

Annales de Phénoménologie

Directeur de la publication : Marc RICHIR

Secrétaire de Rédaction et abonnements :

France GRENIER-RICHIR

Les Bonsjeans par les Baux

F 84410 Bedoin (France)

e-mail: france.grenier-richir@wanadoo.fr

Comité scientifique : Bernard BESNIER, Gérard BORDÉ, Roland BREEUR, Jean-Toussaint DESANTI (†), Raymond KASSIS, Pierre KERSZBERG, Albino LANCIANI, Patrick LANG, Carlos LOBO, Patrice LORAUX, René-François MAIRESSE, Claudio MAJOLINO, Antonino MAZZÙ, Yasuhiko MURAKAMI, Jean-François PESTUREAU, Guy PETITDEMANGE, Pablo POSADA VARELA, Alexander SCHNELL, László TENGELYI, Jürgen TRINKS, Guy VAN KERCKHOVEN, Wataru WADA

Revue éditée par l'Association pour la promotion de la phénoménologie.

Siège social et secrétariat :

Gérard BORDÉ

14, Rue Le Mattre

F 80000 Amiens (France)

ISSN : 1632-0808

ISBN : 2-916484-05-1

Prix de vente au numéro : 20 €

Abonnement pour deux numéros :

France et Union Européenne (frais d'envoi inclus) 40 €

Hors Union Européenne (frais d'envoi inclus) 45 €

Annales de Phénoménologie

2010

A PARAÎTRE :

ROBERT ALEXANDER, La question du mouvement dans la phénomé-
nologie

STÉPHANE FINETTI, La réduction méontique dans la phénoménologie
d'Eugen Fink

RENÉ-FRANÇOIS MAIRESSE, De la spécificité du vécu musical

RICARDO ORTIZ DE URBINA, L'obscurité de l'expérience esthétique

PABLO POSADA VARELA, Le problème de l'anonymat transcendantal

MARC RICHIR, Affections et langage

TETSUO SAWADA, Le statut du schéma corporel en phénoménologie

GUY VAN KERCKHOVEN, De l'anthropologie phénoménologique

Les manuscrits peuvent être envoyés au Secrétariat de Rédaction.
La Revue n'en est pas responsable.

SOMMAIRE

| | |
|--|-----|
| <i>Sublime et pseudo-sublime</i> | 7 |
| MARC RICHIR | |
| <i>Merleau-Ponty et la perspective à la Renaissance</i> | 33 |
| JEAN-FRANÇOIS PESTUREAU | |
| <i>Remarques sur le transcendantal chez Maurice Merleau-Ponty</i> | 51 |
| ALEXANDER SCHNELL | |
| <i>Epines du Dasein</i> | 63 |
| GUY VAN KERCKHOVEN | |
| <i>De la télépathie transcendantale</i> | 83 |
| YASUHIKO MURAKAMI | |
| <i>Phénoménologie et sociologie</i> | 97 |
| PATRICK LANG | |
| <i>Pour introduire à une phénoménologie des syntaxes de conscience</i> | 117 |
| CARLOS LOBO | |
| <i>Introduction à la philosophie. Leçons de 1922-1923</i> | 165 |
| EDMUND HUSSERL | |

Remarques sur le transcendantal chez Maurice Merleau-Ponty

ALEXANDER SCHNELL

Qu'est-ce que la phénoménologie transcendantale pour Merleau-Ponty ? Est-ce qu'elle se distingue de la conception husserlienne et/ou heideggerienne de la phénoménologie ? Pour *Husserl*, on le sait, la phénoménologie signifie une *méthode* consistant à ramener tout sens aux « effectuations » ou « opérations » (*Leistungen*), explicites ou implicites, de la « conscience » dans ses rapports aux objets, c'est-à-dire à celles de ce que Husserl appelle encore la « subjectivité transcendantale ». En ce sens, la phénoménologie n'est pas *stricto sensu* une ontologie, mais un idéalisme transcendantal¹ (ce qui ne veut pas dire que la subjectivité transcendantale ne posséderait pas son propre statut ontologique - qui n'est pas celui d'un être-en-soi du monde objectif, mais d'une sorte de « pré-être », difficilement déterminable, caractérisant en propre le sens d'être du champ de la subjectivité transcendantale). Pour *Heidegger*, on le sait tout aussi bien, la phénoménologie est également d'abord et surtout une méthode, mais seulement dans la mesure où elle est au service d'une ontologie. Le phénomène par excellence, pour Heidegger, c'est l'être, en tant qu'il est au « fondement » de toute apparition². Si pour Husserl le maître mot est ainsi la *conscience* (transcendantale) et si pour Heidegger c'est l'*être*, pour *Merleau-Ponty*, en revanche, comme pour *Fink* d'ailleurs, il s'agit de thématiser la conscience incarnée dans le *monde* : si la phénoménologie est transcendantale (mais pas exclusivement idéaliste, souligne Merleau-Ponty) et si elle vise une ontologie, elle est d'une certaine façon une *cosmologie transcendantale* - terme qui relève donc du vocabulaire finkien (plutôt que merleau-pontien), mais qui saisit de façon assez précise l'enjeu de la phénoménologie merleau-pontienne : à savoir dévoiler le sens de notre être-au-monde³. (Rappelons que Eugen Fink a été le collaborateur le plus important de Husserl ; Merleau-Ponty et Fink se connaissaient et s'estimaient mutuellement ; et c'est Merleau-Ponty qui, le premier, a fait connaître les travaux de Fink en France [surtout la *Sixième Médiation Cartésienne*].)

