

# LA RECTIFICATION DE L'ONTOLOGIE CARTÉSIENNE CHEZ MERLEAU-PONTY

..... Domingo Blanco FERNÁNDEZ

Pourquoi choisir ce thème pour un Colloque qui se propose dresser le bilan de (presque) quatre siècles de cartésianisme? Parce que, à ce jour, et à ma connaissance, n'a pas été reçu l'apport décisif de cette rectification, à savoir, l'association entre l'espace d'expérience et la négativité. Et parce que, à travers Descartes, Merleau-Ponty voulait mettre en question l'ensemble de l'ontologie en vigueur, peut-être la même qui guide (ou égare) notre bilan. De la portée que l'auteur de *Le visible et l'invisible* attribue à sa critique témoigne cette simple juxtaposition dans sa première note de travail: „Réflexion sur les ontologies de Descartes – le ‘strabisme’ de l'ontologie occidentale”<sup>1</sup>. De ce désaveu, il n'exclue pas la „philosophie objective” de Husserl, ni les philosophies du dieu mort (Kierkegaard, Nietzsche, Sartre) qui sont le contrepied de la philosophie classique, ni, bien sûr, la dialectique comme „manoeuvre” (VI 219 et 236). Pour sortir de l'actuel état, qu'il considère de crise radical et même de ruine de la philosophie, le renouveau philosophique passe, écrit Merleau-Ponty, par la „destruction” (*Wiederholung*) de l'ontologie objectiviste des cartésiens (VI 237).

Il n'est pas étonnant que la pensée, par son élan immédiat, donne la priorité à la réalité de la pensée, et du temps comme sens interne, sur la réalité des corps et de l'espace. C'est en tout cas ce qui est arrivé à la philosophie depuis que Platon associa la matière au non-être, face à l'être qui est toujours et qui ne change jamais. On sait le lourd poids de cet héritage sur l'histoire de la philosophie chrétienne. Pour Descartes, la réalité de la nature extérieure se réduit à l'étendue, mais il s'agit d'une étendue idéalisée puisqu'elle ne se

donne qu'à une inspection de l'esprit, ce qui fait plus certaine la pensée que le corps. A notre siècle encore prévalait la subordination de l'espace. Bergson avait voulu détruire la conception du temps spatialisé afin de retrouver la durée, non seulement comme le temps réel, mais comme la réalité même. A ce que Merleau-Ponty répondait qu'il ne suffit pas de passer au temps comme fusion pour avoir la solution et que l'espace n'est pas à mettre en cause comme Bergson le fait, car l'ignorance de la durée ne vient pas de sa spatialisation par le physique ou le mathématique mais plutôt de la projection de l'espace sur un plan de représentations. „L'espace en réalité – remarque Merleau-Ponty – ne comporte pas plus de points, de lignes que le temps”. L'espace réel d'expérience n'est pas moins que le temps réel à racheter de la réduction à significations objectives: „Il faut passer de la chose (spatiale ou temporelle) comme identité à la chose (spatiale ou temporelle) comme différence, i.e., comme transcendance, comme toujours 'derrière', au-delà, lointaine” (VI 249). – La tentative de ramener la spatialité du *Dasein* à la temporalité, dans le paragraphe 70 de *Sein und Zeit*, porte à Heidegger à interpréter la *direction* spatiale dans le sens de la tâche „dirigée” par le souci du *Dasein* qui fait face au futur. Heidegger pense que le *Dasein* peut être spatial, et non seulement étendu, parce qu'il est „spirituel”. Pour Merleau-Ponty, il y a une *Weltlichkeit* des esprits qui est assurée par les racines qu'ils poussent, non certes dans l'espace cartésien, mais dans le monde *esthétique*, qui est à décrire comme espace de transcendance, d'éclatement, de déhiscence, et non pas comme espace objectif-immanent (VI 269-270). Même la „direction” d'un mouvement des corps n'est pas identifiable comme relation dans l'espace objectif; elle est donc transposable à la pensée: „une *direction* de pensée” ce n'est pas une *métaphore* (VI 275). Loin de s'expliquer la direction spatiale par la temporalité du souci, c'est parce que la pensée, le sujet, sont à décrire aussi bien comme situation spatiale, qu'il y a des directions de pensée, et des directions opposées, comme il y a la gauche et la droite, qu'il y a dans les significations possibilité de l'écart et d'emploi du diacritique (VI 270).

