système de réversibilités semble indiquer pour Merleau-Ponty que le champ indivis est plus originaire que les individus qu'il enveloppe. Si je ne comprends pas *ma* perspective que sur le fond des *autres*, c'est une erreur de vouloir commencer l'analyse de ce qui paraît en considérant ma perspective comme s'opposant à toute autre, et de vouloir se frayer le chemin vers elles à partir de mon immanence. Sans les autres, il n'y a aucune perspective que je pourrais appeler « mienne ». L'indivision des perspectives est ce que tout perspective particulière suppose justement pour qu'elle puisse se comprendre comme particulière, s'opposant aux autres. Ainsi, l'interprétation phénoménologique du monde selon Merleau-Ponty révèle que son unité « précède » l'opposition des perspectives et des êtres qui nous le présentent et l'ouvrent, c'est-à-dire qu'ontologiquement, elle est plus fondamentale qu'eux et qu'elle doit être d'emblée acceptée comme ce qui relie ces variantes à toutes les autres, elle est *le fait même de leur être ensemble*, de leur paraître, et ce fait est indiscutable. Nous n'avons pas à nous demander comment les faits particuliers relevant d'un champ peuvent se « mettre ensemble », car ils le sont déjà avant même que cette question puisse être posée, et sont précisément la « condition transcendantale » qui nous rend possible cette question et toute question. Il n'y a pas à chercher une « explication » de la façon dont deux visions monoculaires se mettent à représenter une chose,

⁶¹⁶ Cf. VI, p. 276 : « Il faut supprimer la pensée causale qui est toujours : vue du monde du dehors, du point de vue d'un Kosmotheoros avec, en anti-thèse, le mouvement de reprise réflexive antagoniste et inséparable – »

car ceci est réalisé de fait par l'existence d'un corps, d'une expérience. On a besoin d'une *explication* uniquement si l'on conçoit les deux visions dans l'ordre de l'ontologie de l'objet, précisément donc comme deux « *images monoculaires* » qui sont des quasi-objets, par définition sans rapport, *partes extra partes*. Mais c'est ignorer ce qui se passe réellement. De même, le fait qu'il y ait « un univers de la peinture » qui est unique pour tous, « cela ne fait problème que si l'on a commencé par se placer dans le monde géographique ou physique, et par y placer les œuvres comme autant d'événements séparés, dont la ressemblance ou seulement l'apparement est alors improbable, et exige un principe d'explication⁶¹⁷. »

Voilà donc comment nous pouvons généraliser la méthode d'interprétation par développement phénoménologique que Merleau-Ponty applique chaque fois pour dépasser les « paradoxes » de l'ontologie basée sur l'ontologisation des instances subsistantes, ou par essentialisation de certaines différences qui en fait des oppositions, des négations mutuelles. Une telle approche ne perçoit d'abord que des oppositions, c'est-à-dire fait justement abstraction de la coexistence ou « simultanéité » des choses, pour ensuite ne pouvoir en finir avec la construction des systèmes qui « expliqueront » comment les enjamber, comment *mettre* ensemble ce qui s'oppose (ou qui renoncent, et deviennent réductionnistes). Merleau-Ponty, au contraire, choisit comme point de départ la situation comme elle se présente de fait, dans laquelle les différences nous sont données *par cohésion et par continuité*. Moi et autrui, nous sommes certes différents, mais nous sommes d'abord *ensemble*, en tant que différents, nous ne nous connaissons comme *différents* qu'en tant que deux pôles d'un système *unique et commun*. S'il est finalement impossible de comprendre notre rapport en voulant combler notre opposition, comme semble l'indiquer l'histoire de la philosophie, il faut donc partir de notre coexistence, du fait que nous sommes ensemble : notre appartenance mutuelle à un même champ indivis

⁶¹⁷ PM, p. 112 ; cf. de même « Le philosophe et son ombre », S, p. 285 : « la communication ne fait pas problème [au niveau de la coexistence primordiale des hommes], et ne devient douteuse que si j'oublie le champ de perception pour me réduire à ce que la réflexion fera de moi »

d'être précède ontologiquement notre opposition ontique, notre division en tant que deux étants distincts⁶¹⁸. C'est ainsi que le point de vue du champ commun touche jusqu'à la conception ontologique de ce qui paraît comme individuel au sein d'un champ d'existence.

III) L'axe transversal de l'organisation

Or, quel est le rapport entre la cohésion mutuelle des parties de mon corps et celle de mon corps et du monde, celle du monde et du comportement d'autrui, celle de moi et d'autrui, celle de nous deux et du langage, etc. ? Quand nous démontrons que ces termes que sont « mon corps » et « une partie du monde » ne sont pensables que comme les deux pôles d'une unique expérience qui, ontologiquement, les précède tous deux, et que « moi » et « autrui » sommes, de la même manière, les deux pôles mutuels d'un « système moi-autrui » qui, ontologiquement, ne permet pas de séparer « ma » subjectivité des « autres », il faut encore démontrer comment ces deux systèmes polarisés, ou champs, se rapportent *l'un à l'autre*, c'est-à-dire comment le champ du « sensible » et le champ de l'« intercorporéité » s'articulent l'un sur l'autre. De la même façon et à un autre niveau, la variation perspective qui s'accomplit entre l'événement de parler et celui d'entendre n'est elle-même qu'une variation de cette autre variation qui s'accomplit entre un homme et un autre quand ils existent ensemble au sens fort du mot. Il nous faut éclaircir la portée exacte de cette articulation en ce qui concerne la différenciation interne de « l'Être sauvage », c'est-à-dire en ce qui concerne les « ramifications » de l'interrogation ontologique que Merleau-Ponty avait inaugurée par le recours à la visibilité et aux réversibilités qui la traversent. Ainsi, il faut reprendre ce thème du rapport transversal de variation comme une question de principe, et se demander *si, sachant que c'est partout d'une cohésion, d'une réversibilité qu'il s'agit, quel est le rapport entre les segments ou les niveaux de cette cohésion, de cette réversibilité ? Quel est le rapport entre cette variation qu'est la réversibilité réciproque et*

⁶¹⁸ Cf. par exemple NC54, p. 175 : Il y a « [c]harnière moi-autrui et non seulement perspectives incompatibles et qui s'annulent à distance, comme charnière moi-mon corps et non seulement aperception de moi, sujet lié à un point de vue. »

horizontale et cette autre qui s'en appuie et qui la recoupe d'une façon transversale ? « Mes deux mains sont “comprésentes” ou “coexistent” parce qu’elles sont les mains d’un seul corps : autrui apparaît *par extension* de cette comprésence, lui et moi sommes comme les organes d’une seule intercorporité⁶¹⁹. » « [L]e corps propre est *prémonition* d’autrui, l’*Einfühlung* *écho* de mon incarnation⁶²⁰ [...]. » Comment se réalise donc cette « extension » ? Comment comprendre ce rapport entre ces deux champs, celui de mon corps et celui de la pluralité des hommes ? « Le corps n’est rien de moins, mais rien de plus que condition de possibilité de la chose. Quand on va de lui à elle, on ne va ni du principe à la conséquence, ni du moyen à la fin : on assiste à une sorte de *propagation*, d’*empiètement* ou d’*enjambement* qui préfigure le passage du *solus ipse* à l’autre, de la chose “solipsiste” à la chose intersubjective⁶²¹. » Quel est exactement le rapport entre cette prémonition et cet écho, entre les deux pôles de cet enjambement, et comment comprendre cette *métamorphose*⁶²² ? Quel est le rapport entre l’unité de champ des segments de mon corps et l’unité de champ de mon corps et de celle du monde, si Merleau-Ponty affirme que « [l]a chose et le monde me sont donnés avec les parties de mon corps [...] dans une connexion vivante comparable ou plutôt identique à celle qui existe entre les parties de mon corps lui-même⁶²³ » ? Merleau-Ponty ne fait

⁶¹⁹ « Le philosophe et son ombre », S, p. 274 (nous soulignons)

⁶²⁰ « Le philosophe et son ombre », S, p. 286 (nous soulignons); cf. VI, p. 321 : « quand je dis que mon corps est voyant, il y a, dans l’expérience que j’en ai, quelque chose qui fonde et annonce la vue qu’autrui en prend ou que le miroir en donne. I.e. : il est visible pour moi en principe ou du moins il compte au *Visible* dont *mon* visible est un fragment. »

⁶²¹ « Le philosophe et son ombre », S, p. 282 (nous soulignons)

⁶²² PM, pp. 113 (en note) et 97 : « l’expression est créatrice à l’égard de ce qu’elle métamorphose » ; cf. *ibid.*, p. 117 : « C’est l’opération du corps, commencée par la moindre perception, qui s’amplifie en peinture et en art. Le champ des significations picturales est ouvert depuis qu’un homme a paru dans le monde. Et le premier dessin au mur des cavernes ne fondait une tradition que parce qu’il en recueillait une autre : celle de la perception. »

⁶²³ PHP, p. 247 ; cf. *ibia.*, par exemple p. 226 : « L’identité de la chose à travers l’expérience perceptive n’est qu’un autre aspect de l’identité du corps propre au cours des mouvements d’exploration, elle est donc de même sorte qu’elle : comme le schéma corporel, la

que prolonger la portée de cette même affirmation en disant que le « mouvant de l'artiste traçant son arabesque dans la matière infinie *explicite* et *prolonge* le miracle de la locomotion dirigée ou des gestes de prise⁶²⁴. » Il y a là encore un rapport entre deux champs qui est tout à fait singulier, et qui exhibe les mêmes traits structuraux que les autres : il y un double rapport de continuité et de changement par variation, de reprise *du même*⁶²⁵ et de rectification qui le fait passer à *autre chose*, rapport qui fait d'ores et déjà coexister ce qui est repris et le résultat de cette reprise dans une réciprocité tendue. Or, il faut se demander ce que tous ordres de structurations successives d'un même terrain, ainsi que la coexistence simultanée et la structuration *réiproque* de ces ordres, nous disent du point de vue ontologique. Si Merleau-Ponty se propose comme idée générale de « [d]éfinir un Être d'entre-deux, un interêtre⁶²⁶ » et pose comme l'unique thème de la philosophie le *nexus*, le *vinculum* unissant le monde⁶²⁷, alors tous ces « intermondes » particuliers des champs doivent finalement former un champ commun et un monde au sens total, et c'est ce monde, dont le sens ontologique n'est conforme à aucune de ses révélations, structurations ou « reprises », qu'il s'agit d'interpréter, ainsi que la façon dont les

cheminée est un système d'équivalences qui ne se fonde pas sur la reconnaissance de quelque loi, mais sur l'épreuve d'une présence corporelle. »

⁶²⁴ PM, p. 110 (nous soulignons) ; cf. « Le langage indirect et les voix du silence », S. p. 108 : « Le mouvement de l'artiste traçant son arabesque dans la matière infinie amplifie, mais aussi continue, la simple merveille de la locomotion dirigée ou des gestes de prise. »

⁶²⁵ Cf. VI, pp. 196-197 « les moments de la sonate, les fragments du champ lumineux, adhèrent l'un à l'autre par une cohésion sans concept, qui est *du même type* que la cohésion des parties de mon corps, ou celle de mon corps et du monde. » (nous soulignons)

⁶²⁶ NC56, p. 293

⁶²⁷ Cf. NC56, p. 265 ; cf. NC58, p. 366 : « Ce que la philosophie redécouvre comme son domaine inaliénable, c'est ce cercle, ce nœud, ce rapport d'*Ineinander* du soi et des choses, de moi et d'autrui, du visible et de l'invisible, l'animation de l'être par le néant, et du néant par l'être, ces renversements qui sont des passages, ces développements qui ouvrent soudain une autre dimension, cet écheveau qui a toujours été embrouillé, ce tissu sans couture et qui n'est pas fait d'un seul fil. » La philosophie n'est pas l'opération qui défait ces liens, qui débrouille ce qui embrouillé. « La philosophie est, comme méthode, le savoir de l'*Ineinander* »

dimensions évoquées forment la différenciation interne de ce monde. « [L]e même homme voit et parle et [...] nous avons à comprendre comment les deux ordres appartiennent au même monde⁶²⁸ ». La philosophie, dit Merleau-Ponty, *est* le savoir de ces entrelacements⁶²⁹. La différenciation de ces niveaux se réalise dans un rapport d'extension ou de propagation, de variation, des rapports de réversibilité : je vois que ce corps est animé par un esprit *comme* je touche ma main droite avec ma main gauche, il s'agit d'une variation sur le même thème qui nous fait justement passer dans un autre domaine⁶³⁰. Si Merleau-Ponty se propose de révéler tout d'abord certaines réversibilités, il le fait, selon l'évidence, avec le but de démontrer l'absence de *toute opposition ontologique*, et la présence d'un « Être d'entre-deux » ; pour y parvenir, il faut encore savoir comment penser le rapport de ces champs d'appartenance symétrique et mutuelle *l'un par rapport à l'autre*, il faut encore comprendre leur « propagation » depuis les phénomènes qui nous sont les plus familiers jusqu'aux phénomènes les plus subtils. La question de l'organisation transversale de l'ensemble des analyses des réversibilités, telles qu'on les trouve dans l'œuvre de Merleau-Ponty, représente à notre avis le point essentiel de l'ontologie que cet auteur envisageait. Elle représente un problème philosophique à part entière et y répondre serait clairement situer l'ontologie de Merleau-Ponty par rapport à l'ontologique « classique » ou cartésienne.

Le rapport transversal de variation des réversibilités se prolonge sur un ensemble de phénomènes dont la liste n'est pas close, et, si nous n'en avons pas donné une liste exhaustive, il faut constater qu'il serait assez difficile d'en établir une sur la seule base des textes de Merleau-Ponty. Du reste, ce serait peut-être même inutile, car la complétude supposée de cette liste n'apporterait pas nécessairement une signification philosophique nouvelle. Nous ne nous proposons que de comprendre la situation globale

⁶²⁸ NC58, p. 365

⁶²⁹ Cf. NC58, p. 366 ; cf. encore cette note inédite de Merleau-Ponty, citée par E. de Saint-Aubert, *Vers une ontologie indirecte*, p. 243 : « *L'empiétement* qui est pour moi la philosophie, n'est pour Descartes que *confusion*... »

⁶³⁰ NC58, p. 366 : « ces renversements qui sont des passages, ces développements qui ouvrent soudain une autre dimension »

telle qu'elle est dévoilée par la nécessité de leur rapport transversal, et nous ne reprendrons que les réversibilités auxquelles Merleau-Ponty semble attribuer le plus d'importance – des expériences qui « ont un nom dans toutes les langues⁶³¹ », pour reprendre ses termes. Nous présumons qu'une fois comprise cette situation globale, la possibilité de l'analyse de la réversibilité devra se révéler comme une possibilité de principe, car c'est sur le même terrain que tout développer aura lieu. Or, ceci rendra l'énumération des réversibilités nécessairement inépuisable, et cela pour des raisons de principe que nous nous sommes précisément proposé d'éclaircir dans ce texte : l'universalité de la réversibilité fait ce que Merleau-Ponty appelle la verticalité de l'Être, et la réversibilité n'est rien d'autre que la coexistence simultanée des aspects qui, en tant qu'« impossibles », s'articulent l'un sur l'autre ; c'est ce rapport entre l'impossibilité originale des segments du monde et sa profondeur foncière qu'il s'agit d'éclaircir, et cela ne peut se faire qu'en poursuivant la description de la forme exacte de cette articulation des impossibles. Pour commencer, il faut donc considérer comment la vie, le corps humain et la sensation, le rapport interhumain et l'action, le langage, et à travers lui le monde idéal des pensées, sont des expériences et des phénomènes qui nous font, chacun à sa manière, accéder à l'Être, et quel est le rapport mutuel de ces dimensions du sens par rapport à la totalité de ce qu'elles révèlent⁶³². C'est dans ce sens que Merleau-Ponty parle notamment de la perception, de la parole et de la pensée comme des « trois dimensions du même Être » entre lesquelles « il y a passage, aller et retour, non que ce soient trois ordres parallèles, entre lesquels il y aurait à chercher coïncidence et recouvrement point par point⁶³³ ».

La question de ce qui remplace positivement, chez Merleau-Ponty, les conceptions hiérarchiques et réductionnistes de l'ontologie classique qui cherchent des *causes* ou des éléments simples du monde complexe et

⁶³¹ VI, p. 170

⁶³² Cf. VI, p. 219 : « toutes les analyses particulières sur la Nature, la vie, le corps humain, le langage nous feront à mesure entrer dans le *Lebenswelt* et l'être "sauvage" »

⁶³³ NC58, p. 377

embrouillé, coïncide avec celle qui cherche à éclaircir la variation dissymétrique de certains champs à l'intérieur du champ total de l'Être qui doit être considéré, comme nous le savons déjà, sans seuils ontologiques et ainsi sans hiérarchie au sens fort. La formulation du thème ontologique qui nous préoccupe coïncide donc avec l'articulation de l'existence de principe de cette variation dissymétrique, et cela consiste notamment à expliciter comment cette variation transversale se rattache à la variation symétrique, c'est-à-dire comment la simultanéité de l'impossible joue un rôle fondamental pour la verticalité de l'Être.

Parallèlement, nous sommes obligés de constater que, dans les textes de Merleau-Ponty, ce problème ne semble pas être définitivement résolu, et que la mesure de cette absence de résolution correspond directement à la mesure dans laquelle cette ontologie n'a pas été formulée. Cette question des rapports « transversaux », non plus réciproques mais quasi-hiérarchiques, des champs ne semble pas trouver chez Merleau-Ponty une explicitation directe et satisfaisante ; elle représente donc non seulement la préoccupation centrale de sa pensée, mais nous porte aussi, très probablement, aux limites de ce que Merleau-Ponty a effectivement formulé. Les niveaux ou les champs particuliers dont nous avons entrevus la suite ouverte entretiennent un rapport qu'il était jusque-là impossible d'expliciter comme tel ; nous ne l'avons pas traité directement, et il n'était qu'implicitement indiqué par l'orientation générale des phénomènes choisis et analysés par Merleau-Ponty, l'orientation marquée par les deux pôles du visible et de l'invisible. Ce n'est que maintenant, croyons-nous, c'est-à-dire après avoir explicité quelle était la signification ontologique véritable de la démarche typique de Merleau-Ponty (que nous désignons comme réduction au champ, à l'indivis, à la visibilité), que nous pouvons finalement poser d'une façon plus directe la question de « l'origine de la vérité » ou de la « généalogie du vrai », c'est-à-dire la question centrale que Merleau-Ponty envisageait⁶³⁴. La multitude des analyses qui nous reconduisent vers un Être sans seuils substantiels ne

⁶³⁴ Deux titres abandonnés du *Visible et l'invisible*. Cf. l'avertissement par C. Lefort de cet ouvrage.

représente qu'une préparation pour cette pensée de la totalité⁶³⁵ qu'est l'infini de la *Lebenswelt*, et ne fait que dégager le *point de départ* pour son analyse positive (s'il peut y en avoir une), en montrant la nécessité de principe que les phénomènes décrits se rapportent l'un à l'autre. Le concept de la chair ou de la visibilité, avons-nous dit, n'est qu'un *emblème*⁶³⁶ de l'ontologie de l'Être sauvage et il s'agit encore d'étudier sa structuration interne, c'est-à-dire préciser quels doivent être ces rapports transversaux que nous venons d'indiquer.

Ce sont le terrain de la visibilité et l'unité spécifique qu'il met au jour qui seuls semblent permettre de poser la question des rapports transversaux entre les champs qui constituent, selon Merleau-Ponty, les « pivots » de l'Être sauvage en tant que les dimensions fondamentales de notre expérience : c'est à travers eux qu'il faut élaborer une « architectonique des configurations », décrire « des champs en intersection, dans un champ des champs⁶³⁷ ».

⁶³⁵ VI, p. 56 : « Il ne s'agit pas de mettre la foi perceptive à la place de la réflexion, mais, au contraire, de faire état de la situation totale, qui comporte renvoi de l'une à l'autre. »

⁶³⁶ Emblème, c'est-à-dire non pas une idée comme un positif, mais plutôt une « matrice d'idées » « dont nous n'aurons jamais fini de développer le sens », au moins si elle possède la force qui définit une institution ; PM, pp. 126-127

⁶³⁷ VI, p. 276

Esquisses de l'ensemble : un modèle de conception des rapports transversaux

Il ne semble pas que Merleau-Ponty ait formulé le thème des rapports transversaux entre les réversibilités d'une façon positive et systématique, à un endroit précis d'un de ses écrits, contrairement à un nombre important de « réductions au champ » ou de dévoilements des réversibilités. C'est le Merleau-Ponty penseur de « l'ambiguïté », celui qui par la suite devient penseur du « chiasme », de l'entrelacement et de la réversibilité, qui est le plus fréquent. Là encore, il s'agit d'un Merleau-Ponty *critique* des scissions de l'Être en Être-sujet et Être-objet, en Être et Néant, et en toutes celles qui découlent de ces premières. C'est l'insuffisance des formulations de ce genre qui nous a motivé d'essayer de faire un pas en avant par rapport à ce Merleau-Ponty critique et défensif, de formuler une caractéristique générale du résultat de cette méthode, pour ainsi révéler un Merleau-Ponty qui est, à notre avis, philosophiquement plus positif et original : un penseur de l'élément moniste de la chair ou de la visibilité et de ses structurations, un penseur pour qui les entrelacements circonscrivent chaque fois des champs *indivis* qui sont communs à leurs termes, et qui ensuite s'articulent l'un sur l'autre. Nous croyons que cette démarche est bien possible, qu'elle est même la seule correcte, car ce n'est finalement que de ce point de vue que Merleau-Ponty a pu écrire la fameuse caractéristique, selon laquelle la « chair est une notion dernière, [...] elle n'est pas union ou composé de deux substances, mais pensable par elle-même⁶³⁸ ». C'est là que Merleau-Ponty passe au-delà de tout dualisme et de tout parallélisme qu'il a tant critiqué, c'est-à-dire au-delà de l'ontologie cartésienne.

Or, nous sommes actuellement sur le point de tenter le pas suivant, qui semble encore moins articulé chez Merleau-Ponty, et présent d'une façon encore plus indirecte. Il nous faudra par conséquent évaluer dans quelle mesure ce qu'il dit d'une façon relativement positive quant au rapport transversal de fondation entre les segments du champ total n'est que défensif, et dans quelle mesure ce qu'il dit est effectivement en mesure *de*

⁶³⁸ VI, p. 183

dépasser son effort constant d'établir un sol qui soit *le contraire de* tout réductionnisme, un effort négatif donc.

Nous savons déjà que Merleau-Ponty affirme une unité structurelle entre les réversibilités particulières, et il n'y a donc pas de parallélisme ou d'exclusion entre la pensée et la perception, entre mon expérience et celle d'autrui, etc. ; il y a au contraire une homologie structurelle qui atteste la continuité de ces expériences les unes par rapport aux autres. (C'est donc, aussi paradoxalement que ce la peut paraître, précisément la *réduction* à un champ unique qui est censée nous défendre contre tout *réductionnisme* ; car l'idée de champ n'est pas l'exclusion de certaines dimensions, mais au contraire l'attestation de l'impossibilité de cette exclusion.) Or, quand nous nous demandons quel doit être le rapport transversal entre ces « intermondes » particuliers que Merleau-Ponty parvient à dégager à partir du dévoilement de réciprocités entre certains phénomènes fondamentaux que la tradition tend à comprendre isolément, nous dépassons déjà les tentatives qui ne sont que négatives. Ainsi par exemple la question du rapport entre la « réflexivité » du corps par rapport à lui-même, d'une part, et la réflexivité qu'un corps entretient avec son entourage et avec le monde total d'autre part, est à notre avis déjà synonyme du projet d'une « architectonique » de « l'Être sauvage » ou de la « considération du tout et de ses articulations⁶³⁹ » qui en constitue le cœur. Les sensibles, les choses, nos semblables ou encore les idées sont pas des être positifs, des objets pour un sujet, ce sont les pivots autour desquels tourne notre vie transcendantale, dit finalement Merleau-Ponty, et c'est dans cette mesure que la description des expériences organisées par ces pivots coïncide avec *l'articulation positive de la membrure de l'Être sauvage*.

Autrement dit, c'est là que Merleau-Ponty passe des « réductions phénoménologiques » particulières à une réduction totale⁶⁴⁰ – même si

⁶³⁹ NC58, p. 37

⁶⁴⁰ Cf. VI, p. 205, « Annexe » : le passage envisagé porte le nom « La réduction au préobjectif ». Merleau-Ponty en effet envisageait une « réduction », et elle aurait un nombre indéfini de reprises ; cf. *ibid.*, pp. 229-230 : « le passage de la philosophie à l'absolu, au champ transcendantal, à l'être sauvage et "vertical" est *par définition* progressif, incomplet. [...] l'incomplétude de la réduction ("réduction biologique",

« l’accomplissement » de la réduction est précisément impossible, c’est-à-dire même si c’est précisément à travers la tentative de la réduction appliquée à l’ensemble de l’Être que l’on dévoile l’impossibilité de l’accomplissement de la réduction ou l’impossibilité du passage définitif dans le monde à l’état brut. *C’est ici que nous passons de ce que Merleau-Ponty appelle la simultanée de l’impossible ou la réversibilité à la « verticalité », à la profondeur ontologique, c’est-à-dire au fait que l’impossibilité que l’on découvre dans des cas particuliers est une impossibilité de principe, et qu’elle n’est par conséquent pas à résorber. En d’autres termes, il s’agit de l’idée qu’il n’y a pas de point de vue sur le monde où les segments impossibles du monde se rejoindraient, ou encore que, par principe, il n’y a pas de vue totale du monde, que le monde est fondamentalement ouvert.*

Or, nous disposons d’un type de matériau concret dans lequel les rapports transversaux, et par conséquent la membrure dont nous parlons, sont formulés d’une façon plus directe qu’ailleurs. Le rapport transversal que nous interrogeons est positivement exprimé par la façon dont Merleau-Ponty organise l’exposition de la suite des expériences qui sont selon lui fondamentales dans ce qu’on peut appeler les *esquisses totales de sa dernière philosophie*, celles qui contiennent la totalité structurelle de son projet ontologique⁶⁴¹. C’est dans ces textes tardifs, de forme concise, que l’ensemble des rapports qui traversent l’Être selon un axe transversal par rapport aux relations de réciprocité définissant les expériences fondamentales particulières paraît être indiqué d’une façon relativement systématique et positive, même si, pour l’évaluer, il faudra prêter attention non seulement au contenu du texte, mais encore à ce qu’implique en creux son organisation

“réduction psychologique”, “réduction à l’immanence transcendante” et finalement “pensée fondamentale” ».