Pour Merleau-Ponty, il s'agit de dévoiler en particulier le « monde phé-

1. Sur la phénoménologie comprise comme idéalisme transcendantal en général, voir notre ouvrage *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Grenoble, Millon, 2007.

2. Cf. notre ouvrage *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger (1925-1930)*, Paris, Vrin, 2005.

3. Cf. notre article « *Leib* et *Leiblichkeit* chez Maurice Merleau-Ponty et Marc Richir », Amiens, *Annales de Phénoménologie*, n° 8/2009, en particulier p. 141 sq.

noménologique », c'est-à-dire celui dans lequel nous cernons les opérations constitutives de notre exister. Pour ce faire, il ne suffit pas de se contenter d'analyser l'intentionnalité d'*acte* (l'objet par excellence d'une phénoménologie *descriptive* [et *statique*]), mais il faut s'intéresser avant tout à l'intentionnalité *opérante* (« *fungierende Intentionalität* »), dont s'occupe la phénoménologie génétique. Peut-être que dans la *Phénoménologie de la perception*, il n'apparaît pas de façon suffisamment claire comment s'articulent ce « monde phénoménologique » et celui de l'attitude naturelle : s'agit-il d'une « descente » (Husserl) ou d'une mise en évidence d'une dimension occultée (Heidegger) ? Tout le problème étant celui du statut proprement phénoménologique de cela même auquel nous ouvre l'*epochè*. Merleau-Ponty y répond différemment au cours des différentes époques de sa production intellectuelle.

*
* *

La pensée de Merleau-Ponty est de part en part une discussion avec l'idéalisme transcendantal. Il en retient le caractère *transcendantal*, il en rejette l'*idéalisme*. Le « thème » ou l'« objet » de ce « transcendantalisme » étant la « vue de la conscience » - celle que Merleau-Ponty évoque dans une sorte de définition (certes sommaire, mais tout à fait juste) de la phénoménologie qui se présente plus explicitement comme une critique du point de vue scientifique : « les vues scientifiques selon lesquelles je suis un moment du monde (c'est-à-dire un spectateur parfaitement transparent) sont toujours naïves et hypocrites, parce qu'elles sous-entendent, sans la mentionner, cette *autre vue*, celle de la conscience, par laquelle d'abord un monde se dispose autour de moi et commence à exister pour moi⁴. » Or, cette vue de la conscience nous place d'emblée dans un réel, dans le réel, c'est-à-dire à la fois en nous mettant à distance du monde vécu et en nous plaçant au sein de lui, réel qui « est à décrire, et non pas à construire ou à constituer⁵. » Deux choses sont ici à remarquer qui concernent précisément la compréhension merleau-pontienne de la phénoménologie transcendantale.

D'une part, Merleau-Ponty oppose très nettement le transcendantalisme husserlien à « l' » idéalisme transcendantal - ce qui peut surprendre, étant donné que Husserl définit la phénoménologie justement comme un idéalisme transcendantal (il écrit en effet dans la *Quatrième Méditation Cartésienne* que « seul celui qui se méprend sur le sens le plus profond de la méthode intentionnelle ou sur celui de la réduction transcendantale, voire même sur l'un et l'autre, peut

4. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, coll. « TEL », Paris, Gallimard, 1945 (cité : « PP »), Avant-propos, p. III (c'est nous qui soulignons).