Dans les notes sur la Nature prises par des étudiants et publiées en 1995, Merleau-Ponty avertit de la résistance que l'espace oppose à la pensée par une allusion à Kant qu'il ne développe pas. Il s'agit d'un commentaire à la lettre où Malebranche disait à Dortous de Mairan: „Je sais bien qu'un pied-cube est de même nature que toute autre étendue, mais ce qui fait qu'un pied-cube est distingué de tout autre, c'est son existence”. Cette réalité irréductible du pied-cube d'étendue, soutient Merleau-Ponty, „ne peut être comprise par l'esprit pur. C'est déjà ce que Kant exprimera en disant qu'il y a dans les objets de l'espace quelque chose qui résiste au pur entendement”<sup>2</sup>.

Il ne semble pas que les thèses de Kant sur l'espace soient toujours claires et cohérentes, si nous mettons ensemble 1) que, selon la première Critique, „on ne peut jamais se représenter qu'il n'y ait point d'espace, quoiqu'on puisse bien penser qu'il ne s'y trouve pas d'objets” (KrV A 24); 2) qu'en 1768 Kant basait la différence des régions de l'espace sur les trois dimensions (haut-bas, droite-gauche, devant-arrière) du *corps* propre; et 3) que l'*Opus Postumum* déclare, contre la *Critique*, que „ni comme contenu ni comme

continent il n'y a d'espace vide" (Ak. XXII, 194), et encore que „l'espace vide est *contradictio in adiecto*" (Ak. XXI, 550). Mais ce qui chez Kant ne se dément jamais, depuis l'Essai sur les grandeurs négatives (1763) jusqu'à l'*Uebergang*, c'est que seule l'intuition, c'est à dire la sensibilité comme source de connaissance *autre* que l'entendement, nous apporte les représentations des oppositions réelles, et que l'oubli de cette origine rend inévitable l'amphibologie des concepts de réflexion. De la difficulté à saisir cette question donne peut-être un indice le fait que dans le paragraphe de la *Critique* où Kant expose la distinction entre *Widerstreit* ou opposition réelle et *Widerspruch* ou contradiction (opposition logique ou dans le dire), l'édition de la Pléiade traduit au moins trois fois *Widerstreit* par „contradiction”, et renforce la confusion<sup>1</sup>. Mais ce qu'on risque ainsi d'oublier c'est que l'existence n'est un prédicat! Disons-le avec *Les progrès de la Métaphysique...*: d'après de simples concepts, une réalité= *a* ne peut être opposée à une réalité= *b*, mais seulement au manque= 0; toutes choses, considérées métaphysiquement, doivent être composées de réalité et de négation, d'être et de non-être. Cette métaphysique ne tient pas compte de ce que dans l'intuition, par exemple dans l'intuition extérieure, c'est-à-dire dans l'espace, il peut se produire une opposition du réel (de la force motrice) à un autre réel, à savoir, une force motrice de direction opposée (et de même, par analogie, dans l'intuition interne, un plaisir contrebalance une douleur), et que la conséquence de ce conflit entre réalités peut être une négation (comme celle du mouvement de deux véhicules qui entrent en collision). Pour introduire en métaphysique ce fait de deux choses qui sont liées dans un sujet, et où l'une supprime l'effet de l'autre, il faut admettre des *directions opposées* l'une à l'autre, ce qui à son tour exige considérer les *conditions de l'intuition sensible* comme *originaires* et comme portant en elles leurs propres différences. Négliger l'apport sensible *comme tel*, dans son hétérogénéité, fût à l'origine d'un principe qui offense, dit Kant, le bon sens et même la morale: que tout mal en tant que fondement= 0, c'est-à-dire est simple restriction ou manque d'être (Ak. XX, 7, 283).

Rien de plus naturel et de moins mystérieux que l'opposition réelle: on ne se nourrit que d'une autre vie qu'on détruit. Mais comment la mettre en termes ontologiques? Comment rendre intelligible que „parce qu'une chose existe, une autre chose se trouve-t-elle détruite" (Ak. II, 203)? Quelle est l'être de cette négativité active ou destruction constructive, de cette *soustraction* dans l'être qui soutient son ordre et sa permanence? Quelle réalité correspond au *lien* entre les opposés: charge électrique „positive”– charge électrique „négative”, ascension-chute, attraction-répulsion, désir-aversion, plaisir-douleur, amour-haine, bien-mal, ou mérite-culpabilité? Quelle est cette polarité sans contradiction, donc qui ne va pas de l'être à le néant, mais où le rien (le *nihil negativum*) vient de ce que les deux pôles de l'opposition, que par convention on appelle „positif” et „négatif”, sont des réalités *positives*? Qu'est-ce donc que cette négativité positive?