⁶⁴¹ Nous nous référons ici surtout à ces passages : les schémas pour le projet de *Le visible et l’invisible*, présentées par C. Lefort dans l’avertissement de cet ouvrage, in VI, pp. 10-11 ; « La foi perceptive et son obscurité », in VI, pp. 17-30 ; « L’entrelacs – Le chiasme », in VI, pp. 170-201 ; la partie médiane du « Préface », in S, pp. 26-40 ; « Le philosophe et son ombre », in S, notamment pp. 270-288. Outre ces textes, les passages suivants apportent des éclaircissements précieux pour la compréhension des rapports structuraux de l’ensemble du projet : « L’Être préobjectif : le monde solipsiste », in VI, pp. 205-213 ; « Brouillon d’une rédaction [du *Visible et l’invisible*] », in NC58, pp. 355-378.

spécifique. C'est, croyons-nous, de ce point de vue global, lequel formule les liens transversaux, que les expériences que nous tenons pour familières acquerront un sens profondément nouveau.

Le premier pas à faire est donc d'interpréter ces ébauches d'ensemble et d'évaluer ce qu'elles nous disent sur ce que cherchons à comprendre. Comme nous l'avons déjà indiqué, les thèmes que nous y trouverons sont ceux-là mêmes que Merleau-Ponty a étudié dans les phases précédentes de son développement, et nous ne ferons donc rien d'autre que reprendre ce qui a toujours été fondamental pour lui, et chercher la manière dont il faut le résumer et l'articuler d'un point de vue global. L'ordre de l'exposition de ces phénomènes fondamentaux auxquels Merleau-Ponty revient inlassablement fait lui-même l'objet d'une reprise réitérée, et par conséquent d'une variation. C'est donc en confrontant ces variations que nous tenterons de trouver l'expression la plus exacte du rapport transversal.

Il semble cependant que cette confrontation ne soit pas une tâche aisée, et que les rapports transversaux tels qu'ils sont exprimés dans les esquisses d'ensemble ouvrent des structures assez complexes. Ainsi, on doit dès l'abord différencier plusieurs couches de signification de ces types d'organisations : 1) une première, négative ou critique, dont le but est d'écartier les réductionnismes empiriste et idéaliste, ainsi que tout « parallélisme » basé sur eux ; 2) une seconde, qu'il faudrait appeler didactique, et qui repose sur la présentation des phénomènes qui nous sont familiers ; 3) une troisième, qui mène un dialogue tacite avec la phénoménologie de Husserl, puisque Merleau-Ponty reprend très souvent des thèmes et des analyses de cet auteur, et qu'il faut donc précisément se demander s'il les emploie dans le même sens ; 4) une quatrième enfin, dont on supposerait qu'elle serait l'expression de l'idée positive de l'architectonique du champ total de l'Être. Toutes ces couches sont présentes simultanément, et pour comprendre chacune d'elle, c'est-à-dire pour comprendre la thèse que soutient Merleau-Ponty, il faut les différencier les unes par rapport aux autres.

VI

LA DÉFENSE DE L'INDVIS SELON L'AXE TRANSVERSAL

1.

« *L'entrelacs – Le chiasme* »

La structure que Merleau-Ponty développe dans le texte intitulé « *L'entrelacs – Le chiasme*⁶⁴² » semble être la présentation la plus complète, systématique et continue des rapports en chiasme ou de réversibilité⁶⁴³ parmi toutes les esquisses globales qu'il est possible de trouver dans ses textes. Puisque nous nous sommes proposé d'éclaircir le rapport transversal et total des chiasmes horizontaux et particuliers, nous aborderons précisément l'étude de ce problème par ce texte. La stratégie générale que Merleau-Ponty adopte dans toutes ces esquisses pour présenter son idée, consiste à décrire une suite de phénomènes se situant sur une pluralité de niveaux, et, pour le dire d'une façon simple, de démontrer leur lien ou leur référence mutuelle, c'est-à-dire de circonscrire un champ auquel ces phénomènes appartiennent, où ils se recoupent sans toutefois s'opposer. Nous allons suivre les lignes générales de ces « réductions au champ » en prêtant simultanément attention à leur ordonnancement respectif, aux relations de fondation, de priorité, de subordination, de juxtaposition, etc. qui organisent d'une façon latérale ou transversale, afin de pouvoir plus tard les confronter avec les organisations que l'on trouve dans les autres esquisses. Nous tâcherons ainsi de trouver la réponse à la question de savoir ce qui précisément motive Merleau-Ponty pour procéder comme il le fait.

Au début de « *L'entrelacs – Le chiasme* », Merleau-Ponty se propose de revenir sur certaines expériences fondamentales, « irrécusables et énigmatiques », comme le sont le voir et le parler, pour les reconsidérer

⁶⁴² VI, pp. 170-201

⁶⁴³ Nous rappelons que pour l'identification expresse de ces deux notions, le lecteur peut se référer par exemple à VI, pp. 311 et 312

philosophiquement hors des structurations préalables introduites par l'attitude réflexive et ses instruments conceptuels. Ceci, dit-il, pour apprendre « à former nos nouveaux instruments, et d'abord à comprendre notre recherche, notre interrogation elles-mêmes⁶⁴⁴ ». (Nous avons attribué un chiffre à chaque étape de l'argumentation que nous avons pu discerner. Il faut cependant prendre en considération le fait que, dans ce passage du *Visible et l'invisible*, le développement du raisonnement est très resserré, et que, par endroits, il se semble impossible de le suivre avec suffisamment de certitude. Le commentaire qui suit ne prétend donc pas à une explication totale de ce texte difficile.)

Le phénomène initial réside pour Merleau-Ponty dans le fait que nous éprouvons une proximité irrécusable avec le visible, sans toutefois jamais nous confondre avec lui, c'est-à-dire en restant distincts de lui. La réciprocité de ce rapport est tellement étroite qu'il ne peut pas être traduit comme un passage du plein de la chose au vide de celui qui l'expérimente : le regard n'est pas indifférent et passif par rapport aux choses, et les choses ne sont pas devant nous, dans leur plénitude d'être, sans se laisser faire. Le regard les enveloppe dans son interrogation. Que cette interrogation révèle la chose telle qu'elle est, cela vient de ce que le regard qui interroge la chose ne se fait pas du dehors par rapport à l'ordre des choses qu'il interroge, mais qu'il effectue plutôt une mise en rapport de deux êtres du même ordre : il faut qu'il y ait, entre eux, « quelque rapport de principe, quelque parenté⁶⁴⁵ ». C'est cette parenté indispensable que Merleau-Ponty exprime lorsqu'il affirme que le voyant qui interroge les visibles est lui-même visible. La situation est un peu plus évidente en ce qui concerne le rapport entre le toucher et la tangibilité : il est certain que je dois être tangible pour toucher : je ne peux toucher que pour autant que je suis moi-même tangible ; c'est cette appartenance à un ordre identique qui fait, selon Merleau-Ponty, que je suis sûr de toucher les choses mêmes.

⁶⁴⁴ VI, pp. 170-171

⁶⁴⁵ VI, p. 174

I) *Le visible*, le sensible, une couleur que nous voyons⁶⁴⁶, n'est pas de l'ordre des faits qui ne sont qu'à enregistrer ou à ignorer : tout sensible « demande une mise au point⁶⁴⁷ », ce qui implique qu'il n'existe pas en soi comme un être plein qui ne peut pas être autrement, mais qu'il a une existence « atmosphérique », « moins précise, plus générale ». La palpation du regard, l'engrenage du regard sur le visible fait jaillir la qualité d'une brume pré-individuelle, comme Merleau-Ponty le dit ailleurs, et *l'articule* comme une « réponse » précise, presque ponctuelle à la question du regard. Ce champ, cet horizon de couleur d'où émerge cette réponse est lui-même issu d'un champ sensible plus ample, voire d'un champ qui n'est plus sensible du tout. Bref, une couleur que je perçois, c'est la pointe de la ponctuation d'un champ qui ne se cristallise qu'à travers l'organisation qu'applique sur lui l'interrogation de mon regard. (Son existence est donc inimaginable comme un en soi, « c'est un certain nœud dans la trame du simultané et du successif », « c'est une concrétion de la visibilité, ce n'est pas un atome⁶⁴⁸ ».)

L'événement de l'apparition d'un sensible concret est ainsi la pointe littéralement insaisissable⁶⁴⁹, indéfinissable⁶⁵⁰, la limite ou le lieu infinitésimal de la jointure⁶⁵¹ de la ponctuation qu'apporte mon regard, et de celle qu'apportent les horizons d'où ce regard les tire. « [L]e sensible lui-même est *invisible*⁶⁵² », écrit même Merleau-Ponty ; une couleur apparaissant est une « différenciation », une « modulation » singulière d'un tissu du monde qui, de lui-même, offre plus que l'individu que cette différenciation momentanée tire de lui, car ce tissu est toujours prêt à révéler (regard) ou à exhiber (chose) autre chose, c'est un être « de porosité, de

⁶⁴⁶ VI, pp. 172-173

⁶⁴⁷ VI, p. 172

⁶⁴⁸ VI, p. 172 (les deux citations)

⁶⁴⁹ Cf. par exemple VI, p. 246 ; en général cf. ci-dessus dans notre texte, le chapitre « Visible »

⁶⁵⁰ VI, p. 176

⁶⁵¹ Autrement dit, le point où se rejoignent l'envers et l'endroit d'un phénomène unique : cf. le modèle du gant inversé, VI, p. 311

⁶⁵² VI, p. 186

prégnance ou de généralité⁶⁵³ », un horizon. Si Merleau-Ponty l'appelle « *chair* des choses⁶⁵⁴ », c'est en premier lieu pour signaler le fait qu'il s'agit nécessairement d'une contrepartie de la chair du corps⁶⁵⁵, mais aussi cet autre fait, corrélatif, qu'il s'agit d'un « grain serré » qui nécessite une exploration que mon corps précisément apporte.

Merleau-Ponty a en quelque sorte résorbé l'événement apparemment « positif » de l'expérience, celui qui pourrait être interprété comme une somme sans ambiguïté de la positivité absolue de l'objet de l'expérience et de la négativité ou du vide absolu du sujet de l'expérience dans l'événement d'une articulation réciproque de deux structurations qui englobent l'expérience comme son horizon nécessaire, et, dans ce sens, la précèdent. Autrement dit, l'expérience sensible n'est rien d'autre que le rapport en chiasme, en insertion réciproque de deux circuits dynamiques, celui de mon corps et celui du monde : « les deux systèmes s'appliquent l'un sur l'autre⁶⁵⁶ », et ce rapport est synonyme d'un équilibre mutuel qui interdit que l'un de ses pôles l'emporte sur l'autre ou soit réduit à l'autre : « on ne peut pas dire enfin si c'est lui [le regard du corps] ou si c'est elles [les choses] qui commandent⁶⁵⁷ ». Tout comme le sensible nécessite une fixation pour devenir ce qu'il est, le corps sentant-sensible nécessite la perception pour être compréhensible, car, sans elle, tout se passe comme s'il « restait inachevé, béant, comme si la physiologie de la vision ne réussissait par à fermer le fonctionnement nerveux sur lui-même⁶⁵⁸ » ; « la vision et le corps sont

⁶⁵³ VI, p. 193

⁶⁵⁴ VI, p. 173

⁶⁵⁵ VI, p. 173 : Dire qu'il y a une « chair des choses », « ceci n'est pas analogie ou comparaison vague, et doit être pris à la lettre. » Cf. « Le philosophe et son ombre », S, p. 272 : « Quand on dit que la chose perçue est saisie “en personne” ou “dans sa chair” (*leibhafti*), cela est à prendre à la lettre : la chair du sensible, ce grain serré qui arrête l'exploration, cet optimum qui la termine reflètent ma propre incarnation et en sont la contrepartie. »

⁶⁵⁶ VI, p. 174

⁶⁵⁷ VI, p. 173 ; sur un niveau plus général, cf. NC58, p. 300 : « L'échange entre mesurant et mesuré dans la réflexion fait que c'est autant l'objet qui mesure le sujet que le sujet qui mesure l'objet ; »

⁶⁵⁸ VI, p. 190

enchevêtré l'un à l'autre⁶⁵⁹ », « la vision vient achever le corps esthésiologique⁶⁶⁰ ». Toute interprétation « réaliste » ou « idéaliste » de cette expérience et de ses deux contreparties, c'est-à-dire toute explication en termes de sujet et d'objet, leur est infidèle ; la « référence intentionnelle » que nous trouvons, pour commencer, dans ces ordres, « le chiasme, "l'empiètement" intentionnel sont irréductibles⁶⁶¹ ». En acceptant la nécessité de concevoir ces phénomènes dans leur stricte réciprocité, il faut dire que la vision est un pli dans l'Être, il faut la concevoir comme « deux rangées en miroir du voyant et du visible, du touchant et du touché, [qui] forment un système bien lié sur lequel je table, [qui] définissent une vision en général et un style constant de la visibilité dont je ne saurais me défaire⁶⁶² ».

Si l'on tient compte des implications de cette description, toute conception positive du sujet de l'expérience, de son objet, ainsi que du phénomène lui-même, devient inconcevable : ils n'existent que comme un système d'écarts, un système différentiel où chacun des « termes » n'a de sens que par rapport aux autres : cette expérience est assimilable aux deux rangées en miroir, c'est un « narcissisme⁶⁶³ » de l'Être, c'est-à-dire avant tout l'absence d'opposition ontologique entre celui qui voit et ce qui est vu. C'est la nécessité de constater une neutralité de l'expérience par rapport à une vision pure et à un visible pur qui fait qu'il n'y a ni un corps seulement ni un esprit seulement, mais « une Visibilité, un Tangible en soi, qui n'appartiennent en propre ni au corps comme fait ni au monde comme fait – comme sur deux miroirs l'un devant l'autre naissent deux séries indéfinies d'images emboîtés qui n'appartiennent vraiment à aucune des deux surfaces, puisque chacune n'est que la réplique de l'autre, qui font donc couple, un couple plus réel que chacune d'elles⁶⁶⁴. »

⁶⁵⁹ VI, p. 197

⁶⁶⁰ VI, p. 199

⁶⁶¹ VI, pp. 287-288

⁶⁶² VI, p. 190

⁶⁶³ Cf. VI, p. 181

⁶⁶⁴ VI, p. 181 ; cf. NC58, p. 297 : En commentant la philosophie de Hegel, Merleau-Ponty donne du phénomène la caractéristique suivante : « Le phénomène n'est pas objet et n'est

II) *Le corps* qui interroge le monde doit donc être du même ordre que ce qu'il interroge : « ses mouvements propres s'incorporent à l'univers qu'ils interrogent, ils sont reportés sur la même carte que lui⁶⁶⁵ ». Ceci est relativement clair pour l'appartenance du toucher à l'ordre du tangible, nous l'avons vu, et c'est sur la base de cette appartenance plus évidente que Merleau-Ponty explique cette autre appartenance qu'il faut, selon lui, expliciter également pour la vision⁶⁶⁶ : le regard ne saurait pas interroger le visible *selon ce qu'il est en fait* s'il n'appartenait pas à son ordre.

Pour comprendre cela, il faut d'abord considérer que les mouvements d'interrogation de ma main touchant s'inscrivent dans l'ordre du tangible (ce que j'atteste en touchant ma main en train de toucher), c'est-à-dire que la palpation tactile est nécessairement un événement lors duquel l'être qui touche se présente comme tangible. Or, les mouvements d'interrogation de mon regard sont des mouvements de ce même corps dont nous venons de découvrir qu'il est nécessairement tangible, puisqu'il est touchant⁶⁶⁷. Les mouvements d'exploration visuelle sont par conséquent inscrits dans le tangible, et si je ne regarde qu'en explorant, tout ce que je vois en palpant du regard est d'emblée reporté dans le tangible. Il est donc possible de constater encore cette autre articulation plus globale des articulations toucher-tangible et vision-visible *l'une sur l'autre*, c'est-à-dire l'inscription respective et croisée des ordres du toucher et du voir dans les ordres du tangible et du visible⁶⁶⁸. Enfin, c'est donc au moins parce que la vision prend place dans le monde tangible et que celui-ci est articulé sur le monde visible qu'il faut constater que la vision prend nécessairement place

pas sujet. Pas objet : il me concerne, en le présentant je me comprends. Pas sujet : il a encore à devenir pour soi. Il est la membrure cachée de "sujet" et "objet" – objet revenant à soi, sujet hors de lui. » Il est déjà évident qu'on n'est pas loin de l'idée de la chair.

⁶⁶⁵ VI, p. 174

⁶⁶⁶ VI, p. 173-175

⁶⁶⁷ VI, p. 175 : « Puisque le même corps voit et touche, visible et tangible appartiennent au même monde. »

⁶⁶⁸ VI, pp. 174-175

dans le monde visible⁶⁶⁹.

La chair de mon corps est donc à la fois, d'une part, ce qui me permet de régler mon exploration selon les choses et d'accéder ainsi aux choses mêmes⁶⁷⁰, et, d'autre part, ce qui m'interdit de les rejoindre à même leur place : mon exploration n'est rien d'autre que mon insertion dans leur ordre, ce qui veut dire que le fait même que je sois moi aussi l'une d'elles m'interdit de coïncider avec la place d'aucune d'entre elles. Autrement dit, les choses mêmes ne sont accessibles qu'en tant qu'êtres « de profondeur », « d'horizon », car moi-même, qui ai accès à elles, je suis un être de profondeur ou d'horizon : je suis *sentant*, mais je ne le suis jamais qu'à travers mon corps *sensible*.

III) Or, pour Merleau-Ponty, cette inscription de mon corps dans l'ordre des choses signifie inversement que les choses sont à leur tour inscrites dans le même ordre que mon corps sentant et sa vision : si j'accède aux *choses mêmes*, cela veut dire que *le monde même* « se sent en moi », et nous pouvons dire qu'il est l'« extension de mon rapport à mon corps⁶⁷¹ » : « le voyant étant pris dans ce qu'il voit, c'est encore lui-même qu'il voit⁶⁷² ». Le monde n'est un dehors que pour autant qu'il est rapporté à la vision, c'est-à-dire pour autant qu'il est mon dedans (et ceci n'est un « paradoxe » que si l'on a préalablement conçu le dedans comme l'opposition du dehors ; quand Merleau-Ponty nomme « chiasme » cette situation de fait, il n'y a plus d'aporie, car nous nous rendons compte que le rapport du dedans et du dehors est un rapport relatif, réciproque). Ainsi, le voyant peut se sentir « regardé par les choses », et la vision qu'il exerce, « il la subit également de la part des choses⁶⁷³ ». L'horizon, le circuit des choses ne se referment qu'au

⁶⁶⁹ VI, pp. 175-176

⁶⁷⁰ Cf. VI, p. 179 : Le corps « use de son être comme d'un moyen pour participer » à l'être des choses. *Ibid.*, p. 189 : je prête mon corps aux choses « pour qu'elles s'y inscrivent et me donnent leur ressemblance ».

⁶⁷¹ VI, p. 303 (les deux citations)

⁶⁷² VI, p. 181

⁶⁷³ VI, p. 181 (les deux citations) ; cf. OE, p. 28 : « C'est la montagne elle-même qui, de là-bas, se fait voir du peintre, c'est elle qu'il interroge du regard. » ; *ibid.*, p. 31 : « Entre lui

sein de mon corps ou à travers lui, ce qui signifie à la fois que mon corps « s'incorpore » au monde et que les choses s'incorporent⁶⁷⁴ au corps comme deux segments d'*un seul* circuit « que je ne fais pas, qui me fait⁶⁷⁵ » ; le monde est « l'autre côté » du corps de l'homme⁶⁷⁶. Ainsi, « [l]oin que nos organes soient des instruments, ce sont nos instruments au contraire qui sont des organes rapportés⁶⁷⁷. » Nous regardons les choses autour de nous comme le navigateur regarde les étoiles dans le ciel qui l'englobe pour se situer au milieu de la masse amorphe de la mer, ou comme l'augure les interroge pour percevoir l'avenir d'une situation critique, dépourvue de repères : « les choses sont des structures, des membrures, les étoiles de notre vie : non pas devant nous, étalées comme les spectacles perspectifs, mais gravitant autour de nous⁶⁷⁸ », écrit Merleau-Ponty ; car, comme l'écrit cette fois Paul Claudel, que Merleau-Ponty connaissait bien, « plus proches qu'étoiles et planètes, toutes les choses mouvantes et vivantes qui nous entourent nous donnent des signes aussi sûrs et l'explication éparse de cette poussée intérieure qui fait notre vie propre⁶⁷⁹. » Nous avons déjà vu ailleurs que Merleau-Ponty qualifie par exemple la peinture et le langage d'« organes », de « praticables » de l'esprit, c'est-à-dire comme ce qui permet à l'esprit d'atteindre ses buts et de se retrouver en ce qu'il est. C'est cet effet de miroir définissant notre vie la plus propre, tel qu'il nous apparaît originellement, qui permet, d'après Merleau-Ponty, de parler d'une *chair du monde* : le sensible, dit-il, « est la chair du monde, *i. e.* le sens dans

[le peintre] et le visible, les rôles inévitablement s'inversent. C'est pourquoi tant de peintres ont dit que les choses les regardent [...]. » ; cf. dans le même sens NC58, p. 300 « L'échange entre mesurant et mesuré dans la réflexion fait que c'est autant l'objet qui mesure le sujet que le sujet qui mesure l'objet ».

⁶⁷⁴ Cf. VI, pp. 176-177 : Le corps, « pris dans le tissu des choses, il le tire tout à lui, l'incorpore, et, du même mouvement, communique aux choses lesquelles il se ferme cette identité sans superposition, cette différence sans contradiction, cet écart du dedans et du dehors, qui constituent son secret natal. »

⁶⁷⁵ VI, p. 183

⁶⁷⁶ NC56, p. 335

⁶⁷⁷ OE, p. 58

⁶⁷⁸ VI, p. 269

⁶⁷⁹ P. Claudel, *Art poétique*, pp. 37-38

l'extérieur⁶⁸⁰ ».

La profondeur des choses et la profondeur de mon corps ne sont que les reflets l'un de l'autre, il n'y a pas de « cause » ou d'« explication » de cette profondeur que l'on pourrait imputer à l'un ou à l'autre segment de l'équilibre total. (Ce n'est pas à cause de mon caractère « fini » que je n'accéderais pas aux choses dans la plénitude de leur être : « c'est bien d'un paradoxe de l'Être, et non d'un paradoxe de l'homme, qu'il s'agit ici⁶⁸¹. » En parlant de la chair du monde, Merleau-Ponty n'entend pas faire « de l'anthropologie, décrire un monde recouvert de toutes nos projections, réserve faite de ce qu'il peut être sous le masque humain⁶⁸².) Le « paradoxe constitutif » d'un être à plusieurs faces ou, à feuillets réversibles ou réciproques⁶⁸³ est ce qui définit tout être en général, c'est l'« "élément" de l'Être⁶⁸⁴ », « la facticité, ce qui fait que le fait est fait⁶⁸⁵ ». Si c'est donc cet élément que Merleau-Ponty appelle précisément la chair, celle-ci est à comprendre comme un « prototype » d'être, c'est-à-dire comme ce dont l'être du corps et l'être du monde ne sont que des variantes particulières, et qui est donc originairement neutre ou indivis par rapport à toutes ses variantes, pré-individuel par rapport à tout être individuel, comme le prototype de ces variantes singulières que sont notamment le corps sentant-

⁶⁸⁰ NC56, p. 279 ; Merleau-Ponty résume ce mouvement de pensée encore par exemple de la façon suivante, VI, p. 176 : « L'épaisseur du corps, loin de rivaliser avec celle du monde, est au contraire le seul moyen que j'ai d'aller au cœur des choses, en me faisant monde et en les faisant chair. » Cf. encore *ibid.*, p. 179 : « chacun des deux être est pour l'autre archétype, le corps appartient à l'ordre des choses comme le monde est chair universelle » ; et *ibid.*, p. 183 : « le visible qui est là-bas est simultanément mon paysage », il est donc mon dedans dans mon dehors, prolongement de ma chair comme rapport de mon corps à lui-même.

⁶⁸¹ VI, p. 178

⁶⁸² VI, p. 177

⁶⁸³ Merleau-Ponty décrit cette réversibilité qui définit l'horizon de la chose de la façon suivante, VI, p. 182 : « la face cachée du cube rayonne quelque part aussi bien que celle que j'ai sous les yeux, et coexiste avec elle » ; *ibid.*, p. 172 : « le cube rassemble en lui des *visibilia* impossibles »

⁶⁸⁴ VI, p. 182

⁶⁸⁵ VI, p. 182

sensible et la chose sensible⁶⁸⁶. Il faut donc souligner qu'en parlant de la chair ontologique, Merleau-Ponty ne prend pas le corps propre pour modèle de l'Être, il n'en extrapole pas le sens ; au contraire, il comprend la circularité du corps comme un cas par excellence de circularité universelle, ontologique et neutre par rapport à tous les êtres intramondains : notre corps, le sentant-sensible, « est une variante très remarquable », dit-il, de l'élément de l'Être, mais son « paradoxe constitutif est déjà dans tout visible⁶⁸⁷ ». (Le fait de la circularité universelle n'est sans doute pas sans rapport avec celui de la corporéité comme ce qui est présent à l'origine de l'expérience, mais *elle n'est pas une projection dans des domaines où l'aspect projeté serait en soi absent*. L'originarité de la circularité interdit de parler d'une extrapolation.)