5. *Ibid.*, p. IV.

vouloir séparer la phénoménologie et l'idéalisme transcendantal⁶ »). Qu'est-ce que Merleau-Ponty, lui, entend alors par « idéalisme transcendantal » ? L'idéalisme transcendantal est caractérisé par deux défauts majeurs : il ignore le problème d'autrui, de l'intersubjectivité ; et il ignore le problème du monde qu'il « dépouille de son opacité et de sa transcendance⁷ ». L'éclipse du problème d'autrui signifie qu'une conscience prépersonnelle a pour corrélat un monde *un* déployant un seul et unique « système des vérités », conscience prépersonnelle qui participe à l'Un sans le diviser et sans être à son tour divisé. Or, en réalité, et Husserl le montre déjà dans les *Méditations Cartésiennes*, la subjectivité est *intersubjectivité* - et cela signifie : le sujet n'est pas sans monde, il n'est pas sans nature, il n'est pas sans histoire⁸. Cela implique à son tour le caractère non solitaire, non solipsiste du sujet, ainsi qu'un manque de transparence vis-à-vis de lui-même. Et le problème du monde en est justement la conséquence : la transcendance du monde n'exprime rien d'autre que cette non-transparence du sujet à l'égard de lui-même. Du coup, explique Merleau-Ponty, si « nous voulons que la réflexion maintienne à l'objet sur lequel elle porte ses caractères descriptifs et le comprenne vraiment, nous ne devons pas la considérer comme le simple retour à une raison universelle, la réaliser d'avance dans l'irréfléchi, nous devons la considérer comme une *opération créatrice qui participe elle-même à la facticité de l'irréfléchi*⁹. » D'où la célèbre caractérisation de Merleau-Ponty de la phénoménologie qui ne pense pas, selon lui, « qu'on puisse comprendre l'homme et le monde autrement qu'à partir de leur 'facticité'¹⁰ » - d'où aussi la nécessité de « *rapprendre à voir le monde*¹¹ », apprentissage qui constitue ainsi la caractérisation fondamentale de la compréhension merleau-pontienne de la phénoménologie transcendantale.

D'autre part, bien qu'il soit le premier à évoquer en France l'idée d'une « phénoménologie constructive » chez Husserl¹², Merleau-Ponty sépare radicalement la méthode phénoménologique de toute démarche constitutive ou constructive. On pourrait montrer que les enseignements fondamentaux de la phénoménologie constructive auraient permis à Merleau-Ponty d'aller plus loin dans ses propres élaborations. Mais c'est un point qui nous ferait sortir du cadre de la présente étude - et c'est pourquoi nous nous contenterons, dans nos remarques conclusives, d'en faire simplement mention.

*

6. E. Husserl, *Méditations Cartésiennes*, *Husserliana I*, § 41, p. 119 ; tr. fr. p. 144 (traduction légèrement modifiée). Husserl écrit ailleurs, dans le même sens, que « toutes les ontologies *philosophiques* sont des *ontologies transcendantales-idéalistes* », *Husserliana VIII*, Supplément XXX (1924), p. 482.

7. *PP*, Avant-propos, p. VI.

8. Cf. Husserl et les *fondements de la phénoménologie constructive*, *op. cit.*

9. *PP*, p. 74 (c'est nous qui soulignons).

10. *Ibid.*, Avant-propos, p. I.

11. *Ibid.*, p. XVI.

12. *Ibid.*, p. I.

* *

Merleau-Ponty est un penseur qui a littéralement été arraché à son travail - sa mort est survenue alors qu'il était au sommet de sa production et de sa productivité philosophiques - situation comparable à celle de Fichte et aux antipodes d'un Spinoza ou d'un Proust. Deux choses en résultent : quant à l'appréciation des *résultats déterminants* de la pensée de Merleau-Ponty, il faut d'abord dire qu'elle est inachevée, à nous donc de prolonger les perspectives et les pistes entamées par lui. Et, d'autre part, en ce qui concerne l'évaluation de l'évolution de son cheminement, comme il nous manque l'aboutissant, nous ne pouvons juger des étapes parcourues qu'à partir d'hypothèses, voire même de conjectures. Nous voudrions maintenant présenter et à mettre à l'épreuve une telle hypothèse - qui se réfèrera au triplet sujet-autrui-monde, au centre de la *Phénoménologie de la perception*. De quoi s'agit-il ? Merleau-Ponty cherche à rendre fructueuse la méthode phénoménologique en évitant deux écueils : celui de ce qu'il appelle la « pensée objective » et celui de toute forme d'« idéalisme ». Décrivons rapidement la position fondamentale de chacun de ces deux adversaires.

La pensée objective est caractérisée par l'attitude que Husserl avait appelée l'« attitude naturelle » et qui est en particulier celle du scientifique. Le monde *constitué* est alors *présupposé* - en son « être-en-soi » et, surtout, eu égard au fait qu'il est en droit susceptible d'être dévoilé sans reste. Le problème qui se pose est de savoir *qui* ou *ce qui* constitue ce monde et comment cet en soi peut être *pour nous*.