Ramener la représentation à des simples concepts engendrait la conséquence de que „le fondement d'une négation ne pouvait être autre chose que l'absence de fondement par

ty avertit de la résistance que l'espace oppose à la pensée par une allusion à Kant qu'il ne Ponty revient sur cette évidence pour la diriger précisément contre Descartes:

Le philosophe n'a pas „à supposer inexistant ce qui était vu ou senti, et la vision ou le sentir les remplacer, selon les mots de Descartes, par 'la pensée de voir et de sentir' (...) Réduire la perception à la pensée de percevoir, sous prétexte que seule l'immanence est sûre, c'est prendre une assurance contre le doute, dont les primes sont plus onéreuses que la perte dont elle doit nous dédommager: car c'est renoncer à comprendre le monde effectif et passer à un type de certitude qui ne nous rendra jamais le 'il y a' du monde" (VI 58-59; cf. 254-255).

Croire que la perception depuis toujours a été une inspection de l'esprit, et que la réflexion est seulement la perception revenant à elle-même, „cette identité de l'espace et de l'esprit”, est pour Merleau-Ponty l'illusion des illusions, la conversion du savoir de la chose à un savoir de soi dont la chose était faite (VI 59). Une philosophie réflexive, comme le doute méthodique, réduit d'avance notre contact avec l'Être aux opérations discursives par lesquelles nous nous protégeons contre l'illusion. L'ontologie de l'objet lit le monde pour valider la méthode, mais une méthode qui porte elle-même son propre dogme métaphysique! Voyons lequel:

„Dire que la perception est et a toujours été une 'inspection de l'esprit', c'est la définir, non par ce qu'elle nous donne, mais par ce qui en elle résiste à l'hypothèse d'inexistence, c'est identifier d'emblée le positif avec une négation de la négation”, comme si l'Être pouvait se définir par la suppression du non-être (VI 62 et 117).

Et l'idée se complète dans la conférence „Bergson se faisant”, de la même année 1959:

„L'être perçu est cet être spontané ou naturel que les cartésiens n'ont pas vu, parce qu'ils cherchaient l'être sur fond de néant et que, dit Bergson, pour 'vaincre l'inexistence', il leur fallait le nécessaire”<sup>4</sup>.

La clef de la solution cartésienne est donc la nihilité du monde qui est le complément obligé de l'être plein, ils s'appellent mutuellement et se co-exigent, „todo y nada”<sup>5</sup>, mais cela ne va pas sans problèmes. Que cette philosophie est nécessairement travaillée par un certain strabisme, lisons-nous dans les notes du cours 1957-58, „on le voit au mieux dans le dilemme de l'être et le néant, partout présent à l'horizon de la pensée de Descartes. Ainsi dit-il que, lorsqu'il pense à l'Être, c'est d'emblée à l'Être infini qu'il pense, et cela parce que la notion de l'Être comporte tout ou ne comporte rien” (Nat. 171). C'est l'ontologie de l'objet, qui culminera avec le système de Spinoza dans ce que Hegel appellera un acosmisme (*Encyclopédie* par. 50). Dieu seul est donc, rien d'autre. Et Descartes va vers le „positivisme” spinoziste quand il écrit dans la VI Méditation: „Il n'est pas douteux qu'il y a quelque chose de vérité dans tout ce que la Nature m'enseigne, puisque par la nature, considérée en général, je n'entends maintenant autre chose que Dieu même” (A.T. IX, 64; cit. par Merleau-Ponty, *Nat.* 169). Pour une telle ontologie, tout est donné, tout ce qui peut apparaître est déjà contenu en arrière de nous, et en ce sens Merleau-Ponty l'appelle ontologie „rétrospective” (*Nat.* 170-171).