Ainsi, Merleau-Ponty se résume en affirmant que la double appartenance du corps à l'ordre de la vision et à celui de la visibilité dévoile « entre les deux ordres des relations très inattendues⁶⁸⁸ », à savoir notamment que « chacune appelle l'autre⁶⁸⁹ », que « le soi et le non-soi sont comme l'envers et l'endroit⁶⁹⁰ ».

Si le corps voyant est visible en droit, la distinction du visible et du voyant n'est pas originaire⁶⁹¹. Autrement dit, la compréhension de la généralité des rapports de réversibilité des multiples facettes de tout être implique qu'il faut comprendre le corps à partir de cette chair, cette Visibilité neutre qui n'est ni corps phénoménal, ni corps objectif, ni leur

⁶⁸⁶ Cf. VI, p. 191 : « Il faut penser la chair, non pas à partir des substances, corps et esprit, car alors elle serait l'union de contradictoires, mais, disons-nous, comme élément, emblème concret d'une manière d'être générale. » ; *ibid.*, pp. 309-310 : « unité *préalable* moi-monde, monde et ses parties, parties de mon corps, unité avant ségrégation, avant dimensions multiples [...] Tout cela *s'exhibe* dans : le sensible, le visible. Un sensible (même extérieur) comporte tout cela [...] » ; *ibid.*, p. 310 : « le chiasme lie comme envers et endroit des ensembles d'avance unifiés en voie de différenciation / d'où au total un monde qui n'est ni *un* ni *2* au sens objectif – qui est pré-individuel, généralité – »

⁶⁸⁷ VI, p. 177

⁶⁸⁸ VI, p. 178

⁶⁸⁹ VI, p. 179

⁶⁹⁰ VI, p. 210

⁶⁹¹ VI, p. 179 : « Parler de feuillets ou de couches, c'est encore aplatir et juxtaposer, sous le regard réflexif, ce qui coexiste dans le corps vivant et debout. »

union : il ne faut pas comprendre le corps comme l'union de deux couches⁶⁹², mais comme un cas particulier de cette « réversibilité qui définit la chair⁶⁹³ » ou comme un cas particulier de cet ensemble de « deux segments d'un parcours circulaire⁶⁹⁴ », un cas particulier d'un être qui n'est compréhensible que dans cette réciprocité. Car cette impossibilité de distinction définitive des plans vaut non seulement pour le corps, mais pour tout le sensible : ainsi, par exemple, il n'y a pas d'*opposition* entre le phénomène de la chose et la chose en soi, car la membrure qui relie en profondeur sa face visible avec toutes les autres n'est pas le contraire de l'être de la chose, ce qui s'interposerait entre le regard que je pose sur elle et la vérité de son être, mais cet être même. Le domaine de réversibilité que nous avons découvert à travers l'analyse de l'expérience sensible « est illimité⁶⁹⁵ », affirme Merleau-Ponty, et, « une fois entré dans cet étrange domaine, on ne voit pas comment il pourrait être question d'en *sortir*⁶⁹⁶. »

Même s'il est en définitive impossible de suivre dans ses moindres détails le mouvement de pensée que Merleau-Ponty développe dans ces pages, ce qui importe pour nous est de voir qu'il développe l'idée d'un élément ontologique indivis, et qu'*il découvre cette idée générale à partir de l'analyse de la problématique du rapport d'un corps singulier percevant avec un être sensible concret*. Merleau-Ponty revient sur ses pas, et, en reconsidérant les données primitives de sa description, il s'efforce de démontrer comment la dimension générale ainsi dégagée permet d'interpréter en retour les deux phénomènes de la subjectivité et de l'objectivité qui ont aidé à la dévoiler comme deux variantes particulières, deux ségrégations de cet élément neutre, deux divisions d'un Être indivis. Autrement dit, nous sommes témoins du fait que l'analyse du rapport entre deux êtres initie un renversement ontologique qui réécrit la conception même que nous avons de ces êtres : le corps percevant n'est pas le sujet-objet, et la chose sensible n'est pas l'objet,

⁶⁹² VI, p. 179 : Le corps « n'est ni chose vue seulement, ni voyant seulement, il est la Visibilité tantôt errante et tantôt rassemblée ».

⁶⁹³ VI, p. 187

⁶⁹⁴ VI, pp. 179-180

⁶⁹⁵ VI, p. 183

⁶⁹⁶ VI, p. 197

ils sont les deux contreparties d'un élément unique et neutre.

IV) *Autrui* apparaît comme une autre modalisation de ce même élément universel⁶⁹⁷. De même que nous avons conclu que la réversibilité est constitutive à la fois de mon corps et du sensible qu'il saisit, qu'elle est donc constitutive également de leur *rapport* et qu'elle se révèle par là comme universelle, on comprend qu'elle puisse également traverser d'autres corps⁶⁹⁸. Je n'ai aucune raison de supposer que je suis le seul qui soit traversé par le circuit de réversibilité voyant-visible. Puisque c'était en général que nous avons compris le retournement sur soi de la visibilité qui me traverse et qui me fait voyant (et qui fait que les choses mêmes sont vues en moi, que les choses sont une chair du monde), en concevoir d'autres cas particuliers (les autres hommes, les autres voyants) ne pose aucun problème.

La palpation de ma main gauche, quand je la saisis du dehors par ma main droite, me fait comprendre qu'il y a précisément une palpation, elle m'enseigne quel est le style de cette exploration tactile : je reconnais dans ces mouvements et dans ces positions l'envers de ce que je sens comme l'endroit, je reconnais dans les deux expériences – c'est-à-dire dans les *sentirs* des deux mains (et non dans l'objet et la sensation subjective « corrélative ») – une seule expérience mise en boucle. Or, il n'y a pas de différence entre ma main touchée du dehors et la main d'un autre touchée du dehors : dans la mesure où *autrui* se comporte comme *autrui*, c'est-à-dire dans la mesure où il n'est pas un simple objet, l'expérience est identique, et je suis donc en mesure de reconnaître indirectement dans cette autre main précisément une *main*, c'est-à-dire un organe d'exploration, l'envers d'un sentir. Notre corps « est notre expression dans le monde, la figure visible de nos intentions⁶⁹⁹ », et c'est pourquoi la sensation d'*autrui* n'est que l'autre bout du segment de ce même circuit dont le comportement explorateur d'un corps est une

⁶⁹⁷ Cf. VI, pp. 183-185

⁶⁹⁸ VI, p. 183 : Si le visible « s'est laissé capter par un de ses fragments [à savoir par mon corps], le principe de la captation est acquis, le champ ouvert pour d'autres Narcisses » ; cf. PM, p. 191 : « Il y a une universalité du sentir – et c'est sur elle que repose notre identification, la généralisation de mon corps, la perception d'*autrui*. »

⁶⁹⁹ P2, p. 39

ébauche incomplète⁷⁰⁰. Nous reconnaissons déjà cet argument : tout comme je saisis indirectement le fait que mon toucher et ma vision sont respectivement tangible et visible, tout comme je saisis la circularité de ces deux segments, je saisis encore le fait que ce tangible et ce visible recouvrent là-bas un toucher et une vision, un sentir ou une pensée, je saisis qu'il y a là une circularité entre ce comportement et « quelqu'un ».

Le rapport circulaire du sentir et du senti est par définition plus que frontal (intérieur-extérieur), car le sentir, comme nous le savons déjà, possède une épaisseur qui est en mesure de s'articuler sur l'ordre de l'épaisseur des choses qui sont même, dit-on, *partes extra partes* : le sentir n'est pas contracté en soi, ponctuel, il est une expérience synergique qui est « toute hors d'elle-même⁷⁰¹ » et dont l'unité, et par conséquent l'épaisseur, est « transversale, latérale » par rapport au face-à-face du sentir et du senti considérés seulement en générale. Autrement dit, les segments du sentir, et corrélativement les « mondes privés » auxquels ils ouvrent, ne sont pas simplement juxtaposés et indifférents l'un par rapport à l'autre, l'un en dehors de l'autre, mais liés l'un à l'autre par la possibilité de la réversion de leurs rôles⁷⁰², chacun « entouré de » ou « prélevé sur » tous les autres⁷⁰³. Or, s'ils sont définis par cette possibilité de réversion dans la situation de tous les autres (ce que je touche de ma main droite, je peux le toucher de ma main gauche, je peux y poser mon regard, etc. : c'est sensible pour n'importe quel sentir), ils sont le contraire même de mondes privés. Pour autant que ce sont des « mondes », c'est-à-dire pour autant qu'ils ouvrent sur quelque chose, ils ouvrent sur un monde anonyme ou un monde pour n'importe quel sentir, et senti par quiconque : « le propre du visible [...] est d'être superficielle d'une profondeur inépuisable [...] ce qui fait qu'il peut être ouvert à d'autres

⁷⁰⁰ Cf. VI, p. 185 : « par l'opération concordante de son corps et du mien, ce que je vois passe en lui, ce vert individuel de la prairie sous mes yeux envahit sa vision sans quitter la mienne, je reconnais dans mon vert son vert, comme le douanier soudain dans ce promeneur l'homme dont on lui a donné le signalement. »

⁷⁰¹ VI, p. 178

⁷⁰² VI, p. 183 : « quand une de mes mains touche l'autre, le monde de chacune ouvre sur celui de l'autre par ce que l'opération [de toucher et d'être touché] est à volonté réversible [...] qu'un seul homme touche une seule chose à travers toutes deux. »

visions que la nôtre⁷⁰⁴. » En somme, écrit Merleau-Ponty, les segments de mon sentir sont « un Sentant en général devant un Sensible en général⁷⁰⁵ », ils sont « anonymes » et « généraux » pour autant qu'ils sont subjectifs et privés, car la subjectivité, « quelqu'un », doit être définie comme la capacité de participer à toutes les situations possibles, c'est-à-dire comme une capacité générale de situation, comme l'ouverture d'une dimension de situation, d'un « quelque part » dont les situations particulières de mes mains, de mes yeux, de mon corps et du corps d'autrui ne sont que des variantes plus restreintes.

Cette dimension de mon sentir qui est transversal par rapport à l'axe frontal sentir-senti, et qui est donc ce qui définit l'unité synergique de mon corps sentant, dévoile le fait que tout sentir est en quelque sorte ouvert à un ensemble d'autres sentirs possibles, qu'il est par définition prêt à échanger sa situation avec un autre : car sans cet axe transversal, mon corps sentant n'aurait pas d'unité. Or, autrui n'est qu'un prolongement de cet axe transversal des sentirs ou de cette synergie que l'on trouve déjà à l'intérieur d'un corps, il est l'enrichissement de ce monde commun des sentirs qui sont rassemblés dans mon corps. Il reste bien sûr à décrire la manière dont s'effectue le prolongement du rapport selon cet axe, mais nous avons vu que ce prolongement ne devrait pas être impossible, puisque ce rapport, cette ouverture est cela même qui définit le sentir. « [En] présence d'autres voyants, mon visible se confirme comme exemplaire d'une universelle visibilité⁷⁰⁶ ». En tout cas, pour Merleau-Ponty, cet enrichissement est un fait qui rend lui-même explicite ce trait de la vision : les paysages des différents organismes « s'enchevêtrent, leurs actions et leurs passions s'ajustent

⁷⁰³ VI, p. 184

⁷⁰⁴ VI, p. 186 ; cf. par exemple encore RC, p. 178 ; P2, p. 42 : « Un système de correspondance s'établit entre notre situation spatiale et celle des autres, et chacun en vient à symboliser toutes les autres. Cette reprise, qui insère notre situation de fait comme un cas particulier dans le système des autres situations possibles, commence dès que nous *montrons* du doigt un point de l'espace [...] »

⁷⁰⁵ VI, p. 184

⁷⁰⁶ VI, p. 188

exactement⁷⁰⁷ », et c'est la généralité, l'anonymat constitutif de tout sentir « privé » qui fonde la communication latérale entre les corps distincts⁷⁰⁸. Ainsi donc, le corps étant un circuit particulier d'une réversibilité ou d'un système différentiel, le sensible en étant un autre, et puisque nous ne les connaissons qu'à travers leur rapport, il n'y a pas de difficulté à concevoir un troisième circuit qui s'articule sur cette articulation des deux circuits dégagés en premier lieu : « [il] n'y a pas ici de problème d'*alter ego* parce que ce n'est pas *moi* qui vois, pas *lui* qui voit, qu'une visibilité anonyme nous habite tous les deux⁷⁰⁹ ».

V) Le monde invisible des *idées* est, quant à lui, une modalisation de cette modalisation qu'est ma vie avec autrui. Ma vie avec autrui est faite de mouvements qui retrouvent « dans l'autre corps leur ressemblance ou leur archétype⁷¹⁰ ». Le champ anonyme pour toute sensibilité, indivis par rapport à chaque sensibilité particulière, se polarise et se structure intérieurement : les autres visions « accusent les limites de notre vision de fait⁷¹¹ », un système de deux visions coopérantes s'instaure. La vision qu'apporte autrui comble certaines lacunes du visible tel qu'il n'est que pour moi, il y a désormais plusieurs variantes de la visibilité, et le monde total est le lieu différé de leur recouplement.

À ce niveau, mon corps « s'accouple » non seulement avec les choses, mais avec les autres corps, et cette situation implique la possibilité du « geste », c'est-à-dire du mouvement de mon corps qui ne s'adresse plus au monde non-vivant et solipsiste, mais à mes semblables ou à « tous les corps de même type et de même style⁷¹² ». Et puisque tous mes mouvements et ma visibilité en général sont l'endroit de cet envers qui est la situation de mon

⁷⁰⁷ VI, p. 185

⁷⁰⁸ VI, p. 185 : L' « adhérence charnelle du sentant au senti et du senti au sentant », qui est « recouvrement et fission, identité et différence [...] fait naître un rayon de lumière naturelle qui éclaire toute chair et non pas seulement la mienne ».

⁷⁰⁹ VI, p. 185

⁷¹⁰ VI, p. 187

⁷¹¹ VI, p. 187

⁷¹² VI, p. 186

corps dans le monde et par conséquent le monde tel que je le vois⁷¹³, mes gestes, et notamment les gestes de phonation qui fondent la parole, sont l'endroit de ma situation telle qu'elle est compréhensible pour tous les corps du même type⁷¹⁴. Autrement dit, les gestes et les paroles sensibles ou visibles n'existent que comme réversibles par rapport à une situation invisible, à ce qu'on appelle un sens : « entre son et sens, entre la parole et ce qu'elle veut dire, il y a encore réversibilité et nulle discussion de priorité⁷¹⁵ », comme il y a une réversibilité entre le visible et le voyant. De même que la chair du corps est « la déhiscence du voyant en visible et du visible en voyant », il y a une chair sublime de l'idée qui n'est rien d'autre que « cette différenciation jamais achevée, cette ouverture toujours à refaire entre le signe et le signe⁷¹⁶ ».

Dans cette coexistence avec autrui, là où mon visible se confirme en tant qu'universel, en tant que visible pour quiconque, se forme donc un « sens second ou figuré de la vision⁷¹⁷ », l'idée et celui qui s'y applique, l'esprit ou la pensée. Autrement dit, Merleau-Ponty s'efforce de « faire apparaître » la pensée directement « dans l'infrastructure de la vision⁷¹⁸ ». Entre le monde sensible ou visible de la Nature et de la perception, d'une part, et le monde invisible de la Culture, des idées et de la pensée, d'autre part, il y a donc encore un rapport de réversibilité ou de chiasme.

Nous n'allons pas poursuivre l'analyse du texte jusque dans ses derniers détails. Il nous suffit d'avoir esquissé le schéma global de son argumentation ; ce qu'il s'agit de faire à présent, c'est d'évaluer la présentation des rapports transversaux entre les réversibilités particulières.

⁷¹³ Cf. par exemple PM, p. 110, S. p. 108

⁷¹⁴ Cf. PPE, pp. 39-40 : « quand j'assiste au commencement des conduites d'autrui, mon corps devient moyen de les comprendre, ma corporéité devient puissance de compréhension de la corporéité d'autrui. Je ressais le sens final (le "*Zwecksinn*") de la conduite d'autrui, parce que mon corps est capable des mêmes buts. Là intervient la notion de style : le style de mes gestes et des gestes d'autrui, parce qu'il est le même, fait que ce qui est vrai pour moi l'est aussi pour autrui. »

⁷¹⁵ VI, p. 188, en note

⁷¹⁶ VI, p. 199

⁷¹⁷ VI, p. 188

⁷¹⁸ VI, p. 188

Ce qui est tout de suite évident, c'est que le cadre de l'argumentation que l'on trouve dans « L'entrelacs – Le chiasme » est identique avec plusieurs autres ébauches que l'on trouve chez Merleau-Ponty : le rapport perceptif et corporel au monde, l'intercorporéité (intersubjectivité corporelle), la parole et l'intersubjectivité, la pensée, l'esprit et les créations humaines en général. Tâchons à présent de voir d'un peu plus près comment Merleau-Ponty conçoit ces rapports dans le texte que nous venons de résumer.

2.

*Le caractère défensif des rapports transversaux dans
« L'entrelacs – Le chiasme »*

D'un point de vue global, « l'argumentation » de Merleau-Ponty est construite de la façon suivante : d'abord, nous nous apercevons d'une rencontre, d'une « application à distance » entre le sensible et le sentant, et cette rencontre nous fait l'impression d'une quasi-opposition ; c'est un lien très étroit par exemple qui unit la couleur et le regard interrogatif qui la saisit. À partir de cette observation, Merleau-Ponty revient vers un des pôles de ce rapport quasi-oppositif, et, décrivant ce pôle, il retrouve une réversibilité : une couleur n'existe que comme une réversibilité entre le « quale » ou sa face explicite et son horizon plus ou moins lointain, elle est la fixation concrète d'une dimension plus générale ; inversement, nous découvrons à travers l'analyse de l'autre pôle de la quasi-opposition que lui aussi n'existe que sous le mode d'une réversibilité : le voyant est visible-voyant. Ainsi, chacun des pôles de la quasi-opposition initiale se retrouve dans l'autre, car les choses, mon dehors, n'est un dehors que par rapport à mon dedans, et mon dedans ne s'établit qu'en s'appliquant à son dehors : la réversibilité qui est propre à chacun des pôles rend possible la réversibilité entre les pôles eux-mêmes. L'opposition est donc dissoute, car ce n'est que sous le mode d'une réversibilité qu'elle peut s'établir, elle n'est qu'une modalisation de la réversibilité que nous avons dégagée dans les pôles particuliers, ou ceux-ci sont sa modalisation. Bref, la multiplication transversale des chiasmes, ou le fait que chaque pôle d'un chiasme donné semble devoir s'appuyer encore sur une multitude de chiasmes d'un niveau inférieur, achève le circuit de l'argumentation et semble en effet confirmer le dévoilement de la réversibilité comme un fait universel.

Or, lorsque Merleau-Ponty veut caractériser le rapport entre les chiasmes d'un niveau inférieur et ceux d'un niveau supérieur (rapports voyant-visible et rapport moi-autrui, par exemple) il emploie le mot de « propagation⁷¹⁹ » : les « échanges » ou réversibilités que l'on trouve dans

⁷¹⁹ VI, p. 186

mon corps propre se « propagent » dans le corps d'autrui ; autrement dit, la réversibilité sentant-sensible que je découvre dans mon corps propre « fonde la transitivité d'un corps à l'autre⁷²⁰ », est ce qui fait qu'autrui apparaît comme autrui. Au cours du développement de ces descriptions, Merleau-Ponty se sert en effet systématiquement d'un lexique qui laisse croire qu'on assiste ici à une généalogie : des rapports temporels d'avant et d'après sont sous-entendus, ce qui implique que les phénomènes considérés peuvent être conçus isolément, indépendamment l'un de l'autre. Merleau-Ponty raisonne « comme si », « d'abord », il n'y avait pas de corps des autres hommes, pas d'intercorporéité, ni aucun des phénomènes décrits dans la suite des esquisses. L'organisation de l'exposition et le vocabulaire choisi donne au lecteur l'impression qu'on assiste à un rapport d'addition au cours du temps, c'est-à-dire que l'axe temporel de l'exposition semble coïncider avec l'axe d'une genèse transcendantale⁷²¹.

Corrélativement, puisque Merleau-Ponty avance que la vision d'autrui comble certaines lacunes qui sont dans mon visible pour autant qu'il n'est vu que par moi, toute la description précédente était celle de la vision d'un monde « privé », car elle était de facto conçue par opposition à la vision qu'apporte, à présent, autrui⁷²² : c'est *mon* corps dont Merleau-Ponty parle quasiment dans toute la première moitié du texte, mon corps seul au monde. Le corps est interprété d'emblée comme *singulier* et *propre*, parce que le rapport à mes semblables s'appuie sur une idée de réversibilité qui est certes *générale*, mais qui n'a été dévoilée que sur la base de l'analyse du corps sentant et du sensible pour autant que c'est *mon* corps et *mon* sensible, *par opposition au corps d'autrui et au sensible d'autrui* : la présence d'autres corps est précisément ce qui doit être « attestée » ou compris, ce qui est « fondé » et représente un domaine où la réversibilité « se propage ». Or, si autrui est

⁷²⁰ VI, p. 186

⁷²¹ Cf. notamment VI, pp. 186-187 : en décrivant le phénomène d'autrui, Merleau-Ponty se sert à cinq reprises de l'expression « pour la première fois » ; de même, il dit que « désormais », grâce à autrui, nous sommes visibles pour nous ; la vision d'autrui « s'ajoute » à la mienne ; il ne l'« élargit » pas seulement, il le dépasse vers l'incorporel ; etc.

⁷²² Cf. VI, p. 186

un « prolongement » des rapports transversaux que l'on trouve déjà dans le corps comme singulier, c'est que Merleau-Ponty comprend le corps propre comme le fondement du rapport intercorporel, c'est-à-dire qu'il le comprend à peu près comme l'attitude réflexive le comprend quand elle part d'une sphère solipsiste pour accéder à la sphère intercorporelle et intersubjective⁷²³. Un rapport analogue pourrait être également trouvé entre l'intersubjectivité corporelle et le langage : la découverte du domaine de l'invisible est décrite comme une certaine augmentation, un certain élargissement de la dimension primordiale de la réversibilité⁷²⁴, c'est-à-dire que les sphères corporelle et intercorporelle sont d'emblée pensées par opposition à la sphère culturelle ou idéelle. (Le développement de ces phénomènes de niveau « supérieur » implique sans doute un élargissement de notre paysage, mais s'agit-il d'un élargissement du *sens* de la réversibilité comme Merleau-Ponty le laisse croire ? Si la réversibilité de *mon* corps et de *mon* sensible *fonde* la réversibilité entre le corps d'autrui et le sensible d'autrui, et si la réversibilité intercorporelle fonde la réversibilité entre le visible et l'invisible, alors ces deux derniers sens de la réversibilité étaient absents dans le monde tel qu'il est pour mon corps – on rejoint ici les apories de la philosophie réflexive : c'est dans la solitude de ma présence au monde que je cherche comment peut-il y avoir le reste du monde, je commence donc par supposer son inexistence.)

Or, si notre auteur pose la question suivante : « pourquoi la synergie n'existerait-elle pas entre les différents organismes, si elle est possible à l'intérieur de chacun⁷²⁵ ? », il s'agit d'un « argument » plus faible que ce qui a déjà été affirmé, pour autant que le rapport « solipsiste » au monde nous a permis de dévoiler une présence *anonyme* au monde, « un Sentant en général devant un Sensible en général⁷²⁶ », comme l'exprime Merleau-Ponty. De ce

⁷²³ On retrouve cette même orientation générale de l'argumentation par exemple encore dans les descriptions du phénomène d'autrui qui se trouvent dans le chapitre « La perception d'autrui et le dialogue », PM, pp. 182-203 (cf. notamment p. 187 *sqq*)

⁷²⁴ Cf. VI, pp. 186-187

⁷²⁵ VI, p. 185

⁷²⁶ VI, p. 184

point de vue, c'est la réversibilité universelle, ce « nouveau type d'être⁷²⁷ » que Merleau-Ponty appelle la chair, qui rend compréhensible cette articulation, et non pas un trait quelconque de *mon* sentir ou de celui d'*autrui* (« élargissement », « propagation ») ; d'une façon analogue, le corps ne se constitue pas d'abord pour chercher ensuite son rapport au « monde extérieur ». Si donc Merleau-Ponty se demande « pourquoi pas ? », « pourquoi cette autre dimension de la phénoménalité ne serait-elle pas possible ? », c'est qu'il conçoit malgré tout le rapport entre les niveaux de la phénoménalité solipsiste et de la phénoménalité intercorporelle comme une opposition, plus précisément qu'il les conçoit *isolément*, et ceci suppose qu'*il n'a pas d'emblée considéré le chiasme entre la phénoménalité pour moi et la phénoménalité pour autrui*. Or, comme on le voit immédiatement, ce fait est en contradiction avec le sens de ce que Merleau-Ponty essaie de nous dire, à savoir l'anonymat primordial du rapport corporel au monde, ou, autrement dit, l'universalité de la réversibilité. On s'aperçoit ainsi que cette façon de présenter le rapport transversal des niveaux de la phénoménalité totale est le contraire même de ce que Merleau-Ponty entend. L'apparence généalogique du développement du texte, et donc de l'ordre successif lui-même, étant incompatible avec l'idée d'une réversibilité universelle, et du reste explicitement désavouée dans le texte⁷²⁸, le sens de cette apparence généalogique vient de ce que c'est l'attitude réflexive que Merleau-Ponty projette dans son explication.