L'idéalisme cherche à répondre à cette dernière question - en promouvant un « *Ego* » ou « Je transcendantal » en tant qu'instance ultimement constitutive de tout sens. Mais l'idéalisme est à son tour basé sur un présupposé : à savoir sur l'idée que ce Je transcendantal a une vue complète et exhaustive sur le monde. Mais cela nous conduit à une impasse, car ce présupposé n'est pas légitimé - et s'il n'est pas légitimé, c'est qu'il est tout simplement illégitime pour Merleau-Ponty. Il écrit : « il est frappant de voir que les philosophies transcendantales du type classique ne s'interrogent jamais sur la possibilité d'effectuer l'explicitation *totale* qu'elles supposent toujours *faite quelque part*. Il leur suffit qu'elle soit nécessaire et elles jugent ainsi de ce qui est par ce qui *doit* être, par ce qu'exige l'*idée du savoir*¹³ » - mais ces philosophies transcendantales ne rendraient justement pas compte du bien-fondé de cette idée.

En effet, une telle absolutisation dogmatique du pouvoir constitutif du Je transcendantal reviendrait à l'assimiler à une sorte de « Dieu » - assimilation que Merleau-Ponty, pour sa part, refuse : « je ne suis pas Dieu, je n'ai qu'une prétention à la divinité. » [...] « Le mouvement de réflexion et d'amour qui conduit à Dieu rend impossible le Dieu auquel il voudrait conduire¹⁴ ».

13. *Ibid.*, p. 74.

14. *Ibid.*, p. 412.

Aussi s'emploie-t-il à une sorte de « renversement copernicien » radicalisé qui consiste à s'interroger sur le pouvoir légitimant, justement, de la subjectivité transcendantale - légitimation qu'il n'aura finalement pas le temps de fournir. Quoi qu'il en soit, ces interrogations le conduisent à une refonte de la phénoménologie dans laquelle il s'approche, nous l'avons dit, des « phénoménologies du monde » telles qu'on les trouve chez le Husserl tardif, chez Heidegger et notamment aussi chez Fink.

* *

Comme nous l'avons déjà dit, il est difficile de juger de l'évolution d'un penseur si nous ne pouvons être sûrs de l'endroit vers lequel il nous aurait conduits s'il n'était pas mort d'une façon aussi abrupte et inattendue. L'hypothèse que nous voudrions proposer maintenant est la suivante : si la philosophie du dernier Merleau-Ponty consiste certes en un « tournant » semblable à celui qui nous est familier chez Heidegger, elle ne fait que *radicaliser*, en réalité, une position acquise dès la *Phénoménologie de la perception*. Rappelons que la pensée de Heidegger a effectivement connu un tel tournant (la fameuse « *Kehre* ») - d'une philosophie « transcendantale » (terme auquel il a substitué celui d'une « *Fundamentalontologie* [ontologie fondamentale]¹⁵ », c'est-à-dire l'analyse existentielle du *Dasein* en son sens temporel), vers une philosophie relevant de l'histoire de l'être¹⁶. En quoi consiste plus exactement ce tournant ? Comme il l'a dit lui-même tout au long de sa vie, une seule question trône au-dessus de toutes ses élaborations philosophiques : à savoir la question de l'être, du sens de l'être. Mais alors que dans *Sein und Zeit*, Heidegger poursuivait encore un projet *fondationnel*, il abandonnera à partir du début des années 1930 une telle perspective (qui est finalement au cœur de sa compréhension du transcendantalisme) - et ce, au profit d'une pensée qui inscrit les projets existentiels de l'être-là dans un rapport d'oscillation entre l'être « jetant » et l'être-là « jeté », où il n'y a donc aucune priorité de l'un sur l'autre. Cet abandon d'un projet *fondationnel* conduit chez lui à une revalorisation de l'art, de la poésie, mais aussi de l'architecture, etc. Or, comment se présentent les choses chez Merleau-Ponty ?

Merleau-Ponty est plus phénoménologue que Heidegger - d'emblée, il s'inscrit davantage dans une lignée plus husserlienne que lui. Son entrée dans la recherche phénoménologique est effectuée en 1942 dans la *Structure du comportement*. Il y introduit la notion de comportement, justement, qui désigne la réalisation de la conscience à même le corps (donc dans le monde),

15. Voir le Cours de 1928 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (*Fondements métaphysiques de la logique en partant de Leibniz*), GA 26, Francfort/Main, Klostermann, 1978, p. 218 sq.