Mais cette ontologie de l'objet correspond à la nature au sens de la „lumière naturelle”, pendant que la nature au sens de l'“inclination naturelle” esquisse chez Descartes une autre ontologie: une ontologie de l'existant (R.C. 125-126). Selon la première, dans la VI Méditation, dire que la nature de l'hydropique est dérégulée quand il a soif parce que le boire nuit à sa conservation, c'est une simple façon de parler „laquelle ne signifie rien qui se retrouve en la chose dont elle se dit”. Mais selon la deuxième, au regard du composé âme-corps, que l'hydropique ait envie de boire „c'est une vraie erreur de la Nature”. Faux dans une ontologie de l'objet, vrai pour une ontologie de l'existant, la juxtaposition des deux jugements contradictoires est définitive, insoluble. Merleau-Ponty applique à cette duplicité ontologique le terme „diplopie” qu'il emprunte à M. Blondel. Celui-ci avait parlé, dans *L'Être et les êtres*, d'une „diplopie ontologique” consubstantielle à toute philosophie chrétienne: en un sens, Dieu est et le monde n'est rien; en un autre, Dieu est obscur et seul le monde est clair (Nat. 179); ou, dans la version de Merleau-Ponty: d'une part, Dieu existe par définition et les apparences n'en sont qu'une manifestation et une restriction; et d'autre part, les apparences sont le canon de tout ce que nous pouvons entendre par „être”, et „à cet égard c'est l'être en soi qui fait figure de fantôme insaisissable et d'*Unding*” (R.C. 126-127). Le cartésianisme, en tant que philosophie de la lumière naturelle, a renoncé à surmonter la dualité de l'objectivisme et de la dimension du monde existant ou du composé âme-corps. „La philosophie”, commente Merleau-Ponty, „se voit coupée en deux” (Nat. 35). Comment dépasser, donc, cette diplopie par une philosophie qui ferait la vision synergique des représentations intellectuelles ou de l'objectivité, d'un côté, et de l'ordre de l'expérience perceptive ou „l'usage de la vie”, de l'autre?

Merleau-Ponty fait l'éloge des cartésiens parce qu'ils ont voulu concevoir l'univers comme infini ou du moins sur fond d'infini, bien qu'ils ne pouvaient réussir étant donné que leur notion d'infini est positive et qu'en son profit ils ont dévalorisé le monde. Le véritable infini, avertit Merleau-Ponty, ne peut être cet infini figé par une „philosophie objective”. C'est eluder l'infini plutôt que le reconnaître. Il faut que le véritable infini soit ce qui nous dépasse: infini d'*Offenheit* et non pas *Unendlichkeit*, du *Lebenswelt* et non d'idéalisation (VI 223). Cette infinité négative de *l'Être* est finitude opérante, active, qui n'est pas la finitude au sens empirique des limites de ce qui existe de fait (VI 305).

De ce renversement des termes cartésiens on pourrait aisément multiplier les références textuelles, surtout dans le chapitre „Interrogation et dialectique”. Mais ce n'est que par la suite, en novembre 1960, que cette pensée du fini positif vient s'associer à l'opposition réelle kantienne. Une première note signale que le voyant se trouve comme posé sur le visible, non en lui, et pourtant il est en chiasme avec lui, et de même le touchant envers le touché. Chacun de mes doigts est dehors et dedans en réciprocité, en chiasme, activité et passivité couplées, „l'une empiète sur l'autre, elles sont dans rapport d'opposition réelle (Kant)” (p. 314). Et une note postérieure insiste pour se faire question de la réalité du négatif: „Le chiasme, la réversibilité, c'est l'idée que toute perception est

doublée d'une contre-perception (opposition réelle de Kant)" (p. 318). Il nous semble que la perception se fait *dans les choses mêmes* par la circularité parler-écouter ou percevoir-être perçu. Cette unité d'activité et de passivité „va de soi quand on pense à ce que c'est que le néant, à savoir rien". Comment ce rien – se demande Merleau-Ponty – serait-il actif, efficace (ibid.)?

Le problème ontologique est ici posé en quelques lignes qui ne sont pas développées dans les dix pages qui restent pour finir le livre. Essayons, malgré tout, de comprendre ce que veut dire que le chiasme charnel soit une opposition réelle, puisque l'association est si nettement établie.

D'abord, il nous faut prévenir un malentendu. Dans l'autoaffectation perceptive, se voir, se toucher, il y a une sorte de réflexion qui comporte des oppositions réelles. Un coup de mes ongles sur ma peau ou de mes dents dans ma bouche peut me faire saigner et, bien sûr, me faire mal. L'autoaffectation „je viens de mordre ma langue" ne se tient pas dans le seul plan des représentations de conscience, propre de l'*ego cogito cogitatum*. L'auto-référence sensible appartient en plus à l'ordre organique. Si la philosophie réflexive trouve que le *cogito* présuppose l'autoaffectation sensible comme *condition de possibilité*, son retour en arrière débouche sur une vérité empirique autant que transcendante. Une note de novembre 1960 déclare expressément: „Pas de différence *absolue*, donc, entre la philosophie ou le transcendantal et l'empirique (il vaut mieux dire: l'ontologique et l'ontique)" (p. 319). La chair est cet épaisseur de la vie animale qui occupe l'extériorité du sensible et l'intériorité du sentant. Mais ce serait une lourde méprise que d'interpréter le chiasme charnel comme opposition de l'étendue et de la sensibilité visuelle ou alguédonique. Ce serait retomber dans l'opposition du corps à l'âme, ou de la substance objective à la substance subjective, qui fait précisément l'impasse cartésienne.