Il nous faut par conséquent constater que dans « L'entrelacs – Le chiasme », l'exposition des rapports de « priorité » ou de « fondation » entre par exemple ma vision et celle d'autrui est ambiguë, ou bien circulaire : Merleau-Ponty développe son argumentation comme si l'anonymat de mon sentir privé rendait compréhensible la manière dont autrui peut apparaître dans mon monde, d'où il était absent⁷²⁹, mais il signale simultanément que

⁷²⁷ VI, p. 193

⁷²⁸ VI, p. 188 ; Merleau-Ponty dit : nous voulons faire *apparaître*, et non pas *naître*, la pensée sur l'infrastructure de la vision.

⁷²⁹ Ce que Merleau-Ponty atteste là où il s'exprime comme si c'était mon corps qui rendais compréhensible et « fondait » l'apparition du monde. Cf. VI, p. 189 : le corps, « *comme* tangible il descend par elles [les choses], *comme* touchant il les domine toutes et *tire de*

la présence de fait d'autrui ne fait que confirmer l'anonymat de mon sentir, qui devait donc déjà porter en lui-même ce sens « autrui »⁷³⁰, ou encore que le corps « nous unit directement aux choses par sa propre ontogenèse⁷³¹ », c'est-à-dire que le sens « corps » devait déjà porter en lui-même le sens « monde ». Nous trouvons ici une circularité qui n'a pas été acceptée comme telle, qui est restée hors du sens des concepts présentés.

Fait intéressant, la structure de l'exposition à laquelle nous assistons dans « L'entrelacs – Le chiasme » est très proche de celle que Merleau-Ponty met en œuvre au début du *Visible et l'invisible*, dans le passage intitulé « La foi perceptive et son obscurité⁷³² ». Pour éclairer l'ambiguïté que nous venons de mettre au jour dans la structure argumentative de « L'entrelacs – Le chiasme », voyons ce que ce passage a de symptomatique : dans la première dizaine de pages de ce texte, tout ce qui se montre dans le monde est décrit comme « mélangé », « pêle-mêle », de façon à ce que rien ne se plie à la certitude que notre existence au monde suppose. Aucune de nos certitudes « naïves » n'est désormais convaincante : la perception *déborde* sur le rêve et le sommeil, sur l'imaginaire, sur la parole et la pensée, ma

lui-même ce rapport, et même ce double rapport, par débiscence ou fission de sa masse. » (nous soulignons la fin de la phrase).

⁷³⁰ VI, p. 188 ; cf. dans le même sens pour le rapport entre la perception et le langage : *ibid.*, p. 200 : « En un sens, si l'on explicitait complètement l'architectonique du corps humain, son bâti ontologique, et comme il se voit et s'entend, on verrait que la structure de son monde muet est celle que toutes les possibilités du langage y sont déjà données. » Autrement dit, le monde invisible est une modalisation ou ségrégation de la dimension qui a été ouverte par l'entrée en l'existence de mon corps : il y est donc contenu au moins comme possibilité, il n'est pas son contraire et le passage à lui n'est pas à « fonder ». Cf. encore *ibid.*, p. 196 : « Avec la première vision, le premier contact, le premier plaisir, il y a initiation, c'est-à-dire non pas position d'un contenu, mais ouverture d'une dimension qui ne pourra plus être refermée, établissement d'un niveau par rapport auquel désormais toute autre expérience sera repérée. L'idée est ce niveau, cette dimension non pas donc un invisible de fait, comme un objet caché derrière un autre, et non pas un invisible absolu, qui n'aurait rien à faire avec le visible, mais l'invisible *de* ce monde, celui qui l'habite, le soutient et le rend visible, sa possibilité intérieure et propre, l'Être de cet étant. »

⁷³¹ VI, p. 177

⁷³² VI, pp. 17-30

perception et ma pensée sur celles d'autrui, etc. Je « ne rejoins jamais le vécu d'autrui⁷³³ », comme je ne puis isoler d'une façon définitive ce qui, sur la chose que je vois en personne, provient de ma « subjectivité », de mon être individuel ; c'est dans le monde que moi et autrui nous rejoignons, de la même manière que deux visions monoculaires s'imbriquent dans un visible unique ; c'est dans le monde que je découvre que ce qui m'apparaît est « réel » ou « subjectif ». Si, donc, toutes les vues partielles et mélangées du monde se rejoignent dans le monde total, il doit y avoir quelque vérité dans cette observation qu'il est finalement impossible de distinguer d'une façon définitive ce qui vient de moi et ce qui vient d'autrui, ce qui vient de la chose devant moi et ce qui vient de l'interrogation de mon regard, de mon histoire personnelle ou de mon imaginaire, etc.

Or, puisque la façon exacte de comprendre ces débordements, ces empiétements, cette indivision de la vie naïve, représente pour nous un quasi mystère dès que nous y prêtons attention, il semble nécessaire d'adopter la perspective du philosophe réfléchissant, celle de l'homme naïf étant par là d'emblée dépassée, et de prendre en compte les arguments sceptiques en ce qui concerne ces débordements. En identifiant les raisons qui nous poussent à adopter la position réflexive, nous prenons de la distance par rapport à la vie perceptive naïve, laquelle se caractérise avant tout par une foi fondamentale en l'expérience et le monde, et qui dispose d'un pouvoir obscur de distinguer les perspectives et de leur attribuer la place qui leur est due. C'est donc l'introduction d'arguments sceptiques qui débouche sur la philosophie réflexive, laquelle s'efforce de trouver un fond de certitude dans un monde fondamentalement dépourvu de clarté. Si l'on part des arguments sceptiques *contre* l'évidence sensible, si l'on se propose de prouver *que* cette évidence peut être valable, la « foi » en la vérité est remplacée par la « crainte de l'erreur⁷³⁴ », la chose n'est comprise qu'à travers sa confrontation avec la possibilité qu'elle ne soit *rien*, rien de réel, l'être se profile sur le fond du néant au lieu d'être décrit tel qu'il apparaît, c'est-à-dire précisément comme le nœud de tous les empiétements. Puisque nous n'avons trouvé que des

⁷³³ VI, p. 26

⁷³⁴ NC58, p. 359

oppositions dans le monde, il faut que la coprésence des segments du monde originalement donnée par empiètement soit *garantie* par un principe subsistant et ainsi assurée contre la possibilité de sa non-existence : le monde n'est plus le même, la vérité du monde ne laisse plus aucune place pour la foi. C'est donc cette approche même, approche qui consiste à se demander *si ce que nous vivons est vrai, ce départ même*, qui fausse l'évidence, la foi.

Merleau-Ponty semble ainsi faire deux choses à la fois : il évoque les arguments classiques pour briser l'entrelacement typique de notre présence au monde, ainsi que certaines raisons pour démembrer le lien perception-perception, perception-chose, moi-autrui, perception-pensée, etc., tout en corrigeant immédiatement ces arguments pour autant que selon lui, ces entrées au monde ou segments du monde ne fonctionnent et n'existent justement *que comme entrelacées, par cet entrelacement*. Or, le départ qu'il a pris en voulant répondre au doute était celui même que prenait l'attitude de doute : la structure de l'exposition des phénomènes du monde copie l'ordre des apories de la philosophie réflexive. C'est ainsi que, en partant des « embarras » de l'évidence sensible ou de son « obscurité », *en voulant établir la fausseté de la perspective réflexive, Merleau-Ponty prend justement son départ*.

Nous avons pu ainsi voir comment une méthode typique, qui consiste à dégager la vérité des perspectives philosophiques qu'il s'agit de dépasser, entraîne Merleau-Ponty vers des structures d'exposition qui ne sont pas véritablement les siennes. « L'entrelacs – Le chiasme » recèle une tension entre ce qui est l'idée même que Merleau-Ponty se propose de nous communiquer, à savoir la priorité ontologique de l'indivision de la chair par rapport à tous les segments du monde isolables par la réflexion, et la façon dont cette priorité de l'indivision est dévoilée : elle ne l'est que comme corrélatrice de *mon corps*, c'est-à-dire *par opposition au corps d'autrui* ; et ensuite comme corrélatrice de notre rapport avec autrui, *par opposition au langage et à la pensée*. Cette exposition est paradoxale : si la chair est indivise, un ajout ne peut pas l'élargir : autrui ne peut pas « élargir » le visible d'une dimension radicalement nouvelle, celle justement qui définit « *autrui* » ; tout élargissement n'est possible que grâce à cette indivision de la chair qui est,

comme l'affirme Merleau-Ponty, « dimensionnalité universelle⁷³⁵ ». Tout dépassement de la sphère ouverte par mon corps est un « dépassement sur place⁷³⁶ », une « ascension sur place⁷³⁷ », écrit Merleau-Ponty, c'est-à-dire une différenciation ultérieure du sens du sol originnaire, une ségrégation ultérieure de l'indivision qui est la possibilité, la latence, l'imminence de toutes les « divisions » ou ségrégations qui donnent un sens nouveau. C'est ce que Merleau-Ponty atteste très précisément lui-même en disant que « la présence de fait des autres corps ne saurait produire la pensée ou l'idée si la semence n'en était dans le mien. La pensée est rapport à soi et au monde aussi bien que rapport à autrui, c'est donc dans les trois dimensions à la fois qu'elle s'établit⁷³⁸. »

Cette conception ne semble précisément pas être compatible avec un traitement oppositif des segments particuliers. Merleau-Ponty conduit son argumentation *comme s'il y avait un problème de passage* d'un des segments à l'autre, même si la pointe de cette argumentation (à chacun de ses niveaux) réside en ce que ce problème est un artefact produit par l'attitude réflexive qui brise le lien des êtres au sein de la dimensionnalité générale de l'Être. Or, reconnaître ce désaccord signifierait sans doute la nécessité de commencer l'analyse du monde non pas par le sensible et un corps sentant solipsistes, mais au moins par le vécu-parlé, et par un monde qui ne soit pas que pour moi, mais d'emblée pour plusieurs – c'est-à-dire par exemple qui ne soit pas un monde non-vivant, mais un monde habité aussi par les vivants, etc. Mais ceci représenterait sans doute une « difficulté » majeure qui réorganiserait entièrement toute l'argumentation et toute l'exposition de l'idée de la « chair » comme élément de l'Être.

L'argumentation de Merleau-Ponty est construite de telle façon que l'indivision de la dimensionnalité universelle n'est dévoilée que sur la base d'un traitement qui reste paradoxalement oppositionnel, et qui soutient le passage d'un des segments opposés à l'autre par l'indivision dégagée sur les

⁷³⁵ Par exemple VI, pp. 285, 313

⁷³⁶ VI, p. 198 (Merleau-Ponty parle plus précisément du rapport de l'invisible et du visible)

⁷³⁷ VI, p. 229

⁷³⁸ VI, p. 188

premiers de ces segments, *au lieu de comprendre ces segments que l'on oppose à partir de l'indivision qu'ils sont censés révéler et confirmer*. Merleau-Ponty a certes dévoilé la circularité à une pluralité de niveaux singuliers : dans le rapport du corps à lui-même (le sentir n'est pas une pensée sans localisation), dans le rapport du corps au monde (le monde n'est pas un objet qui existerait en soi ou indépendamment de mon interrogation), dans celui qui existe entre moi et autrui (c'est ensemble que nous voyons et ce n'est pas un dilemme), enfin, dans celui qui lie la parole et la pensée (le sens est « l'intégrale de toutes les différenciations de la chaîne verbale⁷³⁹ »), et le dévoilement de ces circularités particulières a radicalement changé la façon dont il exprime chacun de ces phénomènes : le monde devient « chair du monde », je ne suis pas un *ego* et autrui n'est plus un *alter ego*, nous sommes l'un pour l'autre archétype, la parole est un organe de pensée, etc. Cependant, *il n'a pas laissé influencer cette circularité sur la conception globale du rapport transversal de ces niveaux particuliers, c'est-à-dire notamment sur la conception du rapport du monde sensible, du corps, de l'intercorporité d'une part et du langage et de la pensée d'autre part*. Ces dimensions ont été *de facto* présentées comme isolées, comme les « couches » d'une généalogie transcendantale⁷⁴⁰.

Pour résumer, il n'est pas possible de dire que les rapports « transversaux » entre les niveaux de réversibilité soient positivement exprimés dans « L'entrelacs – Le chiasme », car leur présentation y est structurée par la tentative de répondre aux difficultés posées par l'attitude réflexive que Merleau-Ponty s'est proposé de combattre. Pour défendre son idée contre les impasses réflexives, Merleau-Ponty va presque à l'inverse de ce

⁷³⁹ VI, p. 201 ; cf. par exemple encore *ibid.*, p. 199 : « la signification est ce qui vient sceller, clore, rassembler la multiplicité des moyens physiques, physiologiques, linguistiques de l'élocution, les contracter en un seul acte, comme la vision vient achever le corps esthésiologique »

⁷⁴⁰ Il faut cependant formuler une réserve quant à ce que nous venons de poser, pour autant que la dimension culturelle doit dans une certaine mesure être considérée en effet comme arbitraire par rapport aux dimensions précédentes, c'est-à-dire comme une création et un ajout ultérieur. Or cela n'est sans doute pas vrai, chez l'homme, pour la culture en général ou pour la possibilité même d'une culture.

qu'il veut dire : il présente d'abord la manière dont les passages entre les expériences fondamentales ne sont pas impossibles, au lieu de présenter comment elles s'effectuent réellement. Chaque étape de l'argumentation consiste en la dissipation d'une opposition issue de l'ontologie classique : l'expérience n'est pas la transcendance dans l'immanence, le *quale* n'est pas un fait dépourvu de sens, etc. Tout cela veut dire que le texte de « L'entrelacs – le chiasme », tout comme celui de « La foi perceptive et son obscurité » doivent très probablement être considérés comme essentiellement *polémiques, défensifs et introductifs*. Il faut d'abord lever les apories, répondre à l'adversaire ; ainsi, en commençant son cours sur « l'ontologie d'aujourd'hui », Merleau-Ponty se propose de revenir à l'ontologie cartésienne et précise le sens de sa démarche de la façon suivante : « Pourquoi ce détour ? Parce que nous ne savons pas ce que nous pensons. Plus facile de dire en quoi nous ne sommes pas cartésiens⁷⁴¹ ». C'est ainsi que la structuration des rapports transversaux se trouve décentrée par la perspective de cet adversaire, car elle doit rééquilibrer, pallier les réductions idéaliste et naturaliste⁷⁴². Ce n'est qu'après avoir compris ces structurations défensives ou indirectes que l'on pourra accéder à une formulation positive, et donner un sens plus précis aux concepts les plus radicaux de Merleau-Ponty. Le quasi-empirisme de « L'entrelacs – Le chiasme » n'est en vérité qu'un anti-intellectualisme, la vraie signification du sensible auquel j'ai originairement accès n'est pas celle de l'empirisme, mais reste encore à être éclairé dans sa spécificité. Ainsi, puisque le texte de « L'entrelacs – Le chiasme » ne peut pas être considéré comme une présentation définitive de ce que Merleau-Ponty avait l'intention de dire, et de ce qu'il dit d'une manière éparse, il implique la nécessité d'une reprise.

Dans ce qui suit, nous tenterons de voir de plus près jusqu'où vont les formulations défensives dans le traitement des phénomènes

⁷⁴¹ NC58, p. 163

⁷⁴² Cf. VI, p. 206 : Merleau-Ponty indique d'une façon explicite que c'est « le chemin inverse » par rapport à celui qui explique la conscience et la perception à partir de l'être objectif qui est saisi par le savoir rationnel « que nous avons à suivre, c'est à partir de la perception et de ses variantes, décrites telles qu'elles se présentent, que nous essayerons de comprendre comment a pu se construire l'univers du savoir. »

fondamentaux, afin de pouvoir mieux apercevoir leur sens positif.

3.

Le caractère défensif des chiasmes particuliers

Nous avons vu que la façon dont Merleau-Ponty décrit un phénomène sensible concret, une couleur, un *quale* sensible, contredit la possibilité de comprendre celui-ci hors en dehors de l'horizon de mon corps et en dehors de l'horizon des autres couleurs, des autres aspects du monde sensible, voire d'aspects qui tiennent à l'articulation du monde qui n'est plus directement sensible tels que la mémoire, le langage et l'imagination. En essayant de saisir le *quale*, nous nous enfonçons dans les horizons d'autres sensibles ; en voulant saisir ceux-ci, nous nous enfonçons encore plus loin, et ainsi de suite : le *quale* lui-même, un phénomène que nous tenons pour un prototype d'individualité et de facticité, n'est pas un « morceau d'être absolument dur, insécable⁷⁴³ », et il n'y a pas non plus de « noyau dur⁷⁴⁴ » à retrouver sous les prétendues circonstances ou les horizons qui l'entourent, car en enlevant ce que nous ne tenons que pour des circonstances (l'horizon comme simple *possibilité* de développement de mon expérience⁷⁴⁵), nous détruisons ce qui est à saisir.

Il s'agit là, selon nous, d'une démonstration exemplaire de ce que l'on pourrait appeler une « réduction au champ », de la démonstration de l'inséparabilité d'un phénomène individuel (*quale*) d'un champ d'être pré-individuel (horizons de mon être et de l'être du monde). C'est à partir de ce champ de coexistence, affirme Merleau-Ponty, qu'il faut comprendre les phénomènes individuels comme des *prélèvements* sur lui, comme des découpages, des ségrégations en son sein, car il est impossible *de construire* ce lien entre les segments du champ pré-individuel total à partir d'atomes dépourvus de tout lien : toute construction est réflexive, et s'appuie sur ce qui est d'emblée donné d'une manière pré-réflexive, « par empiètement » entre les segments du champ : la « totalité de l'horizon », écrit Merleau-

⁷⁴³ VI, p. 173

⁷⁴⁴ VI, *passim*, par exemple p. 106

⁷⁴⁵ Merleau-Ponty nous invite en effet à accepter l'horizon comme un nouveau type d'être, cf. VI, pp. 192-193

Ponty, « n'est pas *synthèse*⁷⁴⁶ ». (C'est le même phénomène qu'il articule à propos du thème classique du rapport entre l'âme et le corps : « Nous sommes le composé d'âme et de corps, il faut donc qu'il y en ait une pensée : c'est à ce savoir de position ou de situation que Descartes doit ce qu'il en dit, ou ce qu'il dit quelquefois de la présence du corps “contre l'âme”, ou de celle du monde extérieur “au bout” de nos mains⁷⁴⁷. » Il faut en conclure que ce n'est donc précisément pas un composé que nous sommes.)

C'est ce que comprend le peintre, pour qui les « couleurs sont là pour découper, cerner être plus riche que l'être-coloré⁷⁴⁸ » ; c'est donc la philosophie de cette expérience de prélèvement et de participation, écrit Merleau-Ponty, « qui anime le peintre [...] à l'instant où sa vision se fait geste⁷⁴⁹ », mais cette philosophie comme telle est encore « à faire⁷⁵⁰ ». Autrement dit, ce lien que nous constatons comme plus originaire que ce qui est relié, nous avons encore à comprendre comment il est noué à l'intérieur du champ ainsi dévoilé, et ceci signifie que pour autant que nous n'avons vu que l'appartenance de la couleur à un champ, le simple fait de ce lien, nous n'avons pas réalisé cette philosophie : tout ce que nous avons fait, c'est de poser qu'elle est nécessaire.

Or, ce type de compréhension d'un phénomène individuel coloré comme un « prélèvement sur » ou une « participation à » un champ plus général, compréhension que nous venons de qualifier comme primordialement défensive et par conséquent négative tout au plus, est prolongé d'une façon organique dans les passages du *Visible et l'invisible* qui portent sur le rapport entre le voyant et sa visibilité. En les examinant de plus près, nous essayerons de donner une réponse à la question de la vraie signification de ces formulations, lesquelles donnent l'impression de dire assez sur le voyant en déclarant sa visibilité comme condition suffisante de sa

⁷⁴⁶ VI, p. 261

⁷⁴⁷ OE, p. 58

⁷⁴⁸ NC58, p. 169

⁷⁴⁹ OE, p. 60 ; cf. *ibid.*, p. 32 : « On pourrait chercher dans les tableaux eux-mêmes une philosophie figurée de la vision et comme son iconographie. »

⁷⁵⁰ OE, p. 60

vision⁷⁵¹.

Veut-on dire que l'objectivité est la condition suffisante de la subjectivité ? En aucun cas : en parlant de la visibilité du voyant, Merleau-Ponty n'a nullement l'intention d'indiquer *les conditions suffisantes* de ce phénomène qu'on appelle la subjectivité, et il l'atteste en disant qu'assurément il ne suffit pas d'être (en général) visible pour voir⁷⁵². Cependant, le lecteur a toujours l'étrange impression que Merleau-Ponty parle de la visibilité du voyant comme si elle constituait une « condition » nécessaire et suffisante pour que le voyant voie, ou plus précisément *comme si sa visibilité était tout ce qu'il fallait en dire, et tout ce qu'il suffisait d'en dire*. En tout cas, Merleau-Ponty ne donne pas d'autre « condition », et ceci veut dire qu'il développe un argument à double face qu'il est possible de caractériser de la façon suivante : par sa façon de s'exprimer, Merleau-Ponty donne l'impression de supposer une question à propos de la condition suffisante de la vision, mais simultanément, par sa façon de concevoir ce qu'il s'agit d'exprimer, il atteste précisément son *refus* de répondre à la question ainsi posée. C'est ici que nous rejoignons l'opération méthodique de la réduction au champ, et c'est précisément celle-ci qui semble éclairer la véritable signification de ces passages.

Si la visibilité du voyant est en effet une sorte de « condition » de la

⁷⁵¹ Cf. VI, p 175 *sqq* ; cf. également l'avant-propos d'E. de Saint Aubert dans NC53, p. 31 : « L'essentiel pour Merleau-Ponty est d'avoir insisté une fois de plus sur le corps phénoménal – “schéma corporel”, “corps transfiguré”, “chair” – comme “nécessaire à la pensée”, même si on aurait aimé, ici comme ailleurs, davantage de précisions sur ce en quoi cette condition n'est pas suffisante. On trouvera une belle illustration de cette démarche dans une description de *la main*, justement non pas “comme objet”, défini “par sa présence de fait”, mais comme maniabilité, “instrument de *relations directes avec le dehors*”, qui peut être présent sans que la main physique le soit (“il y a des manchots qui n'ont aucun trouble du ‘maniabilité’”. Cette main comme chair “incorpore” des significations et “porte un nombre indéfini de systèmes symboliques”) ». Pour revoir les passages cités, cf. *ibid.*, p. 127. À propos de ces notes de Merleau-Ponty qui datent de 1953, E. de Saint Aubert ne semble donc pas percevoir dans la « nécessité » indiquée de la présence du corps perçu une indication de la réversibilité, mais la rapporte au conditionnement objectif qu'il semble accepter comme tel. Ce n'est donc pas de cette façon que nous voudrions poser le problème.

⁷⁵² VI, p. 199

vision, cela implique plus précisément que la vision générale n'existe qu'à travers l'établissement d'une région de *réversibilité* directe entre la vision et la visibilité : c'est le corps ou la visibilité du voyant pour lui-même. C'est-à-dire que l'être dont Merleau-Ponty parle lorsqu'il évoque la visibilité du voyant est un être qui n'est concevable que comme un champ de réversibilité entre une visibilité et une vision.

La visibilité du voyant pour lui-même représente pour ainsi dire une situation locale, nécessaire et suffisante pour la vision généralisée, car c'est à travers cet événement *local* que s'ouvre le champ de la réversibilité *générale* entre la vision et la visibilité générale. Autrement dit, il y a « un rapport de mon corps à lui-même qui fait de lui le *vinculum* du moi et des choses⁷⁵³ » : le rapport croisé du visible et du voyant qui traverse mon corps est ce qui relie par son existence même un corps à tous les corps, à tous les visibles, il est ce qui fait que je me rapporte par principe aux corps ou aux visibles en général. (Naturellement, il faut encore que ce champ s'ouvre, et c'est le « coup de force » ou la « déhiscence » que Merleau-Ponty évoque, mais la réflexivité de droit qui définit le corps vivant s'étend d'ores et déjà au-delà ; dès que cette déhiscence d'un champ prend place, c'est-à-dire dès que surgit un nouveau-né, ce champ est total et indivis.) À partir de cette perspective, s'il y a visibilité, il y a vision ; il y a vision en général *quand* il y a un champ singulier de réversibilité vision-visibilité, car c'est cette réversibilité qui ouvre le champ général de la visibilité.

Or, on le voit bien, ce rapport n'est pas valable pour « l'objectivité » et « la subjectivité » : ce « conditionnement » qu'est la visibilité du voyant ne vient pas d'une région de l'être qui serait dépourvue de vision, qui serait sans vision, comme cela serait le cas pour le conditionnement de la subjectivité par l'objectivité : la visibilité du corps voyant n'est pas un conditionnement par un ordre qui lui serait étranger, par une « objectivité » qui viendrait du dehors de sa « subjectivité ». Ainsi, si la visibilité du corps voyant et la vision sont des ségrégations *d'un même champ*, et, partant, se fondent réciproquement, si elles sont « simultanées », leur rapport n'est pas celui

⁷⁵³ « Le philosophe et son ombre », S, p. 270

d'un conditionnement, mais d'une « référence intentionnelle » et d'une réciprocité qui fait que l'un est pour l'autre son horizon indispensable. Donner les conditions suffisantes, c'est adopter une attitude réductionniste qui cherche les éléments simples d'une situation complexe, qui détruit les liens entre les êtres au lieu de les faire comprendre ; si, corrélativement, il n'y a pas de conditionnement unilatéral, mais un « conditionnement » réciproque ou une réversibilité, alors il n'y a pas de place pour un réductionnisme, et nous maintenons les liens qui délimitent le champ de la vision sans les détruire.