16. Pour plus de détails sur ce point, cf. notre ouvrage *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger (1925-1930)*, op. cit.

mais qui marque aussi, à l'inverse, sur un plan visible, la trace de la conscience d'autrui. Si nous affirmons qu'il est « plus phénoménologique » que Heidegger, cela veut dire, d'une part, qu'il se consacre davantage que lui à des analyses phénoménologiques *concrètes* (on n'en trouve chez Heidegger guère que celle de l'ennui dans les *Concepts fondamentaux de la métaphysique*), notamment en s'appuyant aussi sur des recherches scientifiques (psychologiques, physiologiques, etc.). D'autre part, et surtout, Merleau-Ponty cherche à identifier le lieu constitutif de notre rapport au monde - question que Heidegger pose, certes, mais à laquelle il ne répond finalement qu'en élaborant une ontologie (fût-elle donc « fondamentale ») qui, en évacuant la notion de constitution, ne répond pas, au fond, au problème soulevé par ce que recèle cette notion même. Pour Heidegger, la notion de constitution renvoie à la conscience qui n'est pas le lieu originnaire de tout sens. Merleau-Ponty, lui, revient à ce qu'il appelle le « champ phénoménologique » et qui n'est autre, nous l'avons dit, que la subjectivité transcendantale avec ses effectuations (ou « opérations »), ses *habitus*, ses sédimentations, bref : la subjectivité transcendantale en tant qu'elle est-au-monde.

L'endroit où nous pouvons identifier de la façon la plus précise sa propre démarche phénoménologique - mais aussi ce qui caractérisera son « tournant » ontologique - est le rapport entre l'Ego et autrui. (Et ce n'est pas par hasard que dans son introduction programmatique à la *Phénoménologie de la perception*, c'est l'analyse d'autrui qui est anticipée [la seule parmi toutes celles qui vont suivre dans le corps de l'ouvrage.]) Notre thèse est que Merleau-Ponty, en se plaçant sur le plan constitutif Moi/autrui et en le creusant, procède littéralement à une « révolution » : et le dernier Merleau-Ponty, loin de proposer une théorie totalement nouvelle ou différente par rapport à ses premières élaborations, prend simplement *conscience* des enjeux impliqués par là.

Essayons de nous expliquer sur ce point. La philosophie moderne, inaugurée par Descartes, confère au *sujet* (à l'*Ego cogito*) le statut de fondement de toute certitude et de toute vérité. Le problème qui en résulte est, on le sait, celui de l'existence du monde extérieur. La déduction transcendantale kantienne et même le Husserl de la *Cinquième Méditation Cartésienne* ne « résolvent » ce problème qu'en ayant recours à l'expérience (*Erfahrung*), ou plus exactement à la concordance (*Übereinstimmung*) caractérisant les différentes expériences individuelles. Une telle position risque ou bien d'être dogmatique (en supposant l'universalité de la forme de toute expérience) ou bien de relever d'un réalisme « naïf » (car une telle concordance ne s'atteste jamais que dans l'expérience).

S'il y a un « monde phénoménologique » ou un « champ » proprement phénoménologique, il sera le domaine qui rend compte de la constitution de tout sens et de tout sens d'être. Ce champ n'est pas celui de la conscience individuelle. Pourquoi ? Parce que le sujet n'est pas transparent à lui-même et que le monde le transcende. Mais, dans la mesure où il s'agit d'échapper à toute forme de dogmatisme, on ne peut pas non plus simplement identifier le

monde phénoménologique au monde en général. D'où, donc, un glissement - tout à fait significatif - de l'acception de la « monade » (et de la « monadologie ») entre l'usage husserlien et l'usage qu'en fait Merleau-Ponty : alors que pour Husserl la monade désigne l'*Ego* avec, corrélativement, l'ensemble de ses vécus, pour Merleau-Ponty, la monade signifie un aspect du *monde*¹⁷. La question dès lors n'est pas, pour Merleau-Ponty, de savoir comment le sujet parvient au monde, mais, à l'inverse, comment la monade s'individue (ou encore comment du Moi transcendantal on en arrive au Moi empirique - question qui dominait déjà la philosophie schellingienne).

Autrement dit, il s'agit en effet pour Merleau-Ponty de concilier l'analyse husserlienne de la subjectivité transcendantale avec la perspective heideggerienne de l'être-là comme être-au-monde. Rappelons que pour Heidegger, le monde est une structure ontologique constitutive de l'être-là : l'être-là n'est pas seulement « dans » le monde, comme les poissons sont « dans » l'aquarium, mais il est *au* monde, ce qui veut dire : l'être-là est en affinité avec le monde, il est toujours déjà familiarisé avec lui, d'une certaine manière, il *est* le monde. Il s'ensuit que l'être-là, le monde et la *compréhension* qu'il en a (fût-elle une pré-compréhension vague ou bien une interprétation philosophique approfondie) sont une seule et même chose. Et une caractéristique fondamentale de cet être-au-monde, c'est que l'être-là est *jeté* au monde. Tout cela se concentre dans la formule merleau-pontienne suivante : « Je suis jeté dans une nature et la nature n'apparaît pas seulement hors de moi, dans les objets sans histoire, elle est visible au centre de la subjectivité¹⁸. » En effet, ce monde, cette nature, dans lequel/laquelle nous sommes « jetés », n'est pas face à nous, hors de nous, mais *au centre*. Et c'est à partir de là que nous allons comprendre le statut d'autrui.