Un troisième passage aide à éclaircir la compréhension du chiasme charnel comme opposition réelle, et cette fois dans une prise de position publique de l'auteur. Car si bien le concept kantien ne fût pas incorporé au texte de *Le visible et l'invisible*, il ne resta pas non plus dans la réserve ou la privacité des notes de travail. En effet, à la même date de novembre 1960, l'intervention de Merleau-Ponty au Colloque de Bonneval sur l'Inconscient, resumée après la mort du philosophe par J.-B. Pontalis, associe sa notion d'invisible à la heideggerienne de latence (*Verborgenheit*) et renvoie au concept de grandeur négative pour proposer que l'inconscient de la doctrine psychanalytique soit pensé comme conscience négative, c'est-à-dire comme grandeur réelle de signe opposé à celui du conscient, au sens que Kant dit que la haine est un amour négatif ou que voler est un don négatif<sup>6</sup>. Justifier cette association de Kant, Freud et Heidegger demanderait de trop longues analyses. Merleau-Ponty semble le faire sans problème parce qu'il ne retient de ces auteurs que ce qu'il voit lui-même par sa propre démarche, et c'est à celle-ci que nous nous tenons. La même remarque s'applique à l'amalgame de termes de Freud, Heidegger et Husserl qu'on trouve dans une note de travail de mai 1960:

„L'inconscient, ce n'est pas une représentation en fait inaccessible. Le négatif ici n'est pas un positif qui est ailleurs (un transcendant) – C'est un vrai négatif, i. e., une *Unverborgenheit* de la *Verborgenheit*, une *Urpräsentation* du *Nichtsurpräsentierbar*, autrement dit un originaire de l'ailleurs, un *Selbst* qui est un Autre” (VI 308).

Pour bien distinguer ce *soi-même comme un Autre*, il faut s'en tenir à la charge énergétique de l'opposition de grandeurs positives et négatives par laquelle il s'agit de penser le rapport être-néant. Appuyons encore la compréhension, mieux que dans la confrontation avec des positions actuelles, dans le rappel en raccourci du précédent kantien et de ses suites: 1) De la réduction des intuitions à l'ordre du concept s'ensuive, disait Kant, que la réalité ne comporte que l'opposition d'être et non être, comme la seule concevable. Ainsi, à la façon dont Démocrite composait toutes choses, dans l'espace, d'atomes et de vide, Leibniz produisit „un monde uniquement composé de lumières et d'ombres sans prendre garde que pour plonger un espace dans l'ombre, il faut qu'il y ait un corps, donc quelque chose de réel qui fasse écran à la diffusion de la lumière dans l'espace” (Ak. XX, 7, 283). 2) A propos de ce texte, Martial Gueroult a montré que les synthèses de la première *Wissenschaftslehre* de Fichte „ne font qu'opérer le mélange de lumière et d'ombre d'où sort le Monde; mais cette série de mélanges n'est possible qu'après que le Non-Moi a arbitrairement arrêté la lumière du Moi comme avec un écran”<sup>7</sup>. Dans la *Grundlage* (1794), en effet, le troisième principe de la W.L. établit que le non-moi est *grandeur négative* et, donc, que son opposition au moi est une opposition réelle: „Dans le troisième principe, et cela de façon déterminée, le non-moi a été posé comme un *quantum*; or tout *quantum* est quelque chose; par conséquent, aussi *réalité*. Cependant le non-moi doit être négation – ainsi, en quelque sorte, une *négation réelle* (une *grandeur négative*)”<sup>8</sup>.

3) Schelling fait un pas en avant en soutenant que le moi, non seulement s'oppose à la nature, mais qu'il opère à partir d'elle et qu'il est aussi nature (naturante ou invisible).— Dans cette lignée de pensée qui trouve dans le Moi l'opposition de l'extérieur et de l'intérieur, s'inscrit la tentative de Merleau-Ponty: „Les hommes sont des 'métis' d'esprit et de corps, mais ce qu'on appelle esprit est inséparable de ce qu'ils ont de précaire et la lumière n'éclairerait rien si rien ne lui faisait écran”<sup>9</sup>. Or, à l'encontre de ce qu'on laisse entendre quelquefois, avec le couple visible-invisible Merleau-Ponty ne désigne pas une tâche théorique qui laisserait dehors l'ordre des pulsions et du volontaire, mais il contient cet ordre du pratique et de l'action, et le réintègre *au problème de la connaissance*. Dès lors, nous commençons à comprendre qu'il s'agit pour l'auteur de faire, comme le dit une note de décembre 1960, une psychanalyse, non existentielle (comme celle de Binswanger), mais *ontologique* (VI 323).