C'est donc, à notre avis, précisément *parce qu'il comprend le rapport entre la vision et la visibilité générales comme un rapport de deux ségrégations d'un champ indivis, c'est-à-dire comme un rapport chiasmatique dont on ne peut pas « débrouiller » les liens sans détruire les ségrégations elles-mêmes, que Merleau-Ponty n'éprouve aucune nécessité de donner les raisons ou les conditions suffisantes de la vision, et qu'il préfère parler de la visibilité du voyant comme de l'horizon indispensable de la vision.*

Il s'agit, dit-il, « d'effectuer le passage de l'être en soi, objectif, à l'être de *Lebenswelt* ; et ce passage signifie déjà que nulle forme d'être ne peut être posée sans référence à la subjectivité, que le corps a un *Gegenseite* de conscience, qu'il est psycho-physique⁷⁵⁴ ». Le psychique pur ou la subjectivité pure sont une « *Gegenabstraktion* » de l'objectif pur⁷⁵⁵, il s'agit donc de revenir en-deçà, à un « troisième domaine », comme le dit parfois Merleau-Ponty, à un champ indivis sur le sol duquel nous serions en mesure de rendre compte de ces deux pôles en leurs implications mutuelles. Et c'est précisément ce champ que Merleau-Ponty appelle la « visibilité » : la réduction phénoménologique du voyant et du visible au champ de la

⁷⁵⁴ VI, p. 218

⁷⁵⁵ VI, p. 219 ; cf. *ibid.*, p. 223 : il faut dépasser la subjectivité « au sens de contre-transcendance et immanence ». Cf. par exemple encore : P2, pp. 47-48 : « Les notions de Nature et de Raison, par exemple, loin de les expliquer, rendraient incompréhensibles les métamorphoses auxquelles nous avons assisté depuis la perception jusqu'aux modes complexes de l'échange humain, car, en les rapports à des principes séparés, elles nous masquent le moment, dont nous avons la constante expérience, où une existence se retourne sur elle-même, se ressaisit et exprime son propre sens. »

visibilité constitue précisément une réponse à la tentative réductionniste de comprendre l'objectivité comme ce qui peut fournir les conditions suffisantes de la subjectivité ou de comprendre la subjectivité comme ce qui seul rend compréhensible l'objectivité. Il faut, écrit Merleau-Ponty, délaissier les tentatives qui mettent le voyant dans le corps comme dans une boîte, ou qui mettent le monde dans le voyant⁷⁵⁶.

La réduction phénoménologique selon Merleau-Ponty, c'est-à-dire le dévoilement progressif de l'Être sauvage ou le dévoilement des « références intentionnelles » et des « liens » des phénomènes individuels, « cette "réflexion" que je [Merleau-Ponty] pratique, elle n'est pas remontée aux "conditions de possibilité"⁷⁵⁷ », le dévoilement des références intentionnelles n'est pas une réduction dans le sens d'un réductionnisme⁷⁵⁸. Ainsi, il est évident que Merleau-Ponty introduit la réversibilité en premier lieu pour éradiquer toute possibilité de réduction à l'une des parties de l'opposition, ainsi que pour éradiquer tout parallélisme qui ne serait qu'une version plus conséquente du même réductionnisme. En dévoilant le fait que là où l'on voyait une opposition se trouve plus précisément un chiasme, il effectue en premier lieu un refus strict de tout « problème » de « l'objet sans sujet » (réalisme) et du « sujet sans objet » (idéalisme), deux exacerbations de l'opposition ontologique du sujet et de l'objet ; autrement dit, il refuse de chercher les conditions suffisantes et simples d'un phénomène complexe.

Ce que nous pouvons donc constater, c'est qu'en disant que pour voir, il faut être visible⁷⁵⁹, Merleau-Ponty n'a pas l'intention de donner des raisons suffisantes pour combler l'opposition sujet-objet, il ne veut pas nous dire pour quelle raison il y a voyant, pourquoi il y a sujet, quel en est la cause ou le principe explicatif. Il veut dire au contraire qu'on ne peut pas comprendre ces deux instances isolément, comme des substances n'ayant pas besoin d'autre chose pour exister, et qu'il faut plutôt les comprendre comme

⁷⁵⁶ VI, p. 180

⁷⁵⁷ VI, pp. 228-229

⁷⁵⁸ Cf. VI, p. 228

⁷⁵⁹ Cf. par exemple VI, p. 199 : « mon corps ne voit que parce qu'il fait partie du visible où il éclôt »

deux variantes d'une même visibilité⁷⁶⁰ – des *variantes*, disons-nous, c'est-à-dire des êtres qui ont chacun besoin de l'autre, de cette « autre chose », pour exister. C'est ce que l'on voit dans la formule plus précise que Merleau-Ponty propose du même paradoxe, quand il dit qu'« on ne saurait toucher ou voir sans être capable de se toucher et de se voir⁷⁶¹ » ; car le « voir » et le « se voir » ne sont, pour un corps, que deux variantes, c'est-à-dire deux issues d'un système unique.

Or, ce que nous redécouvrons ainsi, ce n'est rien moins que le déplacement du sens qu'effectue le point de vue de la « visibilité » et de la « vision » par rapport à l'ontologie classique et par rapport au double point de vue de la « subjectivité » et de l'« objectivité » : la visibilité n'est pas l'objectivité, et la vision n'est pas la subjectivité, car la visibilité ne va pas sans vision, et la vision ne va jamais sans visibilité. Nous avons donc dépassé le sujet et l'objet de l'ontologie classique, ainsi que les tentatives d'opérer une synthèse de leur opposition, et nous comprenons le voyant et le visible comme deux prélèvements sur un champ unique de visibilité dont le rapport exact reste à décrire dans le cadre du champ indivis ainsi dévoilé. Quand Merleau-Ponty dit que la subjectivité est une « découverte⁷⁶² », ce qu'il faut entendre par là, c'est, croyons-nous, précisément qu'il a fallu d'abord articuler la subjectivité à partir d'un état d'indivision avec le reste du monde, où elle était, certes, présente, opérante d'une certaine manière, mais invisible, « inconsciente » : la subjectivité nous englobait sans que nous ayons de cette dimension de l'expérience une conscience directe et articulée : nous ne pensions pas la subjectivité, nous pensions selon ce qui sera exprimé comme la subjectivité et ce qui, sans doute, reste à être exprimé d'une manière plus complète. Or, cela signifie que la subjectivité comme notion philosophique est un prélèvement sur notre expérience totale, laquelle est pré-subjective, et plus que « subjective ». La même chose vaut naturellement pour le concept d'objectivité, et cela pour les mêmes raisons.

Pour conclure, il faut dire que si le discours de Merleau-Ponty

⁷⁶⁰ Cf. VI, p. 177

⁷⁶¹ « Préface », S, p. 31

⁷⁶² « Partout et nulle part », S, p. 250

acquiert cet apparente étrangeté à ce qu'il exprime véritablement, c'est justement parce que notre auteur répond aux tentatives qui cherchent les conditions suffisantes.

D'une manière analogue, et comme un prolongement ultérieur du thème de l'indivision du monde par rapport à une couleur singulière et par rapport à un corps voyant singulier, « il n'y pas ici de problème de l'*alter ego*⁷⁶³ » pour Merleau-Ponty, nous l'avons vu, car ma vision et celle d'autrui ne sont compréhensibles que comme deux prélèvements sur un champ de vision plus général, comme deux divisions particulières d'un champ indivis de la vision. Mon corps a déjà fait paraître « un universel » dont l'apparaître d'autrui ne va qu'« user », il va être « du même type⁷⁶⁴ », il surviendra comme une « modalité » de l'« originaire » que je suis pour moi⁷⁶⁵ : la comprésence de moi et d'autrui apparaît simplement « par extension » de la comprésence entre deux segments de mon corps⁷⁶⁶. Le « corps propre est prémonition d'autrui, l'*Einfühlung* écho de mon incarnation, et [...] un éclair de sens les rend substituables dans la présence absolue des origines⁷⁶⁷. » La vision des autres corps n'est encore qu'une *variante* de mon rapport sensible à mon propre corps : je serre la main d'autrui *comme* je touche ma propre main, ces expériences ne sont que variantes l'une de l'autre, par voie de prolongement, d'analogie, ou sur la base d'une structuration ultérieure basée sur leur homologie structurelle.

Sans qu'il y ait besoin de fournir d'autres expressions parmi celles auxquelles Merleau-Ponty a recours dans son analyse du rapport entre moi et autrui, nous voyons clairement que son intention est partout d'exprimer un rapport analogue aux phénomènes que nous avons déjà décrits, c'est-à-dire un rapport de participations individuelles à un champ pré-individuel

⁷⁶³ VI, p. 185

⁷⁶⁴ « Le philosophe et son ombre », S, p. 274

⁷⁶⁵ « Le philosophe et son ombre », S, p. 286

⁷⁶⁶ « Le philosophe et son ombre », S, p. 274 : « Mes deux mains sont “comprésentes” ou “coexistent” parce qu'elles sont les mains d'un seul corps : autrui apparaît par extension de cette comprésence [*übertragende Kompräsenz*], lui et moi sommes comme les organes d'une seule intercorporéité. »

⁷⁶⁷ « Le philosophe et son ombre », S, p. 286

qui constitue la membrure interne, le lien en profondeur de ces participations. Moi et autrui, nous sommes pré-reflexivement ensemble comme mes deux mains le sont ; et le rapport entre ces « parties », qui sont en puissance « en opposition », n'est possible, *de la même façon dans les deux cas*, que grâce à une unité préalable, brute : je n'aurais pas accès à autrui si nous n'étions pas deux « organes » d'une même « intercorporéité », deux pôles d'un champ unique.

Or, *la dissymétrie* qui définit le système moi-autrui n'est pas expliquée, *la qualité de la variation* n'est pas précisée. Autrement dit, Merleau-Ponty ne nous donne pas encore une caractéristique positive de ce qu'il y a de dissymétrique dans ces rapports, son travail réside notamment dans l'accentuation du terrain commun, c'est-à-dire dans la dissipation de l'opposition. Mais il faut admettre qu'il y a entre eux un rapport de subordination, c'est-à-dire de variation *ultérieure* : mon rapport à moi-même me fait me rapporter aux choses, et c'est cette variation de mon rapport à moi-même qu'est mon rapport aux choses, que le phénomène d'autrui élève à la deuxième puissance.

Il reste cependant à exprimer positivement cette élévation de la première dimension à une puissance supérieure, qui sera encore prolongée au niveau de la culture.

VII

L'AXE TRANSVERSAL DE L'ÊTRE SAUVAGE : LES MEMBRURES CONCENTRIQUES

1.

Confrontation des esquisses totales : le sensible

Le caractère provisoire des écrits de Merleau-Ponty nous contraint à considérer l'ordre que nous trouvons *de facto* dans « L'entrelacs – Le chiasme » comme une contribution préliminaire à l'architecture de l'Être brut que nous nous sommes proposé d'éclaircir, et nous sommes ainsi obligé d'essayer de reconstruire les rapports fondamentaux en prenant en considération d'autres écrits de la dernière période.

Nous avons montré comment le dévoilement des rapports en chiasme horizontaux est avant tout une démonstration du fait que l'opposition des membres du chiasme n'est qu'une vue abstractive du rapport en question. Ainsi, nous n'avons pas seulement expliqué le fait que l'organisation de l'exposition de la suite des champs de réversibilité est défensive, mais que ce sont ces dévoilements de champs eux-mêmes qui sont défensifs, pour autant que nous ne précisons leur membrure interne : ce que fait Merleau-Ponty en premier lieu, c'est s'efforcer de dégager un champ qui soit commun à tous les phénomènes considérés. La démarche de Merleau-Ponty est exactement inverse à la démarche réductive : pour penser, il faut voir ou sentir, toute pensée de nous connue advient à une chair ; il faut par conséquent reposer la pensée sur l'infrastructure de la vision⁷⁶⁸. C'est ainsi que l'on pourrait résumer aussi bien ce que Merleau-Ponty formule dans « L'entrelacs – le chiasme », que le développement et l'ordonnement interne de ce texte, puisque la suite des thèmes est développée à partir du « sensible » et du corps « propre », et semble « monter » à travers l'intersubjectivité, le geste et la parole, jusqu'à l'idée et la pensée.

⁷⁶⁸ Cf. VI, pp. 188-189 ; P2, p. 37 : « L'esprit qui perçoit est un esprit incarné [...]. [Il y a une] insertion corporelle de l'esprit »

Nous avons tenté de démontrer comment l'apparence « généalogique » de « L'entrelacs – Le chiasme » recouvre le sens cependant révélé de fait : le sens de l'analyse de l'élément de la visibilité doit être *structurel* ou topologique, par opposition à celle qui se propose de réduire l'ensemble des phénomènes du champ à l'un d'eux. Si nous précisons cette observation par l'exemple du rapport entre la perception et la parole, il faut dire que : 1) la parole a besoin de la « perception » et du « corps » dans son existence actuelle, car toute pensée actuelle se rapporte à une situation, 2) la parole suppose la perception dans le sens génétique, puisqu'il y a un âge d'homme sans parole, 3) il y a un rapport ontologique de fondation entre la perception et la parole qui correspond au rapport entre le champ indivis et ses « divisions » ou ségrégations : la perception est ce qui promet un sens que la parole reprendra à son compte, et que 4) ce n'est que ce dernier rapport qui nous fait comprendre les rapports 1) et 2). Ainsi, la question ne se pose pas d'une priorité transcendante ou temporelle entre par exemple l'intersubjectivité, le langage et la perception ; la question se pose de leur rapport dynamique, en simultanéité. Ainsi, c'est l'articulation interne du champ de la visibilité, caractérisée par une circularité fondamentale, qui fait par exemple qu'en parlant, nous « dépassons sur place » la perception.

La question structurale-architectonique vise la membrure fondamentale articulant et soutenant *à présent* et *de facto* ce que nous appelons d'après Merleau-Ponty le champ ou l'élément de la visibilité⁷⁶⁹. Le philosophe qui se pose cette question de l'articulation ou de l'architectonique ne peut pas assister à la genèse du monde, qu'elle soit « empirique » ou « transcendante ». Il est d'emblée dans le monde où se « mêlent » le corps, la perception, les autres hommes et leurs perspectives, la parole, la rationalité. Ainsi, ce qui lui est précisément interdit, c'est de faire abstraction d'une de ces « articulations », de ces structurations du sens, ce qui reviendrait à faire abstraction de leur *simultanéité*, du fait qu'il est impossible de les comprendre isolément ou comme indépendantes l'une de l'autre. Ce

⁷⁶⁹ Cf. N58, p. 37 : Le but que se propose Merleau-Ponty est « plus généralement ontologie (au sens moderne), *i. e.* considération du tout et de ses articulations par-delà catégories de substance, de sujet-objet, de cause, *i. e.* métaphysique au sens classique ».

qu'il s'agit donc de faire, tout au contraire, c'est d'analyser précisément *cette jonction*, cette « simultanéité » que nous sommes et que nous vivons, et cela plus précisément en prenant en considération le sens « transversal » ou l'aspect dissymétrique des rapports entre les champs particuliers.

Nous avons vu qu'en ce sens, la présentation que donne Merleau-Ponty de l'architectonique de l'Être sauvage n'est qu'*unilatérale*, puisqu'elle est motivée par la défense contre les réductionnismes⁷⁷⁰. Nous croyons par conséquent qu'au lieu d'accentuer l'aspect d'une sorte de « reconstruction généalogique⁷⁷¹ », il faut d'emblée considérer le tout d'une manière topologique et structurelle tout à la fois, *Ineinander*, comme Merleau-Ponty le revendique également au début de « L'entrelacs – Le chiasme ». En analysant ce texte, nous avons déjà révélé d'une manière positive, quoiqu'indirecte, le fait que l'ordre de son développement n'est pas celui d'un *élargissement* du terrain de l'expérience, mais bien un ordre de *structuration ou de restriction par variation interne de l'élément originaire et indivis*. Nous allons développer cette indication en précisant la façon dont Merleau-Ponty conçoit la « réinscription » entre les réversibilités. Or, pour considérer ce rapport, il faut déjà s'appuyer sur les autres « esquisses totales » que nous trouvons chez Merleau-Ponty.

Dans la « Préface » de *Signes*, par exemple, Merleau-Ponty dit d'emblée que ma vision, *mon* sensible, ne s'opposent pas à ceux d'autrui, tandis que dans « L'entrelacs – le chiasme », il n'introduit le thème d'autrui que vers la moitié du texte, laissant ainsi persister la conception abstraite du phénomène originaire. C'est justement le sensible qui est « neutre » par rapport aux ségrégations qui fondent les apories métaphysiques, et c'est donc par une « réduction » au sensible, par une « réhabilitation ontologique du sensible⁷⁷² » qu'il faut les dépasser. Parvenu au milieu de la « Préface » sur laquelle nous nous appuyons ici, Merleau-Ponty décompose d'emblée le caractère absolu des oppositions qui, dans « L'entrelacs – Le chiasme »,

⁷⁷⁰ Dans une note de travail, Merleau-Ponty remarque en effet que (VI, p. 229) : « je parle des choses comme si cela ne mettait pas en question le langage »

⁷⁷¹ Expression par laquelle T. Toadvine caractérise la démarche de Merleau-Ponty, « Merleau-Ponty's Reading of Husserl : A Chronological Overview », p. 267

⁷⁷² « Le philosophe et son ombre », p. 271

subsistent au moins à titre d'apparences : notre auteur montre d'emblée que, s'il est vrai je m'apparais, et si donc la première vérité est une vérité solipsiste, je ne me retrouve comme *seul* et *moi-même* que dans le sensible. Si la première vérité d'un *moi* est d'emblée liée à l'évidence *du monde* traversé par toute sorte de transcendances, elle n'est pas l'évidence d'une opposition dont il faudrait par la suite construire un enjambement. Les transcendances du temps, des autres sont d'emblée comblées, elles sont là indivisiblement avec l'évidence du moi⁷⁷³. Dans « Le philosophe et son ombre », Merleau-Ponty exprime la même idée lorsqu'il écrit que « l'expérience que j'ai de mes sensibles et celle qu'autrui doit avoir des siens, sont dans le rapport de "l'originnaire" au "modifié", non que le là soit un ici dégradé ou affaibli, l'autre un ego projeté au-dehors, mais parce que, selon le prodige de l'existence charnelle, avec le "ici", le "proche", le "moi", est posé là-bas le système de leurs "variantes". Chaque "ici", chaque chose proche, chaque moi, vécus en présence absolue, attestent au-delà d'eux-mêmes tous les autres qui, pour moi, sont impossibles avec eux, et qui pourtant sont *ailleurs*, en ce même moment, vécu en présence absolue⁷⁷⁴. » Soulignons que Merleau-Ponty écrit le « moi », le « ici », etc. entre guillemets, car si le moi n'existe pas d'une manière quasi-substantielle, c'est-à-dire indépendamment du reste du monde, s'il n'existe que comme pôle d'un système moi-monde, moi-autrui, moi-culture, etc., s'il n'y a de moi que par rapport à un non-moi, par rapport à un autre, etc., alors il n'y a ni de « moi » ni de « non-moi » au sens fort du mot, et l'évidence du « moi » n'est pas une évidence absolue, un sol absolu sur lequel je pourrais fonder le reste du monde. La perception que j'ai du moi, du monde, d'autrui, du sens n'est chaque fois qu'une co-perception⁷⁷⁵, et en passant de la perception du moi à celle de la chose, de la perception du « corps-chose » d'autrui à celle d'autrui, de celle du monde visible à celle du sens, je ne change pas de régime, je ne fais que structurer davantage le champ total de la perception, je ne fais que mener plus loin la variation du sol qui m'est toujours déjà ouvert et sur lequel,

⁷⁷³ Nous résumons la « Préface », S, p. 27 *sqq*

⁷⁷⁴ « Le philosophe et son ombre » S, p. 286

⁷⁷⁵ « Le philosophe et son ombre », S, p. 287

finalement, je m'appuie pour *me* trouver et *me distinguer* de lui.

Il faut rectifier l'impression généalogique-empirique que donne le texte de « L'entrelacs – Le chiasme » au profit de la « Préface » de Signes et de l'essai « Le philosophe et son ombre », qui semblent davantage s'appuyer sur l'idée de priorité de l'indivision primordiale dans la considération des rapports entre les diverses manières dont nous accédons au monde.

Comment interpréter la notion d'« être-perçu », de « sensible », de « visible » par laquelle Merleau-Ponty ouvre son analyse de l'expérience dans les dernières esquisses ? Plus précisément, quel est son statut ontologique ? Il faut la situer clairement par rapport aux catégories ontologiques classiques, c'est-à-dire ne pas laisser sous-entendre une catégorisation tacite de cet être originaire, qui le ramènerait à une expression moins claire du monde subjectif-objectif, et dévoiler au contraire son statut ontologique original, en le situant par rapport aux autres niveaux de l'expérience.

Pour ce faire, il nous faut tout d'abord approfondir notre critique de l'explicitation de la structuration à l'état « brut » de notre expérience que l'on rencontre dans « L'entrelacs – Le chiasme » en dissipant l'impression paradoxale que Merleau-Ponty pourrait créer lorsqu'il reprend le mot de Husserl et en caractérisant comme « solipsiste » le phénomène originaire par lequel une telle explicitation se propose de commencer. La chose solipsiste, c'est la chose « prise dans le contexte de mon corps⁷⁷⁶ », écrit Merleau-Ponty.

Or, en disant paradoxalement que « Dès la couche “solipsiste”, autrui n'est pas impossible, parce que la chose sensible est ouverte⁷⁷⁷ », Merleau-Ponty nous indique indirectement qu'il faut comprendre d'une manière plus profonde le « solipsisme » du « sensible », du « visible » censé

⁷⁷⁶ « Le philosophe et son ombre », S, p. 273 ; Il faut remarquer que la signification du mot « solipsiste » semble varier largement entre « Le philosophe et son ombre » et *Le visible et l'invisible*. La chose solipsiste est parfois conçue simplement comme la chose « prise dans le contexte de mon corps » (S, p. 273), c'est-à-dire précisément par opposition notamment à la culture. Même si Merleau-Ponty ne le fait pas toujours, il faut cependant développer les implications d'une telle affirmation et c'est ce qui va nous faire dépasser ce qu'il y a de trop restrictif dans cette caractéristique, à savoir le solipsisme lui-même.

⁷⁷⁷ « Le philosophe et son ombre », S, p. 277

représenter « l'infrastructure », « la source » sauvage ou brute de tout sens pour nous, en un mot *l'originnaire*. En dévoilant cette référence à la couche dite « solipsiste », au « sensible » par lequel il a l'ambition d'entamer ses descriptions et qu'il voudrait retrouver d'une manière plus structurée à la fin, Merleau-Ponty nous indique que cette dimension de l'expérience n'est pas dépourvue de ce qu'on appellera l'intersubjectivité, et il est par conséquent possible qu'elle ne soit même pas dépourvue de ce qu'on appelle la parole et tout le monde culturel. Le « solipsisme » désigne plus précisément la situation d'une *indivision primordiale* où moi et autrui sommes confondus (avec tout ce que chacun de nous apporte), où nos existences sont entrelacées à l'état brut, et où nous ne discernons même pas le fait qu'il y a un autrui⁷⁷⁸.

Ainsi, le « sensible » n'est pas le corrélat de *mon* rapport *corporel* et *individuel* au monde. Nous l'avons déjà vu : quand je perçois autrui, « l'organisation de la figure *vient interroger* le système de *mes* relations avec mon entourage spatial, et la *Sinngebung* qui a lieu est réponse de *ma* spatialité à quelque chose dans l'organisation du spectacle qui la convie à l'*Einfühlung*⁷⁷⁹. » Autrement dit, *ma propre* corporéité n'est pas tout à fait pensable isolément de tout ce qui est en mesure d'influer sur mon rapport au monde, sur mon « sensible », car tout cela se présente d'emblée comme susceptible d'une « *Einfühlung* », c'est-à-dire fonctionne pour moi comme un prolongement de ma chair dans le monde : désormais, je suis aussi *là-bas* ; en prenant appui sur ce corps second qui est en dehors de mon corps primaire, je deviens quelqu'un d'autre, et l'ensemble de mon expérience est réorganisé. En somme, il faut développer davantage cette caractéristique de

⁷⁷⁸ Cf. notamment « Le philosophe et son ombre », S, p. 282 *sqq* ; *ibid.*, p. 284 : « S'il y a une coupure, ce n'est pas entre moi et l'autre, c'est entre une généralité primordiale où nous sommes confondus et le système précis moi-les autres. Ce qui "précède" la vie intersubjective ne peut être distingué numériquement d'elle, puisque précisément il n'y a à ce niveau ni individuation ni distinction numérique. La constitution d'autrui ne vient pas après celle du corps, autrui et mon corps naissent ensemble de l'extase originelle. La corporéité à laquelle appartient la chose primordiale est plutôt corporéité en général ; comme l'égoïsme de l'enfant, la "couche solipsiste" est aussi bien transitive et confusion du moi et de l'autre. »

⁷⁷⁹ NC53, p. 181

l'être primordial, de la chose à l'état brut qu'est « le sensible », car le renvoi à *mon* corps (par opposition au corps dans le monde) ne suffit pas à en circonscrire le sens : si tout ce que Merleau-Ponty dit du sensible est vrai, il ne s'agit pas véritablement d'une chose *mienne*, pour mon *corps* (dans le sens restreint), et ce n'est même pas une *chose* au sens fort – car accepter telles quelles ces catégorisations, ce serait déjà situer cet être *par opposition* à *autrui*, à son *corps*, et aux êtres *vivants* par exemple, ainsi que par opposition à tous ces corps de second degré que sont les inventions symboliques. (Situer cet être primordial dans la grille de ces oppositions, le situer comme un objet donc, serait également situer celui qui le perçoit comme un sujet. En un mot, ce serait revenir à l'ontologie classique.) Ainsi, il faut affirmer que « le sensible » n'est pas le corrélat d'une perception empirique et qu'il faut le concevoir d'une manière radicalement différente.