*
* *

La question fondamentale de l'analyse merleau-pontienne de l'intersubjectivité est de savoir comment le Je en arrive au fait de savoir qu'il y a d'autres Je. Plus exactement, Merleau-Ponty se demande : « comment un objet dans l'espace peut devenir la trace parlante d'une existence, comment inversement une intention, une pensée, un projet peuvent se détacher du sujet personnel et devenir visibles hors de lui dans son corps, dans le milieu qu'il se construit¹⁹ ? »

Pour Merleau-Ponty, c'est le *corps* qui répond à la question - corps qui est inaccessible et incompréhensible pour la pensée objective : « en même temps que le corps se retire du monde objectif et vient former entre le pur sujet et

17. Merleau-Ponty retrouve ici les résultats d'une analyse qui se trouve déjà chez Heidegger dans son cours de 1928 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (*Fondements métaphysiques de la logique en partant de Leibniz*).

18. *PP*, p. 398.

19. *PP*, p. 401.

l'objet un troisième genre d'être, le sujet perd sa pureté et sa transparence²⁰ ». Cela implique une refonte totale de l'idée de la perception qu'il ne faut plus comprendre comme « une constitution de l'objet vrai, mais comme notre inhérence aux choses²¹ ». Du coup, si je suis « inhérent aux choses », c'est-à-dire au monde (et donc aussi à mon corps) en son *opacité*, alors la perception d'autrui s'éclaire parfaitement : de même que je n'ai du monde qu'une perception « en *adombrations* (*abschattungsmaßig*) », de même d'autrui je n'ai que ce que Husserl avait appelé dans la *Cinquième Méditation Cartésienne* une « appréhension analogisante » (mais qui n'est justement pas un « raisonnement par analogie » !) : par essence, autrui n'est donné que comme une *autre conscience* - cela ne marque pas une imperfection du côté de la conscience constituante, ni *a fortiori* du côté du mode de donation d'autrui, mais c'est précisément là une nécessité d'essence. Et Merleau-Ponty de préciser en effet que cela implique une reconsidération fondamentale des notions de « corps » et de « conscience » : le corps n'est pas un corps inerte, mais *Leib* (Merleau-Ponty dit : support sur lequel « se dessinent des comportements ») et la conscience n'est pas une conscience constituante, mais conscience perceptive, c'est-à-dire sujet de ces mêmes comportements²².

Or, cette « inhérence » à un monde commun est constituée dès l'enfance. Cette structure intersubjective caractérisant l'*Ego* prépersonnel (plus exactement : la communauté d'Egos prépersonnels) ne nous permet cependant pas encore d'obtenir autrui - en cela, il prétend aller plus loin que le Husserl des *Méditations Cartésiennes*. Cet approfondissement, Merleau-Ponty l'effectue en essayant de dépasser le solipsisme « du dedans²³ », c'est-à-dire « de l'intérieur » de la subjectivité transcendantale devant laquelle le Moi empirique se déploie exactement de la même manière que l'*alter Ego* et où celui-là n'a donc aucune priorité vis-à-vis de celui-ci. Toutefois, il faut le dire, dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty ne parvient pas à aller plus loin qu'à une simple constatation (qui est pour lui un « fait ») que « la subjectivité transcendantale est une subjectivité révélée, savoir à elle-même et à autrui, et à ce titre elle est une intersubjectivité²⁴ ». Cette subjectivité caractérise à la fois le monde naturel et le monde social, avec lesquels Merleau-Ponty croit avoir découvert « le véritable transcendantal, qui n'est pas l'ensemble des opérations constitutives par lesquelles un monde transparent, sans ombres et sans opacité, s'étalerait devant un spectateur impartial, mais la vie ambiguë où se fait l'*Ursprung* (l'origine) des transcendances, qui, par une contradiction fondamentale, me met en communication avec elles et sur ce fond rend possible la connaissance²⁵ ».

20. *PP*, p. 402.

21. *PP*, p. 403.

22. *PP*, p. 403 *sq.*

23. *PP*, p. 411.

24. *PP*, p. 415.

25. *PP*, p. 418-419.