La portée ontologique attribuée aux opposés visible-invisible signifie, avant tout, que cet Être ne fait dépassable la différence, par contraste avec la philosophie dialectique qui, par son aspiration à „l'identité de l'identité et de la non-identité”, ignore ou subordonne finalement la différence. Cela est inévitable – commente Merleau-Ponty dans son dernier cour, en février 1961— dès que la solution, pour Hegel, cesse d'être expérience et devient

signification, chose dite, ou, en d'autres mots, dès qu'elle cesse de se penser entourée par un englobant, le monde vertical, et présume d'avoir totalisé, *tout compris, tout dépassé*<sup>10</sup>.

L'englobant vertical qu'il oppose ici à Hegel, Merleau-Ponty le pense à partir de la notion husserlienne d'"horizon". En parlant de l'horizon des choses, de leur horizon extérieur et de leur horizon „intérieur”, Husserl aurait désigné un nouveau type d'être, que Merleau-Ponty qualifie comme de porosité et de prégnance, dans lequel est englobé, pris, celui devant qui s'ouvre l'horizon (VI 195). Or, une philosophie de l'horizon, alléguée par notre auteur contre Husserl sans le mentionner, n'est pas compatible avec la prétention de retrouver dans une conscience législatrice la signification qu'elle aurait donné au monde et à l'être (VI 137). Le monde et la chose ne sont pas le produit terminal du champ des opérations de la conscience et des significations construites; ce champ, comme le champ du langage qu'il présuppose en fait, ne se suffit pas, il ouvre, comme *artefact*, sur une perspective originelle d'être naturel, il a un horizon d'être brut et d'esprit brut dont les objets construits et les significations émergent et dont ils ne rendent pas compte (VI 133). Cette vision synergique de la signification et de l'existant est ultime, indépassable. Merleau-Ponty parle de la chair du monde, malgré qu'elle ne soit pas *se sentir* comme ma chair, qu'elle soit sensible et non sentante, mais il l'appelle ainsi pour dire qu'elle est *prégnance* de possibles (VI 304). „Il peut toujours y avoir un supplément d'être dans l'être” (128). C'est que l'être n'est pas fait d'idéalités ou de choses dites „mais d'ensembles liés où la signification n'est jamais qu'en tendance” (129). Je peux avancer une exploration, je ne suis pas enfermé dans un secteur du monde visible ni dans un point de vue fixe, mais quand je déplace mon regard ou m'en approche par mon pouvoir moteur, je ne franchis les limites que pour les transporter ailleurs: „ce qui est gagné d'un côté, il faut le perdre de l'autre (...) L'ouverture au monde suppose que le monde soit et reste horizon (...) parce que, de quelque manière, celui qui voit en est et y est” (136). Mais qu'il y ait toujours une limite à notre accès aux choses n'est pas un facteur qui affaiblit notre foi perceptive. Au contraire, les choses ont leur solidité, leur poids de réalité, par ma propre épaisseur charnelle, parce que je les éprouve du dedans, au milieu d'elles (153).

Pour cette nouvelle ontologie, le point de départ ne sera pas „l'être est, le néant n'est pas”: „On ne fait pas surgir l'être à partir du néant, *ex nihilo*, on part d'un relief ontologique où l'on ne peut jamais dire que le fond ne soit rien” (VI 121). Ce que nous avons, non devant, mais autour de nous, ce monde „vertical”, „c'est un champ d'apparences, dont chacune, prise à part, éclatera peut-être, ou sera biffée, dans la suite, mais dont je sais seulement qu'elle sera remplacée par une autre qui sera la vérité de la première parce qu'il y a monde, parce qu'il y a quelque chose, un monde, un quelque chose, qui n'ont pas, pour être, à annuler d'abord le rien” (ibid.). Le négativisme est complice du positivisme objectiviste: dire du néant qu'il *n'est pas* c'est encore trop dire, puisque c'est le fixer dans sa pure négativité, „alors qu'elle ne peut valoir que comme ce qui n'a pas ni nom, ni repos, ni nature” (ibid.). Sur ces mots, il faut s'arrêter brièvement.