Nous pouvons approfondir cet aperçu en prêtant attention au fait qu'ailleurs, Merleau-Ponty caractérise l'apparaître des choses comme « une variante moins réussie » ou une restriction d'une *Einfühlung* et d'un *Ineinander* plus généraux, celui de notre rapport avec nos semblables⁷⁸⁰. Dans un sens analogue, il écrit, diversifiant ainsi ce rapport originaire d'« *Einfühlung* », qu'une variante d'une telle « restriction » se retrouve par exemple dans notre rapport avec nous-mêmes à travers l'épaisseur du corps (mon autre main) et du temps (moi passé), avec les animaux, avec les plantes, les enfants, les fous, etc⁷⁸¹. Car, si Merleau-Ponty décrit l'originaire par référence à cette sphère dont les choses sensibles ne sont qu'une variante plus faible, plus restreinte, il ôte à la couche du monde comme « corrélat de mon corps » tout statut indépendant et isolable, et *a fortiori* le statut d'un originaire. Lorsqu'il exprime ce rapport entre les êtres vivants et les êtres non-vivants, Merleau-Ponty nous fait comprendre les choses « qui ne sont que choses » à partir d'une expérience plus indivise ou polymorphe que l'expérience qui *n'est que* corporelle, mienne et portant sur un objet sensible,

⁷⁸⁰ VI, p. 232 ; sur la pluralité des niveaux de l'*Einfühlung*, cf. encore *ibid.*, 229

⁷⁸¹ NC56, p. 339 : « l'animalité et l'homme ne sont donnés qu'ensemble, à l'intérieur d'un tout de l'Être qui aurait déjà été lisible dans le premier animal s'il y avait eu quelqu'un pour le lire. »

à partir d'un rapport plus global et plus originaire. Et, faut-il ajouter, s'il est vrai que dans la mesure où une parole réussit à signifier, dans la mesure où elle est un sens à l'état naissant, il faut dire que la chose « pour mon corps » n'*en* est qu'une variante plus restreinte et plus faible, c'est-à-dire moins originaire du sens : nous ne sommes pas loin de devoir affirmer qu'il y a plus de perception dans la parole parlante que dans une perception qui ne fait que réitérer ce qu'elle a déjà perçu. Le sensible n'est pas dépourvu de cette autre corporéité qu'est la dimension symbolique de l'expérience et il est tout à fait possible que je voie selon une parole au lieu de parler selon la perception (celle que mon corps empirique me traduit). Or, nous pouvons ainsi voir qu'en esquissant le rapport entre le corrélat de mon corps et le sens total du sensible de cette manière, Merleau-Ponty formule la question de l'originaire de façon tout à fait inverse par rapport à celle dont elle semble être posée dans « L'entrelacs – Le chiasme », et nous retrouvons un niveau plus fondamental de son explication. Pour caractériser brièvement cette conception, nous pouvons dire qu'à ce niveau, *c'est pour le moins la relation inter-corporelle et vitale qui est matrice de la relation avec les choses qui ne sont que des choses sensibles, les choses pour autant qu'elles sont des choses « pour mon corps », « solipsistes ».*

Il faut donc souligner que la valeur qu'acquiert le « sensible » dans la dernière philosophie de Merleau-Ponty est celle de matrice de toute expérience, qu'elle soit corporelle ou spirituelle, et que le sensible n'est pas une *composante* de l'expérience, sa « couche » empirique ou factuelle par exemple. Le sensible empirique, dans ce sens, n'est qu'une contre-abstraction de l'intelligible pur, et ces deux abstractions sont elles-mêmes à comprendre à partir du sensible originaire, qui est dimensionnel. Les axes qui traversent horizontalement et transversalement le sensible et qui nous fondent à parler d'une pluralité des sensibles ou des phénomènes plus que sensibles reposent tous les deux sur « la richesse insurpassable, sur la miraculeuse multiplication du sensible⁷⁸² » lui-même. Le sensible est « neutre » par rapport aux ségrégations qui fondent les distinctions de l'ontologie classique, et c'est

⁷⁸² « Préface », S, p. 29

précisément comme tel qu'il permet de dépasser les apories qu'elles produisent. L'être primordial du sensible est bien ce dont je *pourrais* dire qu'il *était* par exemple mien par opposition à celui que perçoit autrui, corporel par opposition au parlé, objectif par opposition au spirituel : mais il ne l'est certainement que dans la mesure où il fonctionne précisément comme primordial, car c'est lui qui rend possibles toutes ces dimensions de mon expérience : ce n'est donc pas *par opposition* à elles qu'il faut le caractériser, et ce point de vue est précisément le sensible que Merleau-Ponty semble chercher.

Illustrons cette observation par l'exemple de la catégorie ontologique de l'être-objet. Pour ce faire, il faut d'abord remarquer comment, en reprenant les analyses de Husserl, Merleau-Ponty dévoile la « rétro-référence » de la « *blosse Sache* », de l'objet pur, à un corps vivant et singulier, et, corrélativement, à une chose qui est « *leibhaft gegeben* », le sensible originaire, « perçu en chair et en os ». L'être-perçu auquel renvoie et que suppose l'être-objet est un être qui est le sol de notre expérience objective, et qui ne coïncide lui-même pas avec l'être-objet⁷⁸³. Mais il semble que chez Husserl, l'être-perçu et l'être du corps ne soient pas profondément explicités dans leur manière d'être, car si ce qui manque à mon corps et à mon sensible « pour en faire un objet complet, sans lacunes » n'est que l'« inspection plus complète⁷⁸⁴ » qu'apportent les autres hommes, alors *le sens d'être* de mon corps et de mon sensible tel qu'il était censé apparaître à moi-même *était bien conçu comme une objectivité*, si l'on prend le mot dans son sens ontologique : « l'inspection » des autres ne fait que combler les lacunes de ma propre inspection, elle n'est précisément qu'une « inspection plus complète », c'est-à-dire qu'elle n'a pas valeur de changement d'ordre

⁷⁸³ Cf. par exemple « Husserl et la notion de Nature », P2, p. 230 : « l'objectivation est utilisation, non rupture, du lien originel avec la Terre » ; *ibid.*, p. 232 : La Nature, la Terre est « la sphère de l'*Urpräsentierbar* » qui est « la plénitude insurpassable du perçu en chair et en os par moi, plus par les autres », elle « relève d'une *Urerkenntnis* [...]. Son fondement est un être qui n'est pas objet, l'être senti, avec lequel j'entretiens une communication indépassable, l'universel premier de la sensation. »

⁷⁸⁴ C'est ainsi que Merleau-Ponty résume l'analyse de Husserl : « Husserl et la notion de Nature », P2, p. 224

ontologique. En somme, ainsi présenté, le sens d'être pour mon corps est au fond identique à ce que l'intersubjectivité ne fera qu'explicitier : ainsi conçu, l'être auquel mon corps se rapporte est un être-objet, et le corps est lui-même un objet (ou, plus précisément, il est co-originellement un objet, il l'est *aussi*, mais de part en part).

Or, ce que semble précisément faire Merleau-Ponty, pour sa part, c'est de dévoiler les « rétro-références » du corps singulier percevant lui-même, et du même coup un nouvel ordre ontologique, au-delà du sujet et de l'objet. Le sensible « donné en chair et en os » est lui-même diversifié par rapport aux simples choses, de sorte qu'il ne peut plus être conçu comme coïncidant avec l'être-objet : si, comme nous l'avons vu, le sensible est pourvu d'une référence aux autres vivants, ce qui introduit finalement tout l'univers de la culture⁷⁸⁵, s'il est le lieu d'une « *Einfühlung* généralisée », il est désormais impossible de le comprendre comme sensible-chose, c'est-à-dire *par opposition aux vivants (et à leur « culture » ou l'ensemble de leurs rapports ?)*⁷⁸⁶. En un mot, l'être-primordial est un « interêtre », un être qu'il faut situer pour le moins entre les êtres non-vivants et vivants qu'il nous permettra de retrouver.

Si je ne me rapportais originellement qu'aux objets, le monde serait pour ainsi dire trop plein d'objets pour que la vie puisse *y* apparaître, et il

⁷⁸⁵ Cf. « Husserl et la notion de Nature », P2, pp. 228-229 : « Comme fondement des *blosse Sachen*, nous avons trouvé la conscience de mon corps et des autres corps. Celle-ci conditionne la présentation de l'être-perçu. Mon corps, et les autres corps communiquant avec le mien, car ma perspective individuelle doit pour ainsi dire rentrer dans le rang. La perception de moi par autrui est corrélative de la perception d'autrui par moi. Il faut donc poser un *Subjekt Leib* en face de l'être perçu, et pour la *Kulturwelt* poser la co-subjectivité. »

⁷⁸⁶ Cf. « Le philosophe et son ombre », S, p. 285-286 : « La réduction à l'«égologie» ou à la «sphère d'appartenance», comme toute réduction, n'est qu'une épreuve des attaches primordiales, une manière de les suivre jusque dans leurs prolongements derniers. Si «à partir» du corps propre je peux comprendre le corps et l'existence d'autrui, si la comprérence de ma «conscience» et de mon «corps» se prolonge dans la comprérence d'autrui et de moi, c'est que le je peux et le «l'autre existe» appartiennent d'ores et déjà au même monde que le corps propre est prémonition d'autrui, l'*Einfühlung* l'écho de mon incarnation, et qu'un éclair de sens les rend substituables dans la présence absolue des origines. »

faudrait par conséquent l'y ajouter à l'aide d'un saut dans l'ordre de la vie à l'état pur⁷⁸⁷ : la dimension des vivants telle qu'elle apparaît *de facto* devrait désormais être conçue à travers deux ordres ontologiques d'une objectivité pure et d'une « subjectivité » ou d'une vie pure. La seule possibilité pour comprendre le passage d'un corps appartenant à l'ordre des choses non-vivantes à celui de corps animé et vivant, c'est de prendre en considération le fait que nous comprenons les choses non-vivantes comme des versions en quelque sorte moins animées des corps vivants, et non pas, à l'inverse, d'ajouter à un corps non-vivant une dimension de vie en soi, une âme ou un esprit : car, malgré tous les efforts déployés, on n'a toujours pas réussi à voir comment ces deux réalités posées d'abord comme positives pourraient s'articuler l'une sur l'autre, on n'a pas réussi à saisir la jointure d'une nature purement physique et chosique et d'une vie ou d'une subjectivité supposée à l'état pur⁷⁸⁸. Car la chose ne serait finalement jamais « simplement » chose, s'il n'y avait une vie qui *n'est pas* simplement une chose, mais qui est cette « chose » singulière qu'est un vivant, un « point singulier » du monde chosique et physico-chimique, comme le dit précisément Merleau-Ponty⁷⁸⁹. La nature ou le sensible auxquels je me rapporte en tant que corps individuel percevant n'est pas une nature-objet, et demande l'explicitation de son être. Il faut développer l'idée de l'originaire dans le sens de cette intercorporité qui constitue la membrure des rapports moi-autrui sans se limiter à aucun de ces pôles. Et il faut reconnaître que c'est le même tissu qui traverse la chose comme unité de *visibilia* impossibles, qui noue un rapport latéral entre les faisceaux sensoriels de mon corps, qui établit un rapport perceptif entre mon corps interrogeant le monde et le monde lui répondant, ou encore la différenciation des signes d'une langue ; car ce que l'on reconnaîtra

⁷⁸⁷ C'est dans ce sens par exemple, que Merleau-Ponty refuse inlassablement dans ses cours sur la Nature le dilemme entre le « finalisme » et le « naturalisme » dans la biologie.

⁷⁸⁸ Cf. VI, p. 304 : « il n'y a pas d'explication physique de la constitution des "points singuliers" que sont nos corps [...] ni donc notre esthésiologie »

⁷⁸⁹ NC56, p. 238 : « Dans le développement de l'organisme, aucune loi physico-chimique ne doit être considérée comme abolie, et pourtant une telle organisation n'est pas exprimable en termes physico-chimiques. » ; *ibid.*, p. 280 : « Émergence de la chair dans la vie comme de la vie dans la physico-chimie : ce "point singulier" [...] »

pour le rapport entre les vivants il influera sur l'ensemble de ces rapports. Ce sont donc bien ces chiasmes qu'il faut considérer comme des niveaux d'un même « interêtre », comme ce qui constitue ce que Merleau-Ponty appelle la jointure ou la membrure de l'Être, et nous voyons qu'il est impossible de rendre compte de leur coexistence en pluralité en partant d'un de ces ordres pris comme isolé.

Ainsi, nous découvrons que le véritable ordre du développement que suit Merleau-Ponty dans ses esquisses totales est intimement dicté par la priorité de ce qui est indivis, ou de ce qui constitue la dimensionnalité la plus universelle, la plus globale, *la chair*, et ce n'est qu'à partir de là qu'il traverse certains niveaux qui nous signalent les ségrégations ultérieures d'un terrain déjà acquis en sa totalité, c'est-à-dire des dimensionnalités particulières comme autrui, le langage, la chose, mais également le « moi », « mon corps » et « mon présent » spatio-temporel, etc. Nous avons vu que les choses qui ne sont que des choses sont moins originaires par exemple par rapport à « l'intercorporéité » qui me situe d'emblée au monde *dans ma relation avec mes semblables*. Le sensible n'est pas ce qui d'emblée *exclut* les autres, et, avec certaines réserves, il n'exclut pas même la parole, les sciences, la philosophie..., pour autant que ces dimensions peuvent imprégner une vie depuis son début.

La conclusion de la confrontation de « L'entrelacs – Le chiasme » et de la « Préface » de *Signes* est donc la suivante : « le sensible » ou « le visible » n'est pas à concevoir d'une manière empiriste, c'est-à-dire par opposition à l'intersubjectif, au monde parlé et pensé, mais comme l'ouverture indivise et le fondement « irrélatif » d'une articulation ultérieure et relative. Le sensible que je vois *là* « détient le secret » de *mon* sensible, du sensible *des autres*, voire celui *du vrai*⁷⁹⁰, et l'organisation de « L'entrelacs – Le chiasme » n'a pas clairement établi que le sensible n'est pas singulier (ni, bien sûr, pluriel). S'il y a donc un rapport « transversal » qui représente la membrure de l'Être

⁷⁹⁰ Cf. « Le philosophe et son ombre », S, p. 278 : « Le fait est que le sensible, qui s'annonce à moi dans ma vie la plus strictement privée, interpelle en elle toute autre incorporéité. Il est l'être qui m'atteint au plus secrète, mais aussi que j'atteins à l'état brut ou sauvage, dans un absolu de présence qui détient le secret du monde, des autres et du vrai. »

sauvage, c'est bien celui que nous venons de découvrir : il s'agit du rapport entre la dimensionnalité universelle (la chair, la visibilité), laquelle n'est certainement pas « subjective », car elle est au contraire ce qui permet au sujet de se retrouver comme sujet, c'est-à-dire de se situer par opposition à ce qu'il n'est pas. Il faut donc encore une fois souligner le fait que si la dimensionnalité universelle est ce que Merleau-Ponty appelle « le sensible » ou « le visible », ce n'est pas un sensible « empirique », c'est-à-dire un sensible dépourvu de la dimension qu'apportent les corps au pluriel, les vivants et les créations culturelles.

Or, l'observation que le sensible est *l'indivis* ou la dimensionnalité universelle nous mène loin, et nous avons déjà tenté d'indiquer en quel sens cela doit être vrai. Car, pour commencer, elle nous invite à retrouver également du « sensible », c'est-à-dire du sens à l'état « sauvage », au niveau du parlé, du pensé, et cela sans aucune ambiguïté dans les termes, sans aucune analogie ou métaphore⁷⁹¹. Il faut concevoir une « chair » sublimée, subtile⁷⁹², c'est-à-dire le fait qu'il y a également de l'expérience « sauvage » au niveau du langage, quoiqu'elle s'y présente sans doute d'une manière différente : le langage, « si l'on sait le ressaisir avec toutes ses racines et toute sa frondaison, [est] le plus valable témoin de l'Être⁷⁹³ », dira Merleau-Ponty, et il nous délivre de nouvelles dimensions de l'expérience qui nous *font voir* non moins que la perception. S'il faut concevoir « le sensible » comme originaire du sens, ce n'est pas l'empirique par opposition à l'intelligible, au parlé, à l'esprit, c'est l'indivis par rapport aux divisions, c'est-à-dire ce qui représente une dimension par rapport aux expériences particulières et leur le lien commun. Le « silence » retrouvé par le dévoilement de l'Être sauvage, écrit Merleau-Ponty, ne sera pas *le contraire* du langage⁷⁹⁴, et il y a un esprit

⁷⁹¹ Cf. par exemple VI, p. 219 : « je dois encore, à travers les objectivations de la linguistique, de la logique retrouver le logos de *Lebenswelt*. » Il s'agit donc de retrouver « un univers du *Geist* » qui soit brut, qui ne soit pas abstrait, qui soit articulé au niveau de *Lebenswelt*. *Ibid*, pp. 218-219 : Dans ce passage, Merleau-Ponty indique clairement qu'il faut retrouver les phénomènes à l'état brut aux niveaux du physique, de la vie, du psychisme, de la subjectivité, de l'intersubjectivité, de l'esprit, de l'histoire. Ce n'est qu'après le passage à travers ces niveaux, écrit Merleau-Ponty, « que je serais en mesure de définir une ontologie et de définir la philosophie. L'ontologie serait l'élaboration des notions qui doivent remplacer celle de subjectivité transcendantale, celles de sujet, objet, sens [...]. [T]outes les analyses particulières sur la Nature, la vie, le corps humain, le langage nous feront à mesure entrer dans le *Lebenswelt* et l'être "sauvage" »

⁷⁹² VI, p. 192

⁷⁹³ VI, p. 165

⁷⁹⁴ VI, p. 230 : « Il faudrait un silence qui enveloppe la parole de nouveau après qu'on s'est aperçu que la parole enveloppait le silence prétendu de la coïncidence psychologique. [...] ce silence ne sera *pas le contraire* du langage. »

sauvage comme il y a une nature sauvage⁷⁹⁵.

On devra prendre en considération ce sens de la perception ou de la « vie du sens », le sens opérant, qui nous fait, pareillement à chaque niveau, revoir le visible, renouer nos rapports avec autrui à travers l'action, reparler la parole, repeindre la peinture, renouveler les sciences, repenser la pensée, etc., mais aussi « reparler » la vision ou repeindre la parole, etc. Ceci signifie, croyons-nous, que ce que Merleau-Ponty vise comme phénomène « sauvage » acquiert un sens très spécifique : ce n'est plus un positif caché qui nous laisserait la possibilité d'espérer rejoindre un jour une couche transcendante à l'état pur. L'idée de conscience transcendante, écrit Merleau-Ponty, est à remplacer par une philosophie de l'*Ineinander*⁷⁹⁶, c'est-à-dire précisément par une considération des rapports de variation entre les dimensions du monde, qui sont chacune sa reprise totale. La dimension « sauvage » ou originaire de l'expérience n'existe pas en soi en dehors du monde tel qu'il est de fait, elle traverse également les plus « artificiels » de nos efforts. L'expérience est « sensible » et le sens originaire (*leibhafti*) pour autant qu'ils ouvrent une dimension de l'expérience, et non parce qu'ils seraient coïncidence avec un original positif. Ainsi, selon Merleau-Ponty, la philosophie qui cherche l'originaire n'est pas véritablement *régressive*, elle n'est pas un retour vers une origine perdue, elle est progressive, elle est « l'invitation à re-voir le visible, à re-parler la parole, à re-penser le penser⁷⁹⁷ ».

Il faut par conséquent considérer une troisième implication, à savoir que la figure de la phénoménologie elle-même acquiert un sens très original : il ne semble plus possible de poser comme principe la possibilité de « retrouver » les phénomènes eux-mêmes, de « retourner » vers « les choses elles-mêmes » qu'à travers les dimensions qui semblent au contraire les recouvrir, à travers les « constructions », car ce n'est qu'à travers ces

⁷⁹⁵ Cf. « Le philosophe et son ombre », S, p. 295 : « redécouverte de l'esprit brut qui n'est apprivoisé par aucune des cultures, auquel il est demandé de créer à nouveau la culture »

⁷⁹⁶ NC58, p. 387 : L'« idée de l'*Ineinander* [...] devenant coextensive à l'être, et remplaçant l'idée de l'immanence transcendante. / Philosophie de l'*Ineinander*. »

⁷⁹⁷ NC58, p. 375

« organes » de l'expérience comme le corps, le rapport intersubjectif, la parole et toutes les constructions culturelles, que *les choses elles-mêmes* nous sont livrées. Ainsi, il faut dire que la perception au sens fort du mot n'est pas moins au bout de nos efforts de voir et de toucher qu'au bout de nos efforts philosophiques, et qu'il est certain qu'elle ne se limite pas à occuper une dimension qui précède l'avènement de ces derniers. C'est en comprenant que le « retour aux choses mêmes », la « réduction phénoménologique » sont synonymes d'une redécouverte de l'indivision relative des phénomènes particuliers, c'est-à-dire de l'articulation de leur dimension commune, que l'on peut finalement comprendre pourquoi la réduction phénoménologique est pour Merleau-Ponty « par définition incomplète », « interminable », et que cette incomplétude n'est pas un défaut de la réduction, mais son essence⁷⁹⁸. La philosophie vient après la constitution du monde, de la parole et de tout l'univers culturel, et « interroge bien cet être préalable » sur lequel s'appuie toute construction et expression, mais ce n'est pas là un retour « à un originel, celui des choses ou celui des significations⁷⁹⁹ ». Il faut « aller dans le même sens “plus loin”, [...] comme si chaque pas fait exigeait un autre pas, comme si enfin chaque expression réussie prescrivait à l'automate spirituel une autre tâche ou encore fondait une institution dont [l'écrivain] n'aura jamais fini de vérifier l'exercice⁸⁰⁰. » Il y a circularité dans la réduction, c'est-à-dire entre le passage de la construction à son dépassement, car chacune de nos réflexions « n'a pas seulement dévoilé l'irréfléchi, elle l'a changé, ne serait-ce qu'en sa vérité⁸⁰¹ ». Or, pour cette raison, ce passage à

⁷⁹⁸ Cf. ci-dessus, chapitre « Le voyant » et VI, pp. 229-30 ; Merleau-Ponty exprime une idée voisine en affirmant qu'il y a un enveloppement mutuel entre l'attitude naturelle et l'attitude transcendante qui prend place « après la réduction » : cf. « Le philosophe et son ombre », S, p. 267 : « Il y a une préparation de la phénoménologie dans l'attitude naturelle. C'est l'attitude naturelle, en réitérant ses propres démarches, qui bascule dans la phénoménologie. C'est elle-même qui se dépasse dans la phénoménologie, – et elle ne se dépasse donc pas. »

⁷⁹⁹ NC58, p. 374

⁸⁰⁰ PM, p. 81

⁸⁰¹ « Partout et nulle part », S, p. 248 ; cf. dans le même sens l'exemple de la perception et de la peinture : PM, p. 97 : « l'expression est créatrice à l'égard de ce qu'elle métamorphose, [...] elle le dépasse toujours en le faisant entrer dans une configuration où il change de

l'irréfléchi est interminable, le passage « à l'être sauvage et "vertical" » « est *par définition* progressif, incomplet⁸⁰² » : le sens le plus profond du dévoilement de l'Être, de la destruction d'une « idole », d'une « construction », est d'appeler un autre dévoilement. Terminer provisoirement ce mouvement progressif par l'établissement d'un état de principe n'est qu'une « imposture professionnelle du philosophe⁸⁰³ » : un acte peut-être nécessaire, mais assurément préliminaire en son essence.

Si, de ce point de vue de la polarisation entre l'indivis et ses divisions nous revenons vers le problème que nous nous sommes proposé d'interroger, à savoir le rapport entre les niveaux particuliers de notre expérience totale, il faut dire en reprenant le langage husserlien que Merleau-Ponty adopte dans « Le philosophe et son ombre » que la « couche » « inférieure » de « constitution » (par exemple la perception), ne s'oppose pas seulement, n'est pas simplement une *absence* de « couche » « supérieure » (par exemple la parole), elle possède le sens de l'inauguration d'un ordre, de l'ouverture d'un domaine où la « couche » « supérieure » sera possible. Avec l'inauguration de l'ordre du sensible, affirme Merleau-Ponty, il y aura désormais assez de « place » pour qu'autrui apparaisse, pour que le langage et la pensée apparaissent : ils n'étaient donc pas absents comme un certain sens de l'être, ils étaient présents comme latents, ils *m'entouraient* dans un état de désarticulation relative au lieu de me guider dans mon cheminement et de se

sens », et cela est vrai « en quelque mesure de notre perception du monde avant la peinture, puisqu'elle projette dans le monde la signature d'une civilisation, la trace d'une élaboration humaine. »

⁸⁰² VI, p. 229 ; cf. *ibid* : « Circularité : tout ce qui est dit à chaque "niveau" [de l'analyse de l'Être sauvage] anticipe et sera repris : p. ex. je fais une description de l'*Einfühlung* esthésiologique qui n'est ni fausse, ni "vraie" au sens absolu : car il s'agit de toute évidence d'une "couche" séparée abstraitement – Elle n'est pas fausse non plus, puisque tout le reste y est anticipé ».