*
* *

L'« échec » de la théorie merleau-pontienne de l'intersubjectivité (qui en est un parce que Merleau-Ponty ne parvient pas à expliciter de façon convaincante ce « fait » de l'intersubjectivité) est symptomatique pour tout son projet philosophique de 1945. La phénoménologie descriptive souffre d'une insuffisance qui a souvent été remarquée (et qui touche précisément aussi la *Phénoménologie de la perception*) - celle stigmatisée par exemple par Gilles Deleuze. La lecture deleuzienne de la phénoménologie de Husserl concentre de façon marquée la critique du statut de l'*intentionnalité* que l'on trouve déjà, avec une accentuation certes à chaque fois différente, dans des pensées aussi divergentes les unes des autres que celles de Heidegger²⁶, de Georg Misch²⁷ et de Moritz Schlick²⁸. Cette critique est à chaque fois la même : qu'est-ce qui fonde l'acte intentionnel, et en particulier la première sorte d'actes que Husserl appelle les actes signifiants qui sont censés constituer la signification, même si - et surtout - l'objet visé n'est pas présent en personne (contrairement au cas de l'autre sorte d'actes, les actes intuitifs, que ceux-ci soient des actes de perception, d'imagination, etc.) ? Heidegger (dont Deleuze est assurément moins éloigné qu'il ne l'affirme lui-même) essaie de fonder l'acte intentionnel dans l'horizon herméneutique d'un *Verstehen* (comprendre, compréhension) ; Misch, élève et gendre de Dilthey, essaie d'inscrire l'intentionnalité husserlienne dans l'horizon d'une phénoménologie du langage, en mettant en avant son concept d'« évocation (*Evokation, Evozieren*)²⁹ », alors que Schlick remet tout bonnement en cause la possibilité même de la *constitution* de l'objet (laquelle s'appuie toujours sur les « pouvoirs immédiats de la donnée »). Quel est l'écho qui résonne identiquement à travers toutes ces critiques ? C'est l'objection de base que Deleuze adresse à Husserl dans la *Quatorzième série* de la *Logique du sens*³⁰ et qui consiste à stigmatiser le dispositif intellectualiste (prétendument « transcendantal ») des données de n'importe quelle expérience sensible, en particulier de la *perception* de l'objet, comme donnant lieu à un *dédoublement* du champ de l'expérience commune. La mise en correspondance

26. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Tübingen, 1927, 1986¹⁶.

27. G. Misch, *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Leben*, (cours professé quatre fois entre 1927 et 1934), G. Kühne-Bertram, F. Rodi (éds.), München, K. Alber, 1994.

28. M. Schlick, « Gibt es ein materiales Apriori ? », dans *Wissenschaftlicher Jahresbericht der Philosophischen Gesellschaft an der Universität zu Wien für das Vereinsjahr 1930/31*, repris dans *Gesammelte Aufsätze, 1926-1936*, Gerold & Co., Wien, 1938 (réimpression Olms, Hildesheim, 1969) ; voir aussi *Allgemeine Erkenntnistheorie*, 1918, repris par Suhrkamp, Frankfurt a. Main, 1979.

29. Voir à ce propos le chapitre III de la seconde partie de notre ouvrage *La genèse de l'apparaître. Études phénoménologiques sur le statut de l'intentionnalité*, Beauvais, Mémoires des Annales de Phénoménologie, 2004.

30. G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969.

- en termes *constitutifs et fondationnels* - entre les objectités apparaissantes et leurs corrélats subjectifs relevant de la conscience transcendante, n'est pour Deleuze que l'expression par excellence d'un tel dédoublement. Or, les insuffisances d'un tel dédoublement apparaissent aussi dans la *Phénoménologie de la perception* qui reste un ouvrage critique et, au mieux, programmatique (ce qui n'enlève rien aux nombreuses analyses admirables qu'il contient).

La perspective du dernier Merleau-Ponty consistera en un approfondissement de ses premiers travaux. Alors que les premiers écrits renvoient dos à dos l'idéalisme et l'objectivisme sans véritablement parvenir à donner un contenu positif à une « troisième voie » recherchée par lui, *L'œil et l'esprit* et *Le visible et l'invisible* peuvent être lus comme des ébauches de la phénoménologie que Merleau-Ponty aurait sans doute développée s'il n'était pas mort de façon aussi abrupte. L'idée fondamentale de cette ontologie est que tout rapport aux choses et toute compréhension de ce rapport (ce que Merleau-Ponty appelle un « savoir », non une « connaissance ») éclôt à partir et du sein même du « visible » corrélat d'une « vision totale ou absolue, hors de laquelle rien ne demeure ». Le visible est caractérisé par un entrelacs (un « chiasme », c'est-à-dire un rapport croisé) entre le corps et le monde : le corps est visible (« dans » ou plutôt : « au » monde) (versant objectif) et voyant (versant subjectif) ; le monde « contient » le corps (versant objectif) et n'est jamais vu et accessible qu'à même le corps (versant subjectif). Ce terme de chiasme ou d'entrelacs n'est dans un premier temps qu'un pis-aller - « dans un premier temps » pour nous ; pour Merleau-Ponty, c'était le dernier mot (mais pour les raisons regrettables que nous avons déjà indiquées à plusieurs reprises). C'est un pis-aller parce qu'il n'exprime qu'un *desideratum*, à savoir l'exigence de rendre compte de ce rapport originaire entre le corps vivant et le monde. Mais il contient déjà en creux la perspective qu'il faudrait approfondir pour en cerner toute la teneur : il y va en effet du dépassement de la perspective transcendantale-idéaliste, centrée sur l'*Ego*, et qui fait donc accéder au sens non pas à partir d'un pôle subjectif, mais à partir du *visible*, à partir de la *vision* du visible dans le monde. Et Merleau-Ponty nous livre des analyses précieuses dans *L'œil et l'esprit* concernant le rôle du peintre dans ces rapports. C'est là une illustration concrète de cette « monadologie phénoménologique » évoquée plus haut et dont l'idée principale, nous insistons, consiste à traquer la constitution du sens non pas dans la *subjectivité*, mais dans et à partir du *monde* lui-même.

Le chiasme dont il a été question à l'instant s'exprime sur le plan artistique dans cette phrase remarquable : « C'est en prêtant son corps au monde que le peintre change le monde en peinture³¹. » Les actions « les plus propres [du peintre] - ces gestes, ces tracés dont il est seul capable [...] - il lui semble qu'ils émanent des choses mêmes³² », « au fond immatériel du visible quelque chose a bougé, s'est allumé, qui envahit son corps, et tout ce qu'il peint est

31. M. Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964, p. 16.

32. *Ibid.*, p. 31.

une réponse à cette suscitation, sa main 'rien que l'instrument d'une lointaine volonté'³³. » En faisant des peintures, des « images » (qui ne sont pas des copies du réel, mais expriment le même chiasme que celui entre le corps vivant et le monde [sauf que c'est l'image qui se substitue ici au corps]), le peintre révèle en effet le chiasme du corps.

*
* * *

Les analyses de Merleau-Ponty dans *L'œil et l'esprit* sur le geste du peintre sont admirables, celles dans *Le visible et l'invisible* sur une refonte de l'ontologie phénoménologique fort inspirantes - il n'empêche qu'elles sont restées à ce même état descriptif relevé à travers la critique qui a été développée plus haut. Le chiasme et l'entrelacs constituent une proposition très intéressante visant à arrêter le « zigzag phénoménologique » qui oscille sans cesse entre le constitué et le constituant. Mais Merleau-Ponty a-t-il légitimé cette instance ultimement constitutive ? On répondra qu'à ce niveau de constitution, la légitimation n'a plus lieu d'être puisqu'elle relève d'un champ que creuse précisément Merleau-Ponty avec ces analyses de l'entrelacs. Il faut sûrement trancher - et on retombe ici dans une discussion classique qui avait par exemple déjà tenu en haleine le philosophe transcendantal Fichte et le philosophe de la nature Schelling³⁴ : soit on abandonne le champ d'une légitimation transcendantale - et du coup on s'expose au risque et au péril du *dogmatisme*. Soit on reste fidèle à la perspective phénoménologique - et du coup on ne sort pas d'un cadre fondationnel. Merleau-Ponty a-t-il tranché ? Nous ne disposons pas d'assez d'éléments pour savoir vers où ses analyses l'auraient finalement conduit. Mais tout suggère qu'à la fin de sa vie il penchait plutôt pour un projet qui le rapproche d'une philosophie de la nature de type schellingien - mais cela pose très précisément toutes les questions de la *légitimation* d'un tel projet et cela constitue aussi les limites de la phénoménologie telle que Merleau-Ponty nous l'a léguée.

Pour notre part, nous pensons que l'attitude sévère de Merleau-Ponty à l'égard de la « phénoménologie constructive » devrait être revue (qui, comme nous l'avons montré ailleurs, n'a rien d'une construction *spéculative*, mais se meut dans cette tension [dans ce « zigzag génétique »] entre le construisant et ce qui est à construire et ne découvre la loi de la construction qu'en effectuant cette dernière³⁵) - et notamment concernant le statut phénoménologique de ses analyses passionnantes sur le corps, le mouvement, le voir, etc. dans ses derniers écrits. Car cela nous semble précisément être la voie de la philosophie toujours recherchée par Merleau-Ponty *lui-même* - « comme réflexion

33. *Ibid.*, p. 86.

34. Cf. le dernier chapitre de notre ouvrage *Réflexion et spéculation. L'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*, coll. « Krisis », Grenoble, J. Millon, 2009.

35. Cf. Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive, op. cit.

radicale » qui « s'adresse à elle-même l'interrogation qu'elle adresse à toutes les connaissances » : « elle se redoublera [alors] indéfiniment » et « elle sera, comme dit Husserl, un dialogue ou une méditation infinie³⁶ ».

36. *PP*, Avant-propos, p. XVI.