On comprend bien que le néant n'ait pas de „nature”, mais pourquoi ajouter „ni repos”? Cette *negatio* n'implique pas une *determinatio*, à savoir, qu'il est inquiétude ou mouvement, et ce n'est pas déjà un nom? – C'est le minimum possible de nom. Merleau-Ponty parlait positivement d'un néant (ou d'un rien) actif, efficace (VI 318). Mais il l'est en tant qu'il n'est déterminable *que comme* l'exclu et le rejeté du sens et des êtres. Ce fond conspire. Par rapport à l'esprit, reconnaître ce néant sans nom ni repos c'est la façon ontologique de dire que „la pensée est une activité inconsciente de l'esprit” (A. Binet), ou qu'en science ont lieu des découvertes, ou que la raison est contingence. On comprend alors qu'aucun être objectif ne donne réponse à l'appel à la totalité qui est la question centrale que nous sommes (VI 141). Qu'est-ce que c'est, donc, que la réussite philosophique? En quoi consiste le succès ou le triomphe pour une oeuvre de pensée? – En un sens, „toute la philosophie consiste à restituer une puissance de signifier” (VI 203), répond Merleau-Ponty avec Husserl, bien qu'il ne soit pas sûr que celui-ci l'aurait compris de cette façon:

„S'il y a une idéalité, une pensée qui a un avenir en moi, qui même perce mon espace de conscience et a un avenir chez les autres, et enfin, devenu écrit, un avenir en tout lecteur possible, ce ne peut être que cette pensée qui me laisse sur ma faim et les laisse sur leur faim, qui indique un gauchissement général de mon paysage et qui l'ouvre à l'universel, justement parce qu'elle est plutôt un *impensé*” (VI 159).

Ce qui fait toute la difficulté de cette philosophie c'est de comprendre qu'atteindre la vérité est aussi la différer, relancer la recherche; que l'universalisme est toujours impliqué dans la volonté de dialogue<sup>11</sup>, ou que se parler c'est déjà offrir toute parole à une Parole universelle, mais, en même temps, qu'il n'est possible de trouver l'universalisme effectif que si l'on se place au niveau de ce que les hommes vivent, non pas au niveau de principes abstraits (bien que ceux-ci soient valables et même nécessaires), mais dans leur contact personnel avec la réalité (*Comprendre*, 212), c'est-à-dire, dans ce „tout” qui „contient” le Néant actif, ou en d'autres mots, qui est l'ouvert dans son dynamisme *puisqu'il porte „en plus” la soustraction ou la perte*. Mais, on peut demander, soustraction de quoi, perte par rapport à quel complétude? Merleau-Ponty disait que la perception met en mouvement un processus de connaissance qu'elle ne suffit pas à accomplir, et qu'ainsi commenceraient la parole et la vérité au sens des logiciens<sup>12</sup>. Mais l'instauration de l'idéalité, de l'*intuitus mentis*, ne suffit pas non plus à accomplir le processus de connaissance que la perception commençait.

Et pourtant, seulement l'idéalité en tant qu'idéalité échappe à la capture par le vertical ou s'en évade; de la seule *intuitus mentis*, soit en possession de ses moyens soit en germe, peut venir l'impulsion par laquelle nous recommençons toujours, après que chaque tentative de coïncidence avec l'être en rouvre l'écart (VI 166). L'aspiration de l'idée ne se plie, ou mieux, ne se *courbe* jamais devant la loi de la finitude active, tout comme l'exigence morale ne cesserait de rejeter en l'intention le mal, même là où il serait pris dans le tissu d'un compossible social optimum. Nous avons vu que pour Merleau-Ponty

l'infinité négative de l'Être est finitude active. Or, le refus de l'infini positif, justement, ne nous enferme pas dans l'Être. C'est ce que Merleau-Ponty disait en décrivant la bonne dialectique qu'il souscrit: „Comme pensée négative, elle (la dialectique) comporte un élément de transcendance, elle ne peut se limiter aux relations du multiple, elle est ouverte, disait Platon, à un *epekeina tes ousias*. Mais par ailleurs, cet au-delà de l'être dont la place reste marquée, ne peut, comme l'un de la Première Hypothèse du *Parménide*, ni être pensé, ni être, et c'est toujours à travers la pluralité des participations qu'il apparaît” (R.C. 82). Il y a donc un absolu du bien et de la vérité qui n'est là que pour mettre et maintenir à sa place et dans son relief le multiple, „pour s'opposer à l'absolutisation des relations” (ibid.). Entre l'Idéalité de l'un et l'existence du multiple la distance, tout comme la tension ou l'opposition, est absolue, non susceptible de diminution.