⁸⁰³ Cf. « Le philosophe et son ombre », S, pp. 392-393 : « La conscience constituante, nous la constituons à coup d'efforts rares et difficiles. Elle est le sujet présomptif ou supposé de nos tentatives. L'auteur, disait Valéry, est le penseur instantané d'une œuvre qui fut lente et laborieuse. – et ce penseur n'est nulle part. Comme l'auteur est pour Valéry une imposture de l'homme écrivain, la conscience constituante est l'imposture professionnelle du philosophe... »

présenter *devant* mon regard. Je ne dégage la formule mathématique qu'après être enveloppé par elle suffisamment de fois dans mon existence pré-mathématique pour pouvoir la cerner comme une membrure cachée de mon expérience, pour pouvoir me la représenter comme telle *devant* moi, au lieu d'être structuré *par elle* d'une façon « *inconsciente* », *invisible, par-derrière*. De la même manière, le navigateur ne s'aperçoit du fait que la Terre n'est pas plate qu'après avoir vu un nombre suffisant de fois un navire s'enfoncer dans l'horizon de la mer et comment la masse de la mer, supposée plate, est en mesure de fonctionner comme un quelque chose qui se met *devant* autre chose et le cache, et avoir pris conscience du fait que ceci n'est possible que parce que la surface de la mer est légèrement courbée. C'est ainsi que la Terre ronde se révélera comme la membrure cachée de la Terre plate perçue à petite échelle, un « imperceptible gauchissement⁸⁰⁴ » de mon paysage qui, désormais, ne va plus me porter sur la trajectoire courbée sans que je le sache, mais qui va désormais organiser mes actions d'une manière consciente et directe, comme lorsque Christophe Colomb se propose de rejoindre les Indes en allant vers l'ouest, même si elles se situaient à l'est pour tout homme européen vivant sur la Terre plate. Désormais, l'idée selon laquelle la surface de la Terre est courbée et selon laquelle la Terre elle-même est ronde a réorganisée tout le paysage humain et toutes les actions qui atteignent à l'échelle planétaire, sans qu'elle soit directement perceptible dans les actions à petite échelle, c'est-à-dire en les soutenant comme leur membrure invisible, cachée, présente d'une manière indirecte et non frontale. De même, après avoir connu l'idée géométrique du cercle, je ne verrai plus de la même façon les phénomènes qui atteignent à l'échelle de la circularité, car l'idée du cercle a réorganisée mon paysage pour autant que je parviens à y reconnaître une circularité. Comme nous l'avons déjà vu dans le chapitre sur le Voyant, Merleau-Ponty caractérise de la même façon la « subjectivité » elle-même : la subjectivité est une découverte, une manière de préférer un aspect fondamental du *logos* silencieux de notre existence.

De cette manière, nous sommes également obligé de reprendre notre

⁸⁰⁴ Par exemple « L'homme et l'adversité », S, p. 383 ; cf. PM, *passim*

considération du fait qu'autrui et le langage ne laissent pas « mon » sensible à sa place : ils en changent le sens, et s'il faut donc entamer l'analyse ontologique en partant de « mon » sensible, comme semble l'indiquer Merleau-Ponty par exemple dans « L'entrelacs – Le chiasme », ce sensible n'est pas le contraire du sensible qu'autrui aura et que le langage décrira, et il n'est pas non plus ce sensible que moi et autrui aurons, par opposition à ce que le langage nous dévoilera, mais ils représentent l'un pour l'autre son horizon tacite. Si la morphologie de mon corps est structurée par mon milieu, si « l'animal voit selon qu'il est visible », comme nous l'avons vu, puis-je présupposer que le sensible ouvert par « mon corps » est ouvert indépendamment de la présence des autres hommes, puis-je le concevoir en dehors de son influence ? Et si mon corps était déjà social ? Et si tout corps « individuel » était structuré par le social, ce qui signifierait simultanément par la culture qu'il introduit et notamment par le langage, que resterait-il de « ma perception » du monde ? Pour comprendre ce qu'est *ma perception*, il faut prendre en considération cette réinscription, cette circularité entre les « niveaux » de l'Être sauvage, et le fait que cette possibilité de réinscription est une possibilité de principe, puisque toute sensation est corporelle, qu'il n'y a pas de corps au singulier et qu'il n'y a pas de pluralité de corps sans un système d'intercorporéité...

C'est à travers une description de la dimensionnalité originale *et de ses reprises ou structurations ultérieures* que nous arrivons à la phénoménalité telle qu'elle est la plus pleine pour nous. La reprise est, à chacun de ces niveaux, totale, elle restructure la totalité du terrain, ce qui signifie qu'en repensant l'un, nous repensons (ou restructurons) tous les autres niveaux. « Montrer [la] référence intentionnelle⁸⁰⁵ » entre les « couches » ou « thèmes » de la description de la *Lebenswelt*, de l'Être sauvage, comme nous tentons de le faire en poursuivant les indications de Merleau-Ponty, c'est entrer dans les circularités de leurs rapports, et, si nous voulons saisir la manière dont ces segments de la membrure totale s'articulent l'un sur l'autre, il faut accepter les circularités d'entrée de jeu. La « fondation à

⁸⁰⁵ VI, p. 228

double sens » entre les « couches » de notre expérience totale que Merleau-Ponty évoque⁸⁰⁶ nous invite à intégrer cette circularité dans leur expression conceptuelle. Si la « couche » inférieure ouvre une dimension où la « couche » supérieure est déjà possible, si l'homme percevant possède tous les moyens pour parler, ce ne sont donc pas des couches, c'est-à-dire quelque chose de séparable, la « réciprocité n'est plus rapport linéaire⁸⁰⁷ », et, à chacun de ces niveaux, la totalité du monde est reprise, réorganisée⁸⁰⁸, sans que l'une soit jamais un simple effet de l'autre. Le corps, le sensible, le rapport intersubjectif, la parole, la pensée ne sont pas des *composantes* de notre expérience totale, mais des manières fondamentale de réécrire notre expérience totale, et c'est en les prenant comme tels qu'il faut saisir comment les niveaux visibles permettent des réinscriptions invisibles.

Pour développer en peu plus au moins l'exemple de la parole, il faut remarquer qu'il y a réinscription, ou, si l'on veut, rapport d'*Ineinander* (ou faut-il dire d'*Einfühlung* ?) du langage dans la perception. Il n'est possible d'opposer la perception au langage qu'en oubliant que « la vision même, la pensée même sont [...] "structurées comme un langage"⁸⁰⁹ [J. Lacan] ». Quand j'*entends*, au sens fort du mot, une parole, « tout le paysage est envahi par les mots comme par une invasion, [et ce paysage] n'est plus à nos yeux qu'une variante de la parole⁸¹⁰ ». Il est certain que nous ne *voyons* pas le monde de la même façon après avoir connu par exemple la géométrie ou après avoir appris à nommer les couleurs⁸¹¹ ou les types de neige, etc. (Si je ne vois pas les couleurs indépendamment de la façon dont je suis capable d'en parler, c'est-à-dire des autres hommes qui me l'ont appris, peut-on encore comprendre la couleur comme exemple d'un *quale*⁸¹² ? Le « vécu est

⁸⁰⁶ Cf. « Le philosophe et son ombre », S, pp. 281-282

⁸⁰⁷ P2, p. 232

⁸⁰⁸ Merleau-Ponty commente le développement de Husserl de la façon suivante (NC58, p. 71) : « chaque pas [de l'analyse constitutive] modifie le paysage, dévoile un *reste* à intégrer, ouvre un champ nouveau dont l'exploration modifie la démarche d'ouverture ».

⁸⁰⁹ VI, p. 165

⁸¹⁰ VI, p. 201

⁸¹¹ Cf. par exemple PHB, p. 53 ; cf. de même par exemple L. Wittgenstein, *Bemerkungen über die Farben*, Suhrkamp Verlag, 1984

⁸¹² Cf. NC56, p 343 : « Conséquence quant à la théorie de l'inersubjectivité sensorielle : je

du vécu-parlé⁸¹³ », et le langage doit fonctionner comme une incarnation du regard.) Ou encore, comme nous l'avons déjà vu, je n'expérimente plus le monde ni moi-même de la même façon après m'être approprié cette parole exquise qu'est la pensée de la subjectivité. Une fois que nous sommes introduits par la philosophie à la pensée de la subjectivité, nous ne pouvons pas feindre de ne pas l'avoir connue⁸¹⁴, elle exige de nous un avenir, elle possède une « puissance fascinante, indestructible⁸¹⁵ », nous ne la possédons pas, elle nous possède⁸¹⁶ et nous voyons selon elle. La parole, et par conséquent la philosophie, ont ce pouvoir « d'implanter des dimensions de pensée désormais inaliénables⁸¹⁷ ». Bref, « évident comme tout, le visible est en chaque cas particulier contestable, et c'est l'usage et la discipline des significations qui m'apprennent à mieux voir⁸¹⁸ ». Comme nous l'avons déjà vu pour le cas de la perspective de la Renaissance, il y a une « information de la perception par la culture, [une] descente de l'invisible dans le visible [...] qui permet de dire que la culture est perçue⁸¹⁹ ».

Il faudrait d'une manière semblable qu'il y a donc bien du « sensible » dans les mathématiques⁸²⁰, car c'est précisément le surcroît de ce qui reste à dire à propos de ce qui a déjà été dit, c'est-à-dire l'indivision du

vois des couleurs=il y a structuration d'un champ par information, et le champ immanent-transcendant n'est pas un champ privé, il est aussi bien ouvert aux autres. »

⁸¹³ VI, p. 165

⁸¹⁴ « Partout et nulle part », S, p. 250 ; cf. N58, p. 204 (sur la création en général) : « on ne peut faire que cela n'ait été dit, les choses ne sont plus les mêmes, ni le monde » ; cf. par exemple encore N58, p. 192

⁸¹⁵ VI, p. 194

⁸¹⁶ VI, p. 196

⁸¹⁷ « Préface », S, p. 32

⁸¹⁸ N58, p. 366 ; cf. « Préface » S, p. 32 : Il faut concevoir le langage comme « "réinvestissement" total de notre vie, notre élément » (selon le mot de Freud) ; « Le langage indirect et les voix du silence », S, p. 127 : « l'expression est [l']existence en acte » de l'esprit.

⁸¹⁹ VI, p. 262

⁸²⁰ Thèse que par exemple P. Cassou-Noguès semble trouver précisément trop prétentieux de la part de Merleau-Ponty : cf. « Le problème des mathématiques dans la philosophie de Merleau-Ponty », NC60, p. 377. Or la description qu'il donne de la « prégnance » mathématique à notre avis correspond exactement à ce que Merleau-Ponty appelle le « sensible » dans son sens ontologique.

monde par rapport aux divisions que nous lui avons fait subir à travers les articulations mathématiques, qu'il faut appeler *le sensible*, et ce surcroît de sens est attesté par l'histoire même des mathématiques⁸²¹. C'est ce que nous *sentons* au sens fort du mot, en dehors de quoi il n'y a qu'itération, un « voir selon ce qui a déjà été vu », ce que précisément Merleau-Ponty appelle, à un autre niveau, « parole parlée » : il faut se distinguer d'une perception du perçu et tâcher atteindre une perception percevante, opérante, qui n'est pas coïncidence avec un terme, mais mouvement, ouverture d'un horizon. Il faudrait concevoir le sensible comme « ce que nous avons à dire » et cela « n'est que l'excès de ce que nous vivons sur ce qui a déjà été dit⁸²² ». Il nous semble par conséquent qu'il faut bien parler d'une perception en mathématiques dans la mesure où il y a une explicitation de l'horizon ouvert par les formules connues⁸²³. La perception est un sens à l'état naissant, et la perception dans le monde de la nature n'est qu'un exemple, quoique exemple par excellence, du sens à l'état naissant. Cette conception n'est pas une réduction de l'ordre original des mathématiques à la perception empirique⁸²⁴, elle nous renseigne sur la conception ontologique que Merleau-Ponty voulait formuler.

Si la perception est retour à l'indivision, elle ne se situe pas *avant* la parole, la pensée et tout l'univers culturel, mais, comme nous l'avons déjà dit, *au bout de nos efforts* pour voir, parler, agir et penser⁸²⁵. Il n'y a de

⁸²¹ PM, p. 152: Merleau-Ponty dit qu'avec les vérités de nos théories, il se peut que « notre théorie laisse-t-elle, hors d'elle-même et de ses évidences, une frange de savoir pressenti que la science, à son prochain tournant, reprendra. La science valable n'est pas faite de son présent seulement, mais aussi de son histoire. »

⁸²² PM, p. 158

⁸²³ Cf. PM, p. 175

⁸²⁴ PM, p. 173 : « Nous ne nions certes pas [...] l'originalité de l'ordre de la connaissance à l'égard de l'ordre du perçu. Nous essayons seulement de défaire le tissu intentionnel qui relie l'un à l'autre, de retrouver les voies de la sublimation qui conserve et transforme le monde perçu dans le monde parlé, et cela n'est possible que si nous décrivons l'opération de parole comme une reprise, une reconquête de la thèse du monde, analogue dans son ordre à la perception et différente d'elle. » Précisons que Merleau-Ponty conçoit l'algorithme et les formules mathématiques en général comme des cas de la parole.

⁸²⁵ PM, pp. 155-156 : « le contact prétendu avec elles [les choses] n'est pas au début de la langue, mais au bout de son effort [de l'écrivain], et en ce sens l'existence d'une langue

perception que par rapport à une norme, à une référence, à une articulation, et nos créations humaines, notre culture est précisément un ensemble de normes ou d'articulations. La perception à l'état pur, le sens à l'état naissant se situe à l'extrémité de nos efforts de connaissance, y compris ceux qui sont qualifiés de culturels, et non *avant* leur commencement et comme ce à quoi il faudrait la réduire ou ce qu'il faudrait réduire à elle. L'originnaire du sens, « *L'Urtümlich, l'Ursprünglich* n'est pas d'autrefois⁸²⁶ », et l'on peut donc dire à l'inverse qu'il y a de la perception ou de la signification indirecte, l'ouverture de nouveaux domaines dans tous nos efforts culturels qui sont réussis : s'il faut penser la philosophie comme « destruction des idoles, des idéalizations⁸²⁷ », elle est un effort de perception et il est compréhensible que Merleau-Ponty affirme qu'il faut « faire de la philosophie une perception⁸²⁸ ».

Merleau-Ponty résume l'idée que nous présentons ici de la façon suivante : « La distinction de 2 plans (naturel et culturel) est d'ailleurs abstraite : tout est culturel en nous (notre *Lebenswelt* est "subjectif") (notre perception est culturelle-historique) et tout est naturel en nous (même le culturel repose sur le polymorphisme de l'Être sauvage)⁸²⁹. »

En somme, les ordres « inférieurs » du sens du monde, de l'Être sauvage, tels que la perception, ne sont pas *dépourvus* d'un ordre qui va les « compliquer », les réinscrire, en proférer « la vérité » : ils le contiennent à l'état indivis, comme possibilité de ségrégation. C'est pourquoi Merleau-

donnée nous masque plutôt qu'elle ne nous montre la vraie fonction de la parole » ; cf. « Le langage indirect et les voix du silence », S, pp. 133-134 : « La signification sans aucun signe, la chose même, – ce comble de clarté serait l'évanouissement de toute clarté, et ce que nous pouvons avoir de clarté n'est pas au début du langage, comme un âge d'or, mais au bout de son effort. [...] le sens est impliqué par l'édifice des mots plutôt qu'il n'est désigné par eux. » ; *ibid.*, p. 133 : « Le philosophe tout comme « l'écrivain ne peut-il avoir le sentiment d'atteindre les choses mêmes que par l'usage du langage et non au-delà du langage. »

⁸²⁶ VI, p. 315

⁸²⁷ NC58, brouillon

⁸²⁸ VI, p. 239

⁸²⁹ VI, p. 301

Ponty affirme par exemple que « si l'on explicitait complètement l'architectonique du corps humain, son bâti ontologique, et comment il se voit et s'entend, on verrait que la structure de son monde muet est telle que toutes les possibilités du langage y sont déjà données⁸³⁰ » ; il faudrait dire exactement la même chose pour le rapport subjectif et intersubjectif, c'est-à-dire qu'il est impossible d'opposer la structure « intersubjective » à la structure « subjective » de l'expérience⁸³¹. La dimension la plus fondamentale et la plus indivise est le niveau indispensable par rapport auquel l'ordre « supérieur » aura à fonctionner comme un certain écart, comme *sa* reprise et *sa* sublimation.

Disons pour conclure qu'il faut concevoir « le sensible », « le visible » comme la dimension la plus universelle de l'expérience : comme le « fait inaugural⁸³² » qui contient à l'état indivis, à l'état de promesse, toutes les ségrégations ultérieures qu'il sera désormais possible d'y opérer à l'aide de ma communication avec les autres, à l'aide de l'articulation langagière, scientifique, philosophique, etc. Dans le langage husserlien, « toute la constitution est anticipée dans la fulguration de l'*Urempfindung*⁸³³ ». Le sensible est l'« ouverture » dont tout ce qui paraît et qui pourra jamais paraître ne sera qu'une *variante*, c'est-à-dire qui aura par rapport à lui un double rapport de continuité et de différence, qui sera *sa* différenciation ultérieure. L'Être, écrit Merleau-Ponty, « est *ce qui exige de nous création* pour

⁸³⁰ VI, p. 200

⁸³¹ Cf. par exemple NC58, pp. 78-79 : « l'autre ne peut être que l'autre empirique, extérieur, non immanent. D'où [la] question : s'il est vraiment transcendantal, c'est que la réduction transcendantale (à moi) complète, n'est pas possible. "Solution" : il y a la communauté des sujets transcendants [Note : Si la subjectivité transcendantale est intersubjectivité, cela veut dire que la *Sinngebung* est *Urstiftung*, ouverture d'un champ et non immanence, *K. I*, p. 45-6, que toute *Sinngebung* comporte *Sinnverschiebungen*. La "transgression intentionnelle" en est bien une.] (intersubjectivité transcendantale) et elle n'empêche pas l'*Einsamkeit* de l'*Ego* indéclinable. »

⁸³² « Le philosophe et son ombre », S, p. 272 : « ce fait inaugural que j'ai senti »

⁸³³ « Le philosophe et son ombre », S, p. 286 ; cf. VI, p. 196 : avec la première vision, il y a « établissement d'un niveau par rapport auquel désormais toute autre expérience sera repérée ».

que nous en ayons l'expérience⁸³⁴ ».

⁸³⁴ VI, p. 248

3.

La Nature : la chair dont nous faisons partie ; l'axe transversal comme dimensions concentriques

Si Merleau-Ponty reproche à Husserl ses tentatives de « démêler, débrouiller » ce qui est emmêlé, embrouillé, sous prétexte que « toute analyse qui démêle rend incompréhensible⁸³⁵ » ce qu'il voudrait mettre à sa place, c'est une considération qui maintient ensemble tout ce qu'il faut comprendre l'un par rapport à l'autre, qui tient compte des horizons ouverts du phénomène donné, ou de la *circularité* et de l'empiétement qui définissent ce que Merleau-Ponty appelle la chair. Une telle compréhension ne métamorphose pas les horizons en figures, pour les isoler, pour en faire des principes positifs fonctionnant simplement sur la base de leur essence donnée une fois pour toutes, pensables en soi, elle fait au contraire voir les « racines » de ces expériences, ce sur quoi elles sont appuyées comme sur un sol et de quoi elles se nourrissent.

Ceci dit, il est évident que le nombre d'analyses de ce genre présentes dans les textes que Merleau-Ponty nous a laissés est très élevé, et que cela ne peut pas être le fruit du hasard. La philosophie, écrit Merleau-Ponty, est « l'épreuve simultanée du prenant et du pris *dans tous les ordres*⁸³⁶ », le dévoilement global des références de tout phénomène particulier. Nous avons vu que d'une manière très générale, les thèmes fondamentaux sont, chez notre auteur, la perception et le corps, l'intersubjectivité, le langage et la pensée (leur choix est visiblement donné par la double tentative de s'opposer aux réductionnismes idéaliste et naturaliste qui à leur tour, chacun à sa manière, voudraient articuler les dimensions fondamentales de notre expérience) ; mais le nombre de ces niveaux de notre expérience est beaucoup plus élevé, car Merleau-Ponty offre des interprétations ontologiques qui s'étendent des phénomènes infra-atomiques ou de la nature inorganique à tous les phénomènes humains, et naturellement la philosophie, en passant par la vie dans ses formes les plus diverses. Il serait

⁸³⁵ VI, p. 316

⁸³⁶ VI, p. 313 (nous soulignons)

impossible de donner une exposition suffisante de tous ces ordres ici, et la question essentielle n'est pas là : il faut plutôt savoir que « Ce que la philosophie redécouvre comme son domaine inaliénable, c'est ce cercle, ce nœud, ce rapport d'*Ineinander* du soi et des choses, de moi et d'autrui, du visible et de l'invisible, l'animation de l'être par le néant, et du néant par l'être, ces renversements qui sont des passages, ces développements qui ouvrent soudain une autre dimension, cet écheveau qui a toujours été embrouillé, ce tissu sans couture et qui n'est pas fait d'un seul fil⁸³⁷. » La philosophie n'est pas l'opération qui défait ces liens en débrouillant ce qui est embrouillé, elle ne consiste pas à prétendre à une classification définitive des phénomènes du monde. Puisque donc le nombre d'analyses de ce type est illimité par principe, et que, dans l'espace limité dont nous disposons, nous ne pourrions pas mener plus profondément les analyses concrètes que Merleau-Ponty a effectué, nous avons volontairement adhéré à l'idée que ce qui importe, c'est plutôt de comprendre l'idée générale selon laquelle Merleau-Ponty voudrait comprendre ces niveaux et leur articulation, de saisir le style fondamental de cette phénoménologie comme savoir de l'empiétement, et de mettre au jour la compréhension ontologique dont il se nourrit dans ses descriptions concrètes. Car il y a bien une compréhension *ontologique* nouvelle qui semble guider Merleau-Ponty dans ses analyses, ses descriptions et ses inventions conceptuelles.

Si cette philosophie privilégie certains phénomènes, ce sont plutôt des *expériences* – et non des *objets* de l'expérience. Ces expériences-clefs semblent être ce que Merleau-Ponty appelle les « pivots » de l'Être sauvage ; elles ne sont pas absolues, mais il y en a quelques-unes dont nous ne pouvons pas nous défaire, ou bien qui sont toujours déjà là quand nous nous décidons à les dépasser : le corps, par exemple, nous l'avons vu, est un « irrélatif⁸³⁸ » ; le corps, écrit Merleau-Ponty, « fournit le canon, la norme de la perception. C'est le *Rechtsgrund*. Mais je puis reporter, corriger mes normes. Nous trouvons une fondation absolue dans le relatif⁸³⁹. » Tout

⁸³⁷ NC58, p. 366

⁸³⁸ « Le philosophe et son ombre », S, p. 272

⁸³⁹ P2, p. 233

d'abord, il faut donc dire du corps ce que Merleau-Ponty dit en reprenant cette idée de Husserl que la « terre est toujours en marge de ma perception, comme cadre ou niveau. C'est la masse pesante au-delà de laquelle ma structure d'*Umwelt* est ouverte⁸⁴⁰ ». Or, s'il faut comprendre le corps comme la référence de toutes nos expériences, comme un sol sur lequel nous ne cessons de nous appuyer, on voit tout de suite que notre corps « propre » n'est qu'un cas particulier de ce *type d'être* qu'est la « Terre », le sol. Merleau-Ponty n'hésite pas à développer cette idée : « Il y a parenté entre l'être de la terre et celui de mon corps (*Leib*), dont je ne peux dire exactement qu'il se meut puisqu'il est toujours à la même distance de moi, et la parenté s'étend aux autres, qui m'apparaissent comme "autres corps", aux animaux, que je comprends comme variantes de ma corporéité, et finalement aux corps terrestres eux-mêmes puisque je les fais entrer dans la société des vivants en disant par exemple qu'une pierre "vole"⁸⁴¹. » Il faut donc dire plus généralement qu'il y a des dimensions de notre expérience qui instituent d'autres niveaux relativement stables, par rapport auxquels également toute autre expérience sera désormais mesurée, et ce type d'être est précisément tout ce que Merleau-Ponty appelle la Nature, c'est-à-dire, outre le corps, notamment la vie, nos rapports avec les animaux, les plantes, les autres hommes⁸⁴² ; nous avons déjà vu comment tout ce qui appartient à la sphère des créations humaines pourrait ainsi être appelé une seconde nature. Car

⁸⁴⁰ P2, p. 230

⁸⁴¹ RC, p. 169 ; cf. P2, p. 232 « Ainsi nous avons affaire à une nouvelle conception très différente de la Nature, qui comprend une relation de caractère original, primordial, ou charnel, et la sphère de l'*Urpräsentierbar*. Celle-ci est la plénitude insurpassable du perçu en chair et en os par moi, plus par les autres », « relève d'une *Urerkenntnis*, identiquement la même pour tout autre sujet. Son fondement est un être qui n'est pas objet, l'être senti, avec lequel j'entretiens une communication indépassable, l'universel premier de la sensation. Les *Animalia* sont des objectivités d'un type très spécial, ils présupposent des *Urpräzensen*. Le domaine de ce que tous les autres perçoivent exerce une traction sur ma subjectivité. »

⁸⁴² Cf. P2, p. 232 : « Husserl cherche un fondement "esthétique" et réhabilite une philosophie de la Nature, une membrure du monde perçu. Jamais ne se présente une nature-cause dont nous serions les effets ; Mais on devine un dehors de ces démarches effectuées par les sujets. Les sujets ne sont pas des initiateurs, de pures intériorités en face des choses. La Nature est cette change offerte à la corporéité et à l'intrsubjectivité. »

Merleau-Ponty finalement n'hésite pas de parler de l'expérience en général de la manière indiquée : avoir conscience, écrit-il, c'est « réaliser un certain écart, une certaine variante dans un champ d'existence déjà institué, qui est toujours derrière nous, et dont le poids, comme celui d'un volant, intervient jusque dans les actions par lesquelles nous le transformons⁸⁴³. »

Si le langage est un corps sublimé, s'il est à la pensée ce qu'est le corps en mouvement à la perception, nous retrouvons cette idée de pivots ou de « volants » de notre expérience sur le terrain de la culture : la « corporéité massive » n'est pas « tout le corps⁸⁴⁴ ». Nous l'avons déjà vu, le langage est le praticable et le corps de l'esprit et, comme le dit très souvent Merleau-Ponty notamment dans la *Prose du monde*, le travail d'un écrivain nous donne un « nouvel organe » de l'expérience, même au-delà du corps du langage institué. L'ontologie de Merleau-Ponty comme description des niveaux et des pivots de l'Être est donc une étude de nos organes de l'expérience, une philosophie transcendantale qui étudie le transcendantal transcendant localisé dans le monde, non pas un transcendantal épuré et en dehors du monde. Le geste propre à Merleau-Ponty réside donc dans *une compréhension généralisée* de cette idée ontologique d'un *sol* de l'expérience : notre corps est le sol de notre expérience, et si le sol est encore le sol de la Terre, la bienveillance de nos semblables (la chaleur de leur présence, comme le dit Patočka), l'extrême habileté de la parole, etc., nous sommes fondés à parler d'une *chair du monde* dont la chair de notre corps et toutes les autres variantes ne sont que des variantes particulières. Le mode d'être de tout ce qui nous entoure nous permet de développer et d'implanter certains appuis dans le monde pour accéder à l'Être, il peut devenir le sol de notre expérience et le praticable qui nous permet d'« enjamber les distances » et de dessiner un sens dans l'Être.

Pour résumer, il faut dire que le niveau fondamental de l'Être sauvage est la dimension la plus globale qui nous porte, la Nature ou la Terre⁸⁴⁵, et que c'est la membrure interne de cet Être, l'organisation

⁸⁴³ RC, p. 67

⁸⁴⁴ VI, p. 187

⁸⁴⁵ Cf. « La nature ou le monde du silence », p. 51 « En demandant qu'on commence par la

respective de ces niveaux que nous avons cherché à entrevoir dans les fragments de la philosophie ontologique de Merleau-Ponty.

Nature, nous voulons dire que cette restriction [à savoir l'acte définir l'être une fois pour toutes comme être-objet] est illégitime, nous demandons qu'on prenne en considération non seulement l'être qui est objet de notre regard et de notre choix, mais celui qui nous précède, nous circonvient, nous porte, qui porte pêle-mêle avec nous d'autres hommes et est accessible à travers plus d'une perspective, qui est déjà là avant elles, les précède, les fonde, fait la jointure de l'une à l'autre et à l'intérieur de chacune, qui "tient" par lui-même, fait tenir ensemble toutes choses, et ne se réduit pas à ce que chacun de nous a à être. »

VIII

CONCLUSION

L'Être vertical

Avec la philosophie de Merleau-Ponty, nous croyons découvrir qu'il ne s'agit pas de faire voir « la fuite dans l'in-apparence » du présent, c'est-à-dire de dire que « le présent » n'est au fond jamais présent, ce qui reviendrait à affirmer que nous percevons notre situation au monde comme le négatif d'un positif perdu. Car, comme le montre Merleau-Ponty, si le positif originaire est perdu *par principe*, il n'est originaire *que comme perdu*, c'est-à-dire qu'il n'est tout simplement pas originaire. Et c'est précisément cela, croyons-nous, que la philosophie de Merleau-Ponty essaie de nous traduire à travers son ontologie. La « non-coïncidence », l'ouverture, si elle est censée être l'originaire, n'est pas un « manque de donation », mais la « donation » même. C'est cette thèse *positive* que nous offre l'ontologie de Merleau-Ponty, ce caractère profondément positif de son *ethos* philosophique, dépourvu de nostalgie envers la coïncidence, et qui la distingue de toute attitude qualifiant « l'impossibilité de principe » du monde, son « *Horizonthaftigkeit*⁸⁴⁶ », comme une absence d'être, une distance entre nous et l'Être. S'il n'y a jamais moins de distance, alors il ne s'agit pas d'une distance, mais de ce qu'il faut tout au contraire identifier avec notre familiarité avec l'Être, avec notre manière originaire d'habiter le monde. Ce n'est qu'au sein de cette présence d'horizon qu'il peut y avoir absence ; et en aucun cas cette présence ne peut donc être elle-même qualifiée en termes d'absence. Il s'agit donc d'un « amour de la vérité », par opposition à une « peur de l'erreur », que Merleau-Ponty semble nous enseigner⁸⁴⁷. Le geste

⁸⁴⁶ VI, p. 319 : « La chair du monde = son *Horizonthaftigkeit* (horizon intérieur et extérieur) entourant la mince pellicule du visible strict entre ces 2 horizons »

⁸⁴⁷ Cf. « Brouillon d'une rédaction [du *Visible et l'invisible*] », NC58, p. 359 : Il y a « une pensée qui est hantée par l'idéal d'une proximité absolue, que ce soit celle des significations idéales transpercées jusqu'à leur fond par l'esprit, ou celle des choses existantes que nous voyons au point même et à l'instant même où elles sont. Cette pensée

propre à Merleau-Ponty, dans ce qu'il a d'ontologique, consiste précisément en un renversement de la conception de l'originnaire, c'est-à-dire qu'il consiste à dire que cette « transcendance », cette « non-coïncidence » que nous éprouvons dans notre contact avec le monde n'est pas à interpréter comme un manque ou comme un défaut, comme une distance, mais comme la plénitude même, « l'archétype de la rencontre originnaire, imité et renouvelé dans la rencontre du passé, de l'imaginaire, de l'idée⁸⁴⁸ », c'est-à-dire dans toutes les rencontres particulières qui ne feront qu'user de cet original plus global que chacune d'elles. Or, nous croyons que c'est précisément ce qui situe cet auteur dans sa distance par rapport à l'ontologie de l'Objet : ce geste demande en effet de comprendre le « quelque chose » que nous rencontrons dans le monde comme une « matrice symbolique », comme une « ouverture » ; il demande de concevoir notre corps et les autres corps, ainsi que le langage par exemple, comme des « organes » de notre expérience que nous reprenons de notre dehors, et qui pourtant nous *font* voir ; il demande de concevoir le monde en général comme le prolongement de ces appareils à expérimenter que sont notre corps, nos semblables, notre langage, c'est-à-dire comme une Nature, comme le sol sur lequel nous nous appuyons pour atteindre nos buts. Dès lors, ce sont les traits majeurs de cette situation que nous nous sommes proposé d'esquisser ici.

Même si le langage et le niveau conceptuel de cette ontologie n'ont pas été véritablement formulés par cet auteur, même si nous disposons d'assez peu de matériau conceptuel définitif sur lequel nous appuyer afin d'accéder à cette ontologie, il n'en reste pas moins que Merleau-Ponty parvient à mettre en œuvre un *ethos* philosophique positif qui nous semble très original, et même assez difficile à reprendre sans un bouleversement radical de notre manière de penser.

Dans ce sens, nous croyons que le sensible n'est pas à qualifier

qui veut être au plus près des choses qui ne croit ni aux lointains, ni à l'apparence, pensée cruelle, qui retranche et dénude, crainte de l'erreur plus qu'amour de la vérité, c'est elle qui nous enferme dans nos significations, dans le jardin des choses dites et selon le langage, sensées. »

⁸⁴⁸ VI, p. 208

primordialement comme ce qui *résiste* à notre compréhension, car c'est le sensible qui est le lieu de toute clarté, « l'assise de la vérité⁸⁴⁹ », « l'ouverture » au sein de laquelle il peut y avoir de la résistance. Il est ce qui est *requis* pour qu'il y ait une résistance, et non une résistance en lui-même, de même qu'il n'est pas l'absence de donation pleine de l'être de la chose, mais la donation même de cet être, la donation originaire. C'est précisément l'absence de ce renversement que Merleau-Ponty reproche à Husserl depuis sa perspective ontologique : Merleau-Ponty critique en effet le fait que ce dernier parle du corps et de la perception comme de ce qui *résiste* au savoir, dont l'idéal est issu de l'ontologie subjective-objective⁸⁵⁰. Parler de « résistance du sensible⁸⁵¹ », c'est précisément mesurer tacitement le sensible à l'aune de l'idéal d'une clarté pure. Nous nous sommes au contraire proposé, dans cette étude, de prendre le sensible pour modèle de la clarté, pour étalon de tout autre type de clarté (clarté linguistique, clarté des rapports intersubjectifs, clarté philosophique), puisque c'est cela que Merleau-Ponty lui-même semble faire et revendiquer. Certes, ce renversement n'est pas sans difficultés, il nécessite de « former nos nouveaux instruments⁸⁵² » de pensée, et il semble qu'on ne puisse s'y habituer sans peine. Nous avons tenté de nous familiariser avec quelques-uns de ces instruments, de ces organes philosophiques que nous retrouvons chez Merleau-Ponty : la visibilité, le visible, l'invisible, le voyant, le champ, l'institution, la chair ; les charnières ou membrures, les pivots enfin.

⁸⁴⁹ VI, p. 27

⁸⁵⁰ Cf. ci-dessus : chapitre V, « Transition »

⁸⁵¹ Nous empruntons dans un sens critique le titre de l'ouvrage d'E. Alloa même si nous nous sentons proche de cet auteur.

⁸⁵² VI, p. 170

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages de Merleau-Ponty :

- | Sigle | Ouvrage correspondant |
|-------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| | MERLEAU-PONTY, Maurice, <i>Les aventures de la dialectique</i> . Paris : Éditions Gallimard. Collection Folio/Essais, n° 364 |
| | MERLEAU-PONTY, Maurice, <i>Éloge de la philosophie et autres essais</i> . Paris : Éditions Gallimard, 1953 et 1960. Collection Folio/Essais, n° 118 |
| | MERLEAU-PONTY, Maurice, <i>Humanisme et terreur</i> . Paris : Éditions Gallimard, 1947 |
| | MERLEAU-PONTY, Maurice, « La Nature ou le monde du silence (pages d'introduction) ». In : SAINT-AUBERT, Emmanuel de (éd.), <i>Merleau-Ponty aux frontières d'invisible</i> . Milano : Associazione Culturale Mimesis, 2003, pp. 41-53 |
| NC53 | MERLEAU-PONTY, Maurice, <i>Le monde sensible et le monde de l'expression</i> .
<i>Cours au Collège de France, Notes, 1953</i> . Genève : MetissPresses, 2011 |
| NC54 | MERLEAU-PONTY, Maurice, <i>Institution dans l'histoire personnelle et publique. Le problème de la passivité – le sommeil, l'inconscient, la mémoire</i> . Notes de Cours au collège de France (1954-1955). Paris : Belin, 2003 |
| NC56 | MERLEAU-PONTY, Maurice, <i>La Nature</i> . Notes. Cours du Collège de France. Paris : Seuil, 1995 |
| NC58 | MERLEAU-PONTY, Maurice, <i>Notes de cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961</i> . Paris : Gallimard, 1996 |
| NC60 | MERLEAU-PONTY, Maurice, <i>Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl</i> . Paris, P.U.F, 1998 |
| OE | MERLEAU-PONTY, Maurice, <i>L'Œil et l'Esprit</i> . Paris : Éditions Gallimard, 1964. Collection Folio/Essais, n° 13 |
| | MERLEAU-PONTY, Maurice, <i>Parcours</i> . Paris : Verdier, 1997 |

- P2 MERLEAU-PONTY, Maurice, *Parcours deux*. Paris : Verdier, 2000
- PHP MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard, 1945
- PM MERLEAU-PONTY, Maurice, *La prose du monde*. Paris : Éditions Gallimard, 1969. Collection Tel, n° 218
- PPE MERLEAU-PONTY, Maurice, *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952*. Paris : Verdier, 2001
- PRP MERLEAU-PONTY, Maurice, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Paris : Verdier, 1996
- RC MERLEAU-PONTY, Maurice, *Résumé de cours*. Paris : Éditions Gallimard, 1968
- S MERLEAU-PONTY, Maurice, *Signes*. Paris : Éditions Gallimard, 1964.
Collection Folio/Essais, n° 381
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Structure du comportement*. Paris : P.U.F, 1942
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Sens et non-sens*. Paris : Éditions Gallimard, 1996
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1978
- VI MERLEAU-PONTY, Maurice, *Le visible et l'invisible*. Paris : Éditions Gallimard, 1964/1979. Collection Tel, n° 36

Ouvrages sur la philosophie de Merleau-Ponty :

ALLOA, Emmanuel, *La résistance du sensible. Merleau-Ponty critique de la transparence*. Paris : Editions Kimé, 2008

BARBARAS, Renaud, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble : Millon, 2001

— *Essai sur la perception*. Paris : Vrin, 1994

— « L'ambiguïté de la chair. Merleau-Ponty entre philosophie transcendantale et ontologie de la vie ». In : Saint-Aubert, E. de (éd.) : *Merleau-Ponty aux frontières d'invisible*, Associazione Culturale Mimesis, Milano 2003

— *Le désir et la distance*. Paris : Vrin, 1999

— « Le dédoublement de l'originnaire ». In : NC60

— *Merleau-Ponty*. Paris : Ellipses, 1997

— « Le problème du chiasme ». In : *Studia phaenomenologica III*, 2003

— « Les trois sens de la chair. Sur une impasse de l'ontologie de Merleau-Ponty », In : *Chiasmi 10*

— *Le tournant de l'expérience*. Paris : Vrin, 1998

BOEHM, Rudolf, « CHIASMA. Merleau-Ponty und Heidegger ». In : *Durchblicke*. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1970

BONAN, Ronald, *L'Esthétique de Merleau-Ponty*, PUF, Paris 1997

BIMBENET, Étienne, *Après Merleau-Ponty. Etudes sur la fécondité d'une pensée*. Paris : Vrin, 2011

CARBONE, Mauro, *La visibilité de l'invisible. Merleau-Ponty entre Cézanne et Proust*. Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York 2001

— « Flesh : Towards the History of a Misunderstanding ». In : *Chiasmi 4*

CASSOU-NOGUÈS, Pierre, « Le problème des mathématiques dans la philosophie de Merleau-Ponty ». In : NC60

— « La définition du sujet dans *Le visible et l'invisible* ». In : Saint-Aubert, E. de (éd.) : *Merleau-Ponty aux frontières d'invisible*, Associazione Culturale Mimesis, Milano 2003

COLONNA, Fabrice, « Merleau-Ponty et la simultanéité ». In : *Chiasmi 4*

CIARAMELLI, Fabio, « L'originnaire et l'immédiat. Remarques sur Heidegger et le dernier Merleau-Ponty ». In : *Revue philosophique de Louvain*, t. 96, n. 2, mai 1998

DA SILVA-CHARRAK, Clara : « Néant et invisible. L'interprétation merleau-pontienne de la notion d'évidence ». In : *Merleau-Ponty aux frontières d'invisible*, Associazione

Culturale Mimesis, Milano 2003

- DASTUR, Françoise, « L'in-visible et le négatif chez le dernier Merleau-Ponty ». In : SAINT-AUBERT, Emmanuel de (éd.), *Merleau-Ponty aux frontières d'invisible*. Milano : Associazione Culturale Mimesis, 2003
- « Merleau-Ponty et la pensée du dedans ». In : Saint-Aubert, E. de (éd.) : *Merleau-Ponty : Nature ou le monde du silence*. Paris : Hermann Editeurs, 2008
- « Le corps et la parole ». In : NC60
- DEPRAZ, Nathalie, « What about the *praxis* of Reduction ? Between Husserl and Merleau-Ponty ». In : TOADVINE, Ted, et EMBREE, Lester (éd.), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*. Dodrecht —Boston —London : Kluwer Academic Publishers, 2002, pp. 115-125
- DILLON, Martin, *Merleau-Ponty's Ontology*. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1988
- DUPOND, Pascal, *Dictionnaire Merleau-Ponty*. Paris : Ellipses, 2007
- « De la diplopie à l'*Ineinander* ». In : Saint-Aubert, E. de (éd.) : *Merleau-Ponty aux frontières d'invisible*, Associazione Culturale Mimesis, Milano 2003
- GARELLI, Jacques : « Voir ceci et voir selon ». In : *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*, Editions Jérôme Millon, Grenoble 1992
- « Opérations et structures ». In : Saint-Aubert, E. de (éd.) : *Merleau-Ponty aux frontières d'invisible*, Associazione Culturale Mimesis, Milano 2003
- « L'héritage husserlien et l'expérience merleau-pontienne du commencement ». In : NC60
- HADREAS, Peter, *In Place of the Flawed Diamond : an investigation of Merleau-Ponty's philosophy*. P. Lang, 1986
- HASS, Larry : « Rays of the World : Merleau-Ponty and the Problem of Universals ». In : *Chiasmi 6*
- HAAR, Michel, « Proximité et distance vis-à-vis de Heidegger chez le dernier Merleau-Ponty ». In : NC60
- HEINÄMAA, Sara, « From Decisions to Passions : Merleau-Ponty's Interpretation of Husserl's Reduction ». In : TOADVINE, Ted, et EMBREE, Lester (éd.), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*. Dodrecht —Boston —London : Kluwer Academic Publishers, 2002, pp. 127-146
- LAWLOR, Leonard, « The Legacy of Husserl's "Ursprung der Geometrie" ». In : TOADVINE, Ted, et EMBREE, Lester (éd.), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*. Dodrecht —Boston —London : Kluwer Academic Publishers, 2002, pp. 201-223

- « The Chiasm and the Fold. ». In : *Chiasmi 4*
- LE BAUT, Hervé, *Présence de Maurice Merleau-Ponty*. Paris : L'Harmattan, 2010
- LEFORT, Claude, « Qu'est-ce que voir ? ». In : E. de Saint-Aubert (éd.) : *Merleau-Ponty – La nature ou le monde du silence*. Paris : Hermann, 2008
- « Le corps, la chair ». In : *L'arc*. Aix-en-Provence, 1971
- LIVET, Pierre : « Pressentir l'envers du phénomène. Perception et ontologie phénoménologique chez Merleau-Ponty » in : *Merleau-Ponty – de la perception à l'action*, Publications de l'Université de Provence, Aix-en-Provence 2005
- MATOS DIAS, Isabelle, *Merleau-Ponty. Une poïétique du sensible*. Presses Universitaires du Mirail, 2001
- MERCURY, Jean-Yves, *L'expressivité chez Merleau-Ponty. Du corps à la peinture*. Paris : L'Harmattan, 2000
- *La chair du visible. Paul Cézanne et Maurice Merleau-Ponty*. Paris : L'Harmattan, 2005
- RICHIR, Marc, « Le sens de la phénoménologie dans *Le visible et l'invisible* ». In : SAINT-AUBERT, Emmanuel de (éd.), *Merleau-Ponty aux frontières d'invisible*. Milano : Associazione Culturale Mimesis, 2003
- « Les essences et "l'intuition" des essences chez le dernier Merleau-Ponty ». In : *Phénomènes, temps et êtres*. Grenoble : Millon, 1987
- SAINT AUBERT, Emmanuel de, « Conscience et expression ». In : NC53 (avant-propos)
- « La "co-niassance", Merleau-Ponty et Claudel ». In : Saint-Aubert, E. de (éd.) : *Merleau-Ponty aux frontières d'invisible*, Associazione Culturale Mimesis, Milano 2003
- *Du lien des êtres à l'élément de l'Être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*. Paris : Vrin, 2004
- « Espace et schéma corporel dans la philosophie de la chair de Merleau-Ponty ». In : *Le corps en acte*. Nancy : Presses Universitaires de Nancy, 2010
- « Introduction ». In : Saint-Aubert, E. de (éd.) : *Merleau-Ponty : Nature ou le monde du silence*. Paris : Hermann Editeurs, 2008
- *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*. Paris : Vrin, 2005
- *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*. Paris : Vrin, 2006
- SLATMAN, Jenny : « L'invisible dans le visible. Vers une phénoménologie de l'eikôn ». In : Saint-Aubert, E. de (éd.) : *Merleau-Ponty aux frontières d'invisible*, Associazione

Culturale Mimesis, Milano 2003

— *L'expression au-delà de la représentation*. Paris : Vrin, 2003

THIERY, Ives, *Du corps parlant. Le langage chez Merleau-Ponty*. OUSIA, 1987

TOADVINE, Ted, « Merleau-Ponty's Reading of Husserl : A Chronological Overview ». In :
TOADVINE, Ted, et EMBREE, Lester (éd.), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*. Dordrecht
—Boston —London : Kluwer Academic Publishers, 2002, pp. 227-286

PEILLON, Vincent, *La tradition de l'esprit. Itinéraire de Merleau-Ponty*. Paris : Grasset, 1994

PETIT, Jean-Luc, « Corps propre, schéma corporel et cartes somatotopiques ». In : *Le corps en
acte*. Nancy : Presses Universitaires de Nancy, 2010

VANZAGO, Luca, « Rrelations and the Irrelative. A Relationist Interpretation of Merleau-
Ponty's Ontology of Flesh » ; In : *Chiasmi 5*

WALDENFELS, Bernhard, « Le paradoxe de l'expression chez Merleau-Ponty ». In : NC60

ZIELINSKI, Agata, « La notion de "transcendance" dans *Le visible et l'invisible* : de l'indéter-
mination au désir ». In : Saint-Aubert, E. de (éd.) : *Merleau-Ponty – La nature ou
le monde du silence*, Hermann, Paris 2008

Autres ouvrages :

- BACHELARD, Gaston : *L'air et les songes : essai sur l'imagination du mouvement*, Paris : J. Corti, 1994
- *L'eau et les rêves : essai sur l'imagination de la matière*, Paris : J. Corti, 1993
- *La poétique de l'espace*, Paris : P.U.F., 1967
- CLAUDEL, Paul, *L'art poétique*. Paris : Mercure de France, 1907
- *L'Œil écoute*. Paris : Gallimard, 1946
- DASTUR, Françoise, *Husserl : des mathématiques à l'histoire*. Paris, P.U.F., 1995
- DERRIDA, Jacques, « Introduction ». In : HUSSERL, Edmund, *L'origine de la géométrie..* Paris : P.U.F. 1962
- DESCARTES, René, *Méditations métaphysiques*. Paris : Garnier-Flammarion, 1979
- FRANCK, Didier, *Chair et corps*. Paris : Minuit, 1981
- « La chair et le problème de la constitution temporelle ». In : *Dramatique des phénomènes*. Paris : PUF, 2001
- GARELLI, Jacques, *Rythmes et mondes*. Grenoble : Millon, 1991
- « Introduction à la problématique de Gilbert Simondon ». In : Simondon, Gilbert, *Individuation*. Grenoble : Millon, 2005
- HUSSERL, Edmund, *Méditations cartésiennes*. Paris : P.U.F, 1991
- *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures II*. Paris : Gallimard/P.U.F., 1950
- *La Terre ne se meut pas*. Paris : Minuit, 1989
- *L'origine de la géométrie*. Paris : P.U.F. 1962
- *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Paris : Gallimard, 1976
- KLEE, Paul. *Théorie de l'art moderne*. Paris : Éditions Denoël, 1964 et 1985
- LEIBNITZ, *La monadologie*. Paris : Delagrave, 1880
- PATOČKA, Jan : *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*. Paris : Kluwer, 1988
- *Papiers phénoménologiques*. Grenoble : Millon, 1995
- *Aristotelés, jeho předchůdci a dědicové*. Praha : Československá akademie věd, 1964
- SIMON, Claude, *Le vent*. Paris : Minuit, 1960
- *La route des Flandres*. Paris : Minuit, 1957

SIMONDON, Gilbert, *Individuation*. Grenoble : Millon, 2005

— *Le cours sur la perception*. Paris : Editions de la transparence, 2006

VALÉRY, Paul, *Introduction à la méthode de Léonard de Vinci*. Paris : Gallimard, 1942

INDEX NOMINUM

Alloa, Emmanuel	48-49, 170, 293
Bergson, Henri	170
Blondel, Maurice	113 (diplopie), 193
Cézanne, Paul	33, 58, 155
Claudel, Paul	22, 80, 96, 124, 152, 154, 231
Dastur, Françoise	76, 179
Descartes, René	33, 102, 162, 165, 180, 193, 216, 253
El Greco	58
Gauguin, Paul	58
Giacometti, Alberto	58
Heidegger, Martin	131, 203
Husserl, Edmund	20-22, 24, 43, 48, 52, 66, 80, 86, 102, 104, 113, 114, 117, 123, 124, 129, 135, 142, 155, 156, 167, 173- 188, 189-191, 193, 194-196, 200, 223, 265, 269, 277, 280, 284, 286, 288, 293
Kant, Immanuel	21, 75, 99
Klee, Paul	33
Leibniz	22
Malraux, André	39, 158, 160-162
Uexkül, Jakob von	84, 88
Patočka, Jan	195, 289
Portman, Adolf	86
Proust, Marcel	33, 96, 135
Saussure, Ferdinand de	15, 22
Sartre, Jean-Paul	33
Simon, Claude	22
Simondon, Gilbert	114-115
Valéry, Paul	59, 107, 206, 207, 277
Van Gogh, Vincent	39
Whitehead, Alfred North	123, 184-185