Les leçons sur Descartes au cours 1957-58 se ferment en posant la question qui les avait guidé: comment trouver une philosophie binoculaire? Et la réponse du philosophe pointe contre l'ontologie „rétrospective” du „tout est donné”: „L'homme a derrière lui toute une quantité d'êtres, son corps, son passé... Mais il est aussi tourné vers l'avenir. Ce qui me constitue comme existant, c'est ce retournement du poids que je sens derrière moi en devenant projet”. Le poids de l'Être il faut l'apercevoir, non comme présence, mais comme l'absence qui suscite toujours une prise de responsabilité, une action. L'ouvert de l'Être et l'exposition de la raison à naître qui est l'autre côté, relèvent de l'impossibilité de comprendre séparément *l'existant et l'objet, l'acte et le signe*: „L'être rétrospectif est lié à l'acte d'exister. Ce qui est donné, c'est la métamorphose de l'être brut, c'est l'enfantement. Nous allons à l'Être en passant par les êtres” (Nat., 180). Ce rapport a une dimension pratique, active, à la fois qu'une dimension de compréhension. En ce deuxième sens soutient *Le visible et l'invisible* la méthode „indirecte”: l'être dans les étants, comme le seul possible en ontologie (VI 233). Cela comporte reconnaître que les idées de vérité et de bien, qui mobilisent nos recherches et notre action, se continuent comme en pointillé, pas seulement au-delà du faisable et de l'atteignable, mais aussi au-dehors de tout ce qui est susceptible d'approximation. Cela ne fait pas qu'elles soient un mirage. Tout au contraire, l'inconditionné de ces idées, dont les droites lignes de points convergent en Dieu, c'est l'aspiration ultime constitutive de la raison. Au cours 1956-57, il avait exprimé l'affinité de son problème avec celui de Schelling disant qu'il y a dans la Nature „quelque chose qui fait qu'elle s'imposerait à Dieu même comme condition indépendante de son opération” (R.C. 95-96). Ce point de repère aide à comprendre les mots qui mettent fin aux leçons sur Descartes du cours suivant: „Il faut saisir Dieu comme clef de voûte, c'est-à-dire qu'il est ce que suppose l'édifice et ce qui fait tenir le Tout. C'est un rapport paradoxal qu'il faut regarder en face” (Nat. 180).

## Notes

- <sup>1</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible* (VI), Gallimard, Paris, 1964, p. 219.
- <sup>2</sup> M. Merleau-Ponty, *La Nature* (Nat.), Notes. Cours du Collège de France. Établi et annoté par D. Séglaud, Seuil, Paris, 1995, p. 34.
- <sup>3</sup> Emmanuel Kant, *Oeuvres philosophiques*, Gallimard, Paris, 1980, t. 1, pp. 997-998.
- <sup>4</sup> *En Signes* (S.), Gallimard, Paris, 1960, p. 235.
- <sup>5</sup> Cf. VI 306 et „Philosophie et non philosophie depuis Hegel (ii)”, *Textures* n° 10-11, 1975, p. 158.
- <sup>6</sup> *L'inconscient*. VI Colloque de Bonneval, Desclée de Brouwer, Paris, 1966, p. 143.
- <sup>7</sup> M. Gueroult, *L'Évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, Paris, 1930, t. I, p. 255.
- <sup>8</sup> J. G. Fichte, *Grundlage des Gesamten Wissenschaftslehre*, ed. I.H. Fichte, *Sämmtliche Werke*, I, pp. 110, 114, 133. – Trad. fr. par A. Philonenko, J. G. Fichte, *Oeuvres choisies de philosophie première*, Vrin, Paris, 1972, pp. 30, 33 et 46.
- <sup>9</sup> M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours* (R.C.), Gallimard, Paris, 1968, p. 27.
- <sup>10</sup> Merleau-Ponty, „Philosophie et non philosophie depuis Hegel (I)”, *Textures* n° 8-9, 1974, p. 125.
- <sup>11</sup> Merleau-Ponty, en „Discordia-Concors, Rencontre Est-Ouest à Venise”, *Comprendre. Revue de politique de la culture*, n° 16, septembre 1956, p. 211.
- <sup>12</sup> *La prose du monde*, Gallimard, Paris, 1969, p. 